

**As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525):  
Memória e identidade de uma comunidade textual**

**Gilberto Coralejo Moiteiro**

**Tese de Doutoramento em História,  
na especialidade de História Medieval**

**Janeiro, 2013**

## DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Gilberto Coadejo Monteiro

Lisboa, 30 de Janeiro de 2013

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

A orientadora,

Raquel de Lores Pereira Rosa

Lisboa, 30 de Janeiro de 2013

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História, na especialidade de História Medieval, realizada sob a orientação científica de Maria de Lurdes Rosa

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio

## **AS DOMINICANAS DE AVEIRO (C. 1450-1525):**

### **MEMÓRIA E IDENTIDADE DE UMA COMUNIDADE TEXTUAL**

**GILBERTO CORALEJO MOITEIRO**

#### **RESUMO**

Este trabalho incide sobre um convento feminino da Ordem de S. Domingos, entre os anos que antecedem a sua fundação, em 1461, até ao termo do governo da terceira prioresa, falecida em 1525. Neste período, as religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro recebem e compõem um conjunto de textos destinados a servir tanto as suas necessidades litúrgicas como a própria identidade. O argumento baseia-se na análise de um universo textual composto por materiais de natureza normativa e memorialística, que se mostra coerente com o contexto da sua produção. Os testemunhos textuais reflectem o ambiente observante do qual as dominicanas de Aveiro fazem parte, enquanto agentes de recepção e de expansão do movimento de reforma à escala nacional. Eles mostram a preocupação em dotar a comunidade de um conjunto de suportes escritos capazes de agregar as religiosas em torno de um discurso cuja mensagem traduza a força indispensável à construção de uma identidade colectiva. Essa mensagem assenta sobre conteúdos éticos, presentes nas disposições normativas, mas também na própria memória escrita da comunidade, a qual concretiza os princípios normativos em exemplos que, por assumirem uma dimensão hagiográfica, terão o poder de inflamar os espíritos e dar um sentido ao seu comportamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** identidade, comunidade textual, normativa, memória, Mosteiro de Jesus de Aveiro.

**THE DOMINICAN NUNS OF AVEIRO (C. 1450-1525):  
MEMORY AND IDENTITY OF A TEXTUAL COMMUNITY**

**GILBERTO CORALEJO MOITEIRO**

**ABSTRACT**

This work focuses on a female convent of the Order of Preachers, between the years prior to its foundation in 1461 until the end of the third prioress government, who died in 1525. During this period, the nuns of the Monastery of Jesus received and composed a set of texts intended to serve both liturgical and identity needs. The argument is based on a textual universe formed by normative and memorial documents, which appears consistent with the context of its production. The documentary testimonies reflect the observant environment in which the Dominican nuns were part as reception and expansion agents of the reform at a national level. They show concern to provide the community with a set of written media able to join them around a religious discourse whose message should translate the power necessary for the making of their collective identity. This message is based on ethical contents present in the normative injunctions, but also in the written memory of community, which embodies the normative principles with examples, assuming an hagiographic dimension, with the power to inflame the spirits and to give sense to their behavior.

**KEYWORDS:** identity, textual community, rules, memory, Monastery of Jesus in Aveiro.

## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO .....  | 1   |
| PARTE I: ENQUADRAMENTO .....  | 6   |
| 1. 1. AS DOMINICANAS DE AVEIRO .....  | 7   |
| 1. 2. MEMÓRIA E IDENTIDADE DE UMA COMUNIDADE TEXTUAL .....  | 29  |
| PARTE II: O SISTEMA NORMATIVO COMO SUPORTE IDENTITÁRIO .....  | 45  |
| 2. 1. APROXIMAÇÃO AO MOVIMENTO OBSERVANTE .....   | 46  |
| 2. 2. A OBSERVÂNCIA DOMINICANA PORTUGUESA .....   | 58  |
| 2. 3. O SISTEMA NORMATIVO .....   | 66  |
| 2. 4. PRINCÍPIOS NORMATIVOS: CARIDADE, PENITÊNCIA, CLAUSURA .....   | 79  |
| 2. 4. 1. CARIDADE .....   | 80  |
| 2. 4. 1. 1. <i>Huũ coracam e hũa alma ã ho Senhor</i> .....   | 84  |
| 2. 4. 1. 2. <i>E eu nuu segujrey a nua cruz</i> .....   | 90  |
| 2. 4. 1. 3. Ameaças à união .....   | 96  |
| 2. 4. 2. PENITÊNCIA .....   | 101 |
| 2. 4. 2. 1. <i>De pertentibus ad religionem in quantum est<br/>status penitentie</i> .....                      | 103 |
| 2. 4. 2. 2. <i>A voz daquelles que leem e cantam e rezam deue concordar<br/>com a vontade</i> .....             | 107 |
| 2. 4. 2. 3. <i>E quanto a nosa carne he majs quebrantada, tanto o<br/>nosso spiritu he majs esforcado</i> ..... | 113 |
| 2. 4. 3. CLAUSURA .....   | 120 |
| 2. 4. 3. 1. <i>Çarremos poy a porta: por tal que nõ possa entrar<br/>a morte per nossas freestas</i> .....      | 122 |

|  |     |
|--|-----|
| 2. 4. 3. 2. <i>De pertinentibus ad religionem in quantum est status honestatis</i> .....                         | 127 |
| 2. 4. 3. 3. <i>E que guardem ẽ todas as cousas obediẽcja de vontade</i> .....                                    | 134 |
| PARTE III: MEMÓRIA: FUNÇÕES, MODELOS, ESPIRITUALIDADE .....  | 143 |
| 3. 1. A LITERACIA NO CENTRO DO MOVIMENTO REFORMADOR .....  | 144 |
| 3. 2. ARQUÉTIPOS PARA UMA COMUNIDADE OBSERVANTE. ....  | 177 |
| 3. 2. 1. CRISTOLOGIA .....   | 182 |
| 3. 2. 2. HAGIOGRAFIA .....   | 197 |
| 3. 2. 3. A MEMÓRIA DA COMUNIDADE .....   | 211 |
| 3. 3. A EXPERIÊNCIA MÍSTICA. ELEMENTOS DE UMA ESPIRITUALIDADE CORPORAL E AFECTIVA.....                           | 227 |
| 3. 3. 1. DEFENDER A CLAUSURA, FAVORECER A UNIÃO MÍSTICA .....  | 229 |
| 3. 3. 2. ESPIRITUALIZAR O CORPO: CONCEPÇÕES E TÉCNICAS CORPORAIS<br>NA EDIFICAÇÃO DO DISCURSO HAGIOGRÁFICO ..... | 235 |
| 3. 3. 2. 1. Dons.....  | 236 |
| 3. 3. 2. 2. Disciplinas.....   | 243 |
| 3. 3. 2. 3. Corpo e alma.....  | 252 |
| 3. 3. 3. LÁGRIMAS NO SEIO DE UMA COMUNIDADE EMOCIONAL .....  | 257 |
| 3. 3. 3. 1. Protagonistas e contextos.....   | 261 |
| 3. 3. 3. 2. Espaço e tempo .....   | 269 |
| 3. 3. 3. 3. A razão das lágrimas .....   | 272 |
| 3. 3. 3. 4. Raízes literárias e recursos expressivos .....   | 279 |
| CONCLUSÃO .....  | 284 |
| BIBLIOGRAFIA .....   | 286 |
| APÊNDICE A: AS DOMINICANAS DE AVEIRO (1461-1525) – FICHAS INDIVIDUAIS.....                                       | 325 |
| APÊNDICE B: BENFEITORES DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO (1461-1525).....  | 369 |

## INTRODUÇÃO

O trabalho que aqui se apresenta radica nos princípios e segue os métodos da História cultural. Ele observa uma comunidade monástica feminina, sensivelmente entre os anos 1450 e 1525. O primeiro limite cronológico assume uma natureza aproximada e corresponde aos anos que antecederam a fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro, que viria a obter a autorização pontifícia em 1461. Já o segundo agrega um conjunto de factos que dão coerência ao corte temporal delimitado. Em 1525 falecia a priora Maria de Ataíde, filha da fundadora Beatriz Leitoa, que ingressara com ela no convento logo no seu início. Nesse mesmo ano completava-se a cópia da memória monástica. Apesar de alguns elementos dessa memória escrita conhecerem continuidade bem para lá do referido ano de 1525, o mesmo não sucede com o que podemos considerar o seu fundo narrativo, que remete para o passado da comunidade, para o tempo da sua fundação e para as primeiras três décadas, até 1490, ano em que falecera a mais insigne moradora da casa, a primogénita do rei Afonso V, a infanta D. Joana. Mas aquelas componentes memoriais que seriam continuadas ao longo dos séculos seguintes, dedicadas à identificação cronológica das religiosas professoras e das servidoras, foram copiadas pela mesma mão que escrevera a Crónica, num trabalho concluído justamente no referido ano de 1525, constituindo aliás este facto a evidência que permite datar a transcrição do testemunho memorialístico conservado. No arco cronológico assim compreendido, de pouco mais de seis décadas, sucederam-se várias gerações de religiosas, mas há um pequeno núcleo de habitantes que se mantém relativamente estável e que acompanha a história do mosteiro ao longo de todos aqueles anos.

A comunidade monástica recebeu e produziu ao longo daquele período o conjunto dos textos que constituem a matéria sobre que assenta a minha interpretação. Trata-se de documentos de carácter historiográfico e normativo. No âmbito do primeiro género, a memória que acabei de referir, composta por quatro elementos: a Crónica da Fundação, o Memorial da Infanta Joana, o das irmãs professoras e servidoras e o necrológio; sem esquecer



um outro livro dedicado à memória dos benfeitores. Estes são textos produzidos internamente pelas dominicanas, mas temos de contar com um conjunto de testemunhos recebidos de natureza hagiográfica – a *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, a *Vida de S.<sup>ta</sup> Mónica* e duas *Vidas de S.<sup>to</sup> Agostinho* –, assim como a referências colhidas na própria memória da comunidade, que aludem à *Vita Christi*, à *Vida de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup>*, à *Vida de S.<sup>ta</sup> Cecília* e à *Vida de S. Martinho*. No segundo grupo de fontes – as de natureza normativa – a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, as *Constituições*, a *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* e os *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades Eremitas*. Todos estes textos foram recebidos e concebidos no período cronológico referido, dando assim coerência ao exercício historiográfico que aqui apresento. Há que lembrar ainda a presença no mosteiro de um significativo conjunto de livros de coro destinados ao desempenho dos ofícios litúrgicos. Ainda que se revistam da maior importância no quotidiano e na formação da identidade monástica, eles não serão objecto de análise, mas tão-somente de alusão, quando as circunstâncias argumentativas o exigirem.

O Mosteiro de Jesus de Aveiro, da Ordem de S. Domingos, mostrou-se um caso paradigmático de uma microssociedade que, no seu processo de construção material, identitário e simbólico, recorreu a um amplo conjunto de instrumentos de natureza textual. Ainda que a evidência chegada até nós não tenha sido, decerto, exclusiva deste mosteiro, para um observador que se encontra à distância de cinco séculos ele tem a vantagem de se achar muito bem documentado.

Todo o trabalho historiográfico assenta em fontes, a maioria das vezes, documentos escritos. No entanto, menos vezes a textualidade constitui o próprio objecto da atenção dos historiadores. As últimas décadas têm, como teremos oportunidade de verificar, assistido à emergência e ao desenvolvimento de um campo de estudos preocupado com as condições textuais constitutivas da realidade. As reflexões pós-estruturalistas acerca do conhecimento científico surgidas em França e que influenciaram profundamente a “viragem linguística” que marcaria algumas historiografias, com destaque para a americana, estarão muito provavelmente entre as principais razões desta renovada atenção aos textos, às suas condições de produção, às suas funções e às suas implicações na construção social da realidade.

Foi neste âmbito que procurei situar o meu estudo. A solução encontrada não esteve presente desde o seu começo. Ela resultou de um processo que se foi construindo e descobrindo a passos muito lentos. A ideia de focar a minha atenção no Mosteiro de Jesus partiu da existência de uma crónica ainda pouco explorada. Esse testemunho conduziu-me à documentação administrativa, dispersa por várias instituições culturais, na esperança de aclarar os textos narrativos. Ainda que Domingos Maurício Gomes dos Santos tivesse empreendido um significativo trabalho de inventariação dos factos de base, considerei que o conhecimento da restante documentação monástica poderia desvendar aspectos que a leitura do seu livro não me deixasse divisar. Nesta fase, o edifício que pretendia construir era ainda demasiado vago, desprovido de uma linha argumentativa que soubesse conscientemente defender e demonstrar. Sem ter ainda consciência das exigências que esse objectivo implicava, pretendia estudar “tudo aquilo que a documentação permitisse esclarecer”. Fui-me, entretanto, convencendo do carácter ilusório e talvez até desprovido de interesse, pelo menos do meu ponto de vista, de tal empreendimento.

A ruptura com o plano inicial foi definitivamente concluída quando, em boa hora, decidi frequentar o seminário dinamizado pela minha orientadora sobre a historiografia medievalística, onde tomei contacto com as correntes mais recentes. O entusiasmo que essas aprendizagens imprimiu em leituras, reflexões e discussões, por vezes bastante acesas, com os meus amigos Armando de Sousa Pereira e Natália Tojo, vieram a dar o mote ao percurso que acabei por trilhar.

O objectivo do trabalho que agora apresento decorre da constatação de que as dominicanas de Aveiro formaram uma comunidade textual. As religiosas agregaram-se em torno dos textos já referidos com vista não apenas a sustentar o funcionamento do seu regime devocional como a construir uma identidade que desse corpo e alma ao seu projecto de vida comunitária, para que a colectividade humana reunida sob o signo da clausura nutrisse uma vinculação ao seu passado modelar e desse cumprimento aos princípios a que fora chamada, dos quais dependeria a união mística indispensável à salvação.

O argumento estrutura-se em três partes. Na primeira, enquadro o problema, começando por apresentar a comunidade dos pontos de vista social e económico, com

alguns apontamentos institucionais, assim como os grandes eixos da sua evolução histórica no período que constitui o objecto da análise. De seguida, procedo à explicitação dos conceitos estruturantes da minha tese, procurando articular os pressupostos teóricos com os elementos empíricos num plano interpretativo. As duas partes seguintes são dedicadas à análise dos testemunhos textuais. Detenho-me, num primeiro momento, sobre os documentos normativos, situando-os no contexto da observância regular que marcou os finais da Idade Média; apresento-os enquanto sistema e destaco os princípios normativos que aglutinam o *ethos* da comunidade. Na última parte, detenho-me sobre os textos memorialísticos. Começo por evidenciar a valorização das competências literárias na dinâmica quotidiana conventual – aspecto que situo no centro do trabalho, porque se mostra transversal a todo ele – e apresento os seus testemunhos, procurando compreendê-los à luz da sua função exemplar. Por fim, analiso as consequências almejadas por estes textos, os quais acusam a preocupação em incutir nas religiosas uma espiritualidade corporal e afectiva, reveladora de uma soteriologia muito peculiar.

O percurso que aqui é representado dependeu de um conjunto de pessoas e instituições a quem me sinto agradecido. Em primeiro lugar, a minha orientadora, Maria de Lurdes Rosa, que aceitou acompanhar este trabalho e que acolheu sempre as minhas ideias com interesse e motivação.

Agradeço aos medievalistas portugueses com quem pude trocar impressões e bibliografia, Cristina Sobral, Ana Maria Machado, Maria Filomena Andrade, João Luís Fontes, Isabel Castro Pina, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, Paulo Esmeraldo Lopes e Armando de Sousa Pereira, assim como aos historiadores estrangeiros, Mercedes Pérez Vidal e Guillermo Nieva Ocampo.

Agradeço igualmente à Fundação para a Ciência e Tecnologia, que me atribuiu um subsídio mensal e o pagamento das propinas, assim como ao Instituto Politécnico de Leiria, que me concedeu dispensa de serviço durante um semestre e a redução de horário para as seis horas lectivas semanais durante os anos de 2006-2007, 2007-2008 e 2008-2009.

Não posso deixar de lembrar os restantes amigos e a família, que tiveram a amabilidade, a compreensão – e decerto a paciência – de me escutar, na minha habitual

necessidade em exprimir oralmente os pensamentos como primeiro terreno para testar a força dos argumentos. A todos, muito obrigado!

O agradecimento é extensivo aos professores com quem tive o privilégio de contactar nas várias escolas por que passei. Cada um, a seu modo, contribuiu para a minha formação, pelo que é de toda a justiça lembrá-los nesta fase do meu percurso académico.

Lembro, por fim, a saudosa presença do Professor Luís Krus, a quem devo a “descoberta da hagiografia” e o sempre estimulante interesse pelos textos medievais.

## **PARTE I**

### **ENQUADRAMENTO**

### 1.1. AS DOMINICANAS DE AVEIRO

Antes de enquadrar teoricamente o problema que dá mote ao presente trabalho importa apresentar a comunidade que produziu os textos que sustentam o argumento da minha tese. Ainda que o objectivo deste estudo não seja de natureza institucional, social ou económica, o conhecimento destas circunstâncias permite compreender o ambiente em que as dominicanas se movem, no período circunscrito sensivelmente entre os anos que antecedem a fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro (1461) e a morte da priora Maria de Ataíde (1525). A análise destas condições assumirá por isso mesmo uma natureza sinóptica atenta, por um lado, à composição da comunidade monástica e, por outro lado, aos seus quadros de inserção na sociedade, aspectos dos quais depende, em boa medida, a avaliação da atmosfera cultural aí vivida.

Do ponto de vista historiográfico, é de toda a justiça recuperar o nome de quem, nos anos 60 do século XX, empreendeu um estudo colossal sobre o mosteiro. Trata-se do jesuíta Domingos Maurício Gomes dos Santos<sup>1</sup>, que desenvolveu um trabalho sustentado em variada e volumosa documentação – que inclusivamente publicou –, abrangendo um arco temporal muito amplo, que foi da sua fundação até à extinção, no século XIX. Independentemente do pendor devocional que o seu texto deixa amiúde transparecer, Gomes dos Santos teve a preocupação de comprovar documentalmente todas as suas conclusões, cruzando as fontes monásticas com as de outros fundos documentais, adoptando uma sequência cronológica preocupada com os aspectos sociais, económicos, institucionais e artísticos, as relações com outros protagonistas – pontifícios, episcopais e régios –, sem esquecer a espiritualidade. Do seu trabalho resultou um verdadeiro monumento, onde podemos encontrar “um pouco de tudo”. Trata-se, no entanto, de um estudo que, pela própria natureza do conhecimento, deverá ser lido à luz do seu tempo. A maior vantagem que ele nos traz é a de inventariar e organizar os materiais num amplo espectro, pelo que se assume como autêntica enciclopédia, indispensável a quem observe

---

<sup>1</sup> *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, 2 vols., Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1963-1967.

de novo aquele cenóbio dominicano. Os eixos da história que apresento de seguida dependem em boa parte do trabalho deste historiador, mas também do resultado da pesquisa que desenvolvi no Arquivo da Universidade de Coimbra, no Museu de Aveiro, na Biblioteca Nacional e na Torre do Tombo, instituições culturais que guardam o fundo monástico conservado. Seleccionarei os assuntos que me parecem capazes de enquadrar os grandes problemas que mobilizo ao longo da tese, cruzando-os e actualizando-os naturalmente com a bibliografia que os investigadores foram, entretanto, produzindo e que nos permitem compreender os factos à luz dos seus contextos.

O conhecimento dos primeiros tempos da história do Mosteiro de Jesus depende, em boa verdade, da mediação de uma mulher que experimentou os eventos e que os narrou numa crónica redigida entre 1513 e 1525<sup>2</sup>. Este e outros códices – de natureza litúrgica e não litúrgica – que integravam a livraria conventual, assim como o cartório monástico<sup>3</sup> – composto por instrumentos de índole eminentemente administrativa e elaborados no âmbito das relações que a comunidade manteve com diversos agentes – constituem o quadro documental actualmente disponível ao historiador.

Ao lermos o texto da cronista que fixou a memória da sua comunidade sobressai um conjunto de percursos individuais de mulheres que em meados do século XV se juntam em Aveiro para adoptar um modo de vida religioso. Os trajectos por elas seguidos permitem apreender um fenómeno que, apesar da singularidade com que a redactora do texto aveirense os apresentou, revela traços não exclusivos da história daquele mosteiro. Vejamos os principais marcadores dos acontecimentos, através da análise de dois casos concretos.

---

<sup>2</sup> Museu de Aveiro, 33/CD, editado por António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*, Ed. Francisco Ferreira Neves, Aveiro, 1939. Doravante denominada *Crónica*. Domingos Maurício Gomes dos Santos viria também a editar a *Crónica*, mas sem os preceitos de ordem filológica usados por Rocha Madahil, optando por sincopar o texto, de acordo com critérios temáticos contemporâneos (*ob. cit.*, vol. II, pp. 173-308 e 329-361). Mais recentemente, Cristina Sobral publicou em linha a segunda parte daquele códice – no âmbito do projecto de investigação do Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, denominado “Corpus Hagiográfico em Português até 1525” – o *Memorial da Princesa Santa Joana* (disponível em <http://filologia.fl.ul.pt/CHP/Bitagap6287.html>). Sobre a datação e autoria daquele texto, cf. *infra*, pp. 210 e ss.

<sup>3</sup> Cf. a lista das fontes manuscritas do Mosteiro de Jesus de Aveiro, cujos núcleos fundamentais se encontram no Museu de Aveiro e no Arquivo da Universidade de Coimbra, em Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. XXI-LIII.

O primeiro deles é protagonizado por Beatriz Leitoa. De origens familiares obscuras – órfã, criada na corte da Infanta D. Isabel, mulher do regente D. Pedro –, casara com Diogo de Ataíde – provavelmente aparentado com o conde da Atouguia – fidalgo do duque de Coimbra e guarda-mor da duquesa. Após o desmantelamento da Casa do infante, na sequência do trágico desfecho de Alfarrobeira (1449), o casal afasta-se da corte para uma quinta que adquirira em Ouca<sup>4</sup>. Em 1453, vêem-se forçados a deslocar-se para uma outra quinta que possuem em Grinde, nas imediações de Leiria. Diogo acaba aí por falecer, deixando a sua mulher viúva com duas filhas menores, Catarina e Maria de Ataíde. Com 27 anos de idade, Beatriz regressa a Ouca e reaproxima-se dos dominicanos do Convento de N.ª S.ª da Misericórdia de Aveiro, de quem já era próximo o casal em vida do marido, o qual tinha inclusivamente tentado ingressar no Convento de S. Domingos de Benfica, em plena fase de noivado. Demonstrando o desejo em adoptar uma forma de vida religiosa, e a conselho de Fr. João de Guimarães, prior dos dominicanos de Aveiro, decide adquirir um terreno junto do seu convento e aí construir umas casas, feição de “oratório ou mosteiro”, onde se recolheria em 1458 com as suas duas filhas e uma senhora idosa<sup>5</sup>.

Neste mesmo ano, uma outra mulher, D. Mécia Pereira, filha do senhor da Feira, perde o marido, Martim Mendes de Berredo, herdando toda a fortuna do embaixador de Afonso V, falecido em missão diplomática por terras de França. Também os dominicanos aparecem junto desta senhora para lhe prestarem apoio emocional e espiritual, dando-lhe a conhecer o recolhimento de Beatriz, ali bem próximo, ao que Mécia manifesta imediata intenção de se lhe juntar. Logo em 1459, encontramos a aristocrata a comprar bens em Aveiro para ampliar e dotar a casa de melhores condições, de modo que pudesse albergar outras mulheres que aí viessem tomar guarida. Mas fá-lo a partir de S.ª Maria da Feira, como que a preparar um ingresso em condições mais “seguras”, uma vez que aí se virá a instalar apenas em 1460, exactamente no ano anterior ao da expedição da bula de fundação do Mosteiro de Jesus pelo papa Pio II<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> No actual concelho de Vagos, a cerca de 20 km de Aveiro. Sobre a exploração desta quinta, veja-se o trabalho de Hermínia Vilar e Maria João Branco, “A quinta de Ouca no património do Mosteiro de Jesus de Aveiro no final do século XV”, in *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, coord. María Isabel Viforcós Marinas e Jesús Paniagua Pérez, Vol. 2, 1993, Universidad de León, León, pp. 687-700.

<sup>5</sup> Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 3-8.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, pp. 9-17.



As bases do projecto estão lançadas. Mas que modo de vida têm estas mulheres em mente? A problemática das origens da comunidade está envolta numa certa incerteza que decerto encontra explicação no facto de não ser ainda dotada de uma feição institucional. O silêncio de que se revestem esses tempos, marcados pela escassez documental, constitui a meu ver um indício da forma de vida que aquelas mulheres adoptam, não estando excluída a possibilidade de elas próprias se encontrarem dominadas por alguma hesitação, motivada por uma certa desconfiança social relativamente a modelos de vivência religiosa femininos considerados demasiado autónomos. Estaremos perante um beatério, um recolhimento, um oratório ou uma beguinaria... Este último é exactamente o termo utilizado pela cronista para narrar as circunstâncias em que o prior do convento dominicano da Misericórdia, o referido Fr. João de Guimarães, numa altura em que se reflecte sobre o destino a dar àquela comunidade, as adverte:

¶ Feytas de anbas as partes [entenda-se, entre os dominicanos e o grupo de mulheres] muitas e afycadas orações e ditas por esta causa missas . Jejūus e vigalias cõ muita Instãcia e devacã pedindo a ajuda graca e cõsselho divinal . foy per elle determinado cõ conselho mõi discreto que mais servico de deus era entõ ao presente e seria pera os tēpos viindoyros e mayormēte pera molheres de nobre geeracõ e nõ de muita Idade como entõce erã e ao depois poderiã vïir . mais certa e segura vida era a de Religiã e ordẽ . que beguinaria na qual muitas vezes costuma cõtecer periigos de Infamia e grãdes erros.<sup>7</sup>

É conhecido o movimento feminino nascido no século XII – e enraizado na região da Flandres, num espaço fortemente urbanizado –, formado por leigas sem regra definida ou verdadeiro fundador – sem enquadramento eclesiástico e votos irreversíveis –, que renunciavam aos bens mundanos, vivendo um ideal evangélico, em castidade. Pequenos grupos de mulheres que habitavam as suas próprias casas, sustentando-se com o fruto do seu trabalho. Rapidamente tenderam a organizar-se em beguinarias, de feição semi-monástica, procurando responder àqueles que as acusavam de heresia<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Crónica*, p. 25.

<sup>8</sup> A bibliografia sobre o fenómeno das beguinarias nos Países Baixos é particularmente extensa. Por todos, veja-se Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, onde o autor procede à análise da origem e evolução do

Mais a Sul, em Itália<sup>9</sup> e na Península Ibérica<sup>10</sup> tardo-medievas, emergiram movimentos semelhantes, situados na órbita das ordens mendicantes e estudados, para o caso português, por João Luís Fontes<sup>11</sup>. Trata-se de mulheres que se unem em torno de projectos de vida comunitária, que vivem do trabalho manual, em pobreza, humildade e castidade, praticando a caridade e a oração. Ao que sabemos, muitos destes grupos de beatas acabariam por evoluir para comunidades dominicanas.

Em Aveiro, estaremos perante um colectivo do mesmo género, mas que rapidamente adopta uma regra monástica, a de S.<sup>to</sup> Agostinho, sob o patrocínio da Ordem dos Pregadores, uma vez que logo em 1461 obtém a bula que autoriza a fundação canónica. De acordo com o documento pontifício<sup>12</sup>, o pedido partira de Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, a quem era dada a possibilidade de instituir uma comunidade de seis mulheres com bens capazes de garantir o seu sustento. Adoptando os mesmos costumes do Mosteiro do

---

movimento beguino, os seus antecedentes na região, a sua natureza liminar, ao mesmo tempo institucional e não formal, assim como as actividades desenvolvidas por essas mulheres semi-leigas ou semi-religiosas, entre a vida activa e a contemplativa, a composição social das suas casas, os seus protectores e as desconfianças de que foram alvo ao longo de toda a sua história.

<sup>9</sup> Cf. Giulia Barone, “Società e religiosità femminile (750-1450)”, in *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 97-99 e Gabriela Zarri, *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1990.

<sup>10</sup> Para os territórios andaluzes e castelhanos, vejam-se os estudos de José Maria Miura Andrades, “Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores”, in *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492. Actas del V Coloquio Internacional de Historia de Andalucía (Córdoba, 27-30 Noviembre 1986)*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1988, pp. 527-535; Idem, “Algunas notas sobre las beatas andaluzas”, in *Las mujeres en el Cristianismo Medieval. Imágenes Teóricas y Cauces de Actuación Religiosa*, ed. Ángela Muñoz Fernández, Asociación Cultural Al-Mudeyna, Madrid, 1991, pp. 139-164; Idem, *Frailas, Monjas y Conventos. Las Órdenes Mendicantes y la Sociedad Sevillana Bajomedieval*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 1998, pp. 231-266 e Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y Santas Neocastellanas: Ambivalencia de la Religión, Correctoras del Poder (ss. XIV-XVII)*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid e Comunidad de Madrid-Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994.

<sup>11</sup> João Luís Inglês Fontes, “A pobre vida no feminino: O caso das Galvoas de Évora”, in *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval: actas do encontro*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 157-178; Idem, “Reclusão, eremitismo e espaço urbano: O exemplo de Lisboa na Idade Média”, in *Lisboa Medieval – Os Rostos da Cidade*, coord. Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes, Livros Horizonte, Lisboa, 2007, pp. 259-277 e também as referências historiográficas que João Luís Fontes apresenta na introdução à tese que defendeu recentemente, *Da «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa: Génesis e Institucionalização de uma Experiência Eremitica (1366-1510)*, tese de doutoramento em História, policopiada, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012, pp. 6-7. Veja-se também o verbete de Maria Filomena Andrade, “Beatas”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. A-C, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 181-183.

<sup>12</sup> Uma cópia setecentista da bula foi publicada por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 363-364. Entretanto, António Gomes da Rocha Madahil encontrou o documento original com o respectivo selo pendente numa colecção privada, em Ílhavo, que transcreveu, fotografou e estudou tanto do ponto de vista externo como interno (“A bula de Pio II, de 16 de Maio de 1461 – Pia Deo et Ecclesiae Desideria”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 130, 1967, pp. 81-92).

Salvador de Lisboa, portanto, dentro do movimento da observância, era dado ao vigário dos observantes o respectivo direito de visitação. Lembremos que também os dominicanos de Aveiro aí se encontravam filiados. Como veremos, o Mosteiro de Jesus virá mesmo a constituir o centro a partir do qual irradiará a reforma das casas femininas em Portugal, entre os finais do séc. XV e as primeiras décadas do XVI<sup>13</sup>.

Obtidas as licenças – pontifícia, régia, episcopal, dos clérigos da vila e da Ordem dos Pregadores<sup>14</sup> – era altura de dar andamento às obras de construção da casa, mesmo à sombra do convento dos frades, os quais assumiriam a cura das suas almas. Era também necessário angariar os fundos capazes de suportar a edificação do conjunto monástico e que garantissem simultaneamente o sustento das freiras. A empresa obteve o envolvimento das duas fundadoras. Ambas viúvas e procedentes de estratos nobiliárquicos, eram detentoras dos proventos indispensáveis às avultadas despesas que o empreendimento exigia. D. Mécia empenhou-se na aquisição de terrenos para assentar o mosteiro e garantir os seus rendimentos<sup>15</sup>, ao mesmo tempo que se mobilizou no sentido de alcançar os privilégios necessários da parte do monarca<sup>16</sup>, o qual acompanhara inclusivamente aquela fundação, estando presente, de acordo com a cronista, tanto no lançamento da primeira pedra da igreja de Jesus (1462)<sup>17</sup> como na cerimónia de profissão de algumas religiosas (1466)<sup>18</sup>. Beatriz Leitoa, para além de trazer para o mosteiro os seus bens, entre os quais se contavam duas quintãs – em Ouca (Aveiro) e em Grinde (Leiria) –, já enquanto responsável pela comunidade adquiriu uma série de bens rústicos na região de Aveiro e Coimbra<sup>19</sup>, assim como casas e chãos destinados à ampliação do conjunto

---

<sup>13</sup> Cf. *infra*, pp. 61-63.

<sup>14</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 16-17.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, pp. 12 e 22. D. Mécia Pereira compra, em 1459, umas casas com seus anexos na Rua Direita, em Aveiro, e uma marinha junto a Sá (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 16, publicado por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 462-464); em 1461 compra duas azenhas no Boco (termo de Sosa) e cinco marinhas no rio de Vagos (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, publicado no *Milenário de Aveiro*, org. A. G. da Rocha Madahil, pp. 224-226). Em 1462, compra uma marinha na Prumaceira, termo de Aveiro (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 18).

<sup>16</sup> Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, p. 23. Em 1462, D. Afonso V autoriza D. Mécia Pereira a adquirir bens de raiz até ao valor de 300 mil reais (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 19, publicado por D. M. Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, p. 505).

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*, vol. I, pp. 17-18.

<sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 30.

<sup>19</sup> Entre 1469 e 1477 adquire um conjunto de bens no termo de Coimbra: 1469, três casais e duas póvoas no Bolho (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 2, doc. 6, publ. *Idem, ibidem*, vol. II, pp. 506-507), em 1476, dois casais em Ventosa (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 13), e em 1477, uma arrota no Bolho (*ibidem*, doc. 22).

monástico, num processo que se prolongaria até aos inícios do século XVI, mas que regista uma intensidade maior na década de 1480, e no qual participam a infanta D. Joana e a filha da fundadora, Maria de Ataíde, enquanto priora<sup>20</sup>.

À data da fundação (1461) eram oito as mulheres recolhidas em Aveiro: Beatriz Leitoa e as suas duas filhas – Catarina e Maria de Ataíde –, Mécia Pereira e duas criadas suas – Inês e Catarina Álvares –, assim como Grácia Álvares, filha de um escudeiro, e Isabel Luís, filha de um frade dominicano<sup>21</sup>. Mécia Pereira, devido à doença mortal de que fora vítima, e estando já acamada, foi a primeira religiosa a professar, em 1464, no mesmo ano em que viria a falecer. A urgência do seu caso justificava uma profissão apressada. A fortuna de que era detentora não dava lugar a delongas e, como sugere a cronista, os seus familiares não deixaram o assunto por mãos alheias<sup>22</sup>. No final daquele ano foi lançado o hábito de noviça a treze mulheres, as quais iniciaram o período de preparação anterior à celebração dos votos definitivos<sup>23</sup>. D. Beatriz era então nomeada regedora da comunidade, vindo a assumir a função de vigária após professar (1466) e o cargo de priora, em 1470.

O pequeno grupo inicial ia crescendo de forma sustentada. Entre 1461 – data da fundação do cenóbio – e 1480 – ano da morte de Beatriz Leitoa – professaram vinte e nove religiosas. Seguiu-se o curto priorado de D. Leonor de Meneses (1480-1482), no qual fizeram votos apenas três. Por fim, no prolongado governo de Maria de Ataíde (1482-1525)

---

<sup>20</sup> Entre 1481 e 1491, o convento adquire um conjunto de cinco casas e onze chãos junto do mosteiro (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 3, docs. 6, 11-12, 17, 23-27; *ibidem*, gav. 4, docs. 1-2, 6, 24-25; Museu de Aveiro, *Manuscritos*, sem cota. Em 1508-1509 o processo de aquisições junto ao mosteiro continua, por meio da compra de uma casa e de um chão (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 5, docs. 16 e 20). Alguns destes documentos foram publicados por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 467-481. A comunidade prosseguiu a política de aquisição de bens rústicos em torno dos referidos pólos de Aveiro e Coimbra, numa lógica ao mesmo tempo de ampliação e concentração: em 1486 adquire um meio casal em Ventosa (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 4, doc. 16), em 1504, um meio casal no Bolho (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 5, doc. 8), em 1510, um meio casal em Sepins e em 1520, um casal em Ventosa (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 5, doc. 14), todos no termo de Coimbra. Em 1512, adquire a quintã de Sanfins (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 26, cx., n.º 344) e em 1515, metade de umas azenhas com suas terras, também em Sanfins (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, gav. 5, doc. 26), no termo de Albergaria.

<sup>21</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 3-14.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, pp. 21-23.

<sup>23</sup> Beatriz Leitoa e as suas duas filhas, Catarina de Ataíde e Maria de Ataíde, Grácia Álvares, Inês Álvares, Catarina Álvares e Isabel Luís. Mas também Isabel Pires, criada da infanta D. Joana; Violante Nunes, filha de um escudeiro de Tentúgal; Guiomar Velha, viúva de um escudeiro, que foi procurador das obras do mosteiro; e sua filha, Beatriz Velha. Por fim, Catarina Rodrigues, criada de D. Teresa Pereira e esta última, irmã da falecida D. Mécia Pereira, que morrera entretanto numa romaria a Guadalupe, não chegando, por isso, a professar. Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 20 e 26.

professaram cinquenta e três religiosas. No total, portanto, foram oitenta e cinco mulheres, sem contar com a vinda, no ano de 1464, de duas irmãs já professoras do Mosteiro do Salvador de Lisboa ou com D. Teresa Pereira – irmã da fundadora, D. Mécia – e a infanta D. Joana, que nunca chegariam a professar<sup>24</sup>.

É justamente a presença desta ilustre habitante que oferece maior surpresa ao observador contemporâneo. O seu caso é marcadamente excepcional, não apenas pelo estatuto principesco de que goza, mas também por estabelecer no mosteiro a sua morada<sup>25</sup>, exercendo a partir dele o seu senhorio<sup>26</sup> e educando inclusivamente aí o seu sobrinho Jorge, filho ilegítimo do rei D. João II<sup>27</sup>. Mantém, para isso, um conjunto de servidores, eclesiásticos<sup>28</sup> e leigos<sup>29</sup>. O seu caso permite questionar o próprio conceito de comunidade monástica. Sem querer simplificar demasiado uma entidade caracterizada pela complexidade, convém sublinhar que só em termos ideais ela constitui um mundo estável e bem delimitado. Para além de manter relações permanentes com o exterior, ela própria está sujeita às transformações que, de fora, se reflectem no seu interior, ao mesmo tempo que exerce influência sobre a sociedade, atraindo vocações e benefícios e agindo na defesa

---

<sup>24</sup> Cf. Apêndice A, a partir da p. 324.

<sup>25</sup> Em 1481, Aires Gomes, escudeiro de D. Afonso V e seu escrivão dos contos nos almoxarifados de Coimbra e Aveiro, com sua mulher, Beatriz Gil, dão quitação à Infanta D. Joana no valor de 250 mil reais para pagamento da sua casa e pomar que possuíam junto do Convento de Jesus e que D. Afonso V lhes tomara em 1472 para instalar a Infanta (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 11), as quais casas a infanta havia doado ao Mosteiro de Jesus, em 1479 (Museu Regional de Aveiro, manuscrito não numerado, publicado em *Colectânea de Documentos Históricos – Milenário de Aveiro*, organização, leitura e revisão de António Gomes da Rocha Madahil, vol. I (1959-1516), Aveiro, Câmara Municipal de Aveiro, 1959, pp. 231-232). A infanta viria a adquirir, em 1489, a Álvaro Fernandes e a sua mulher, Inês Lopes, moradores em Aveiro, um chão que possuíam dentro da cerca do Convento de Jesus, e um outro fora da cerca, onde se encontrava uma nora de tirar água, assim como uma soma de adobes, 20 carros de pedra, uma pedra mármore e a renda da casa em que viveu durante um ano o seu escrivão João Rodrigues (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 4, docs. 1 e 2, transcritos por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 476-477). Estes bens haveriam de integrar a casa monástica. Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 55-56 e vol. II, pp. 4-5.

<sup>26</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 98-101.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, pp. 86-88.

<sup>28</sup> A *Crónica* permite identificar um conjunto de confessores ao serviço da infanta, mesmo já depois de morar em Aveiro (cf. pp. 70-73, 140, 161-162), nomeando, em particular, Diogo Lourenço (pp. 178-179).

<sup>29</sup> A cronista refere o nome do Dr. João Lopes, vedor da fazenda de D. Joana (*Crónica*, pp. 153-154 e 158). Este nome é confirmado por alguns documentos do cartório, como em AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 403-409, de 1497, no qual aparece como cavaleiro e vedor “que foi” da Infanta Joana. Na documentação da prática é também possível encontrar o nome de Fernão Gonçalves, que surge como mordomo e procurador do Mosteiro de Jesus e “almoxarife que foi da Senhora Infante” (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 25), para além de escudeiro e vassalo do rei, e que revela uma actividade bastante intensa (o primeiro registo aparece em AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 10, que contém a respectiva procuração, datada de 1491 e o último, que data de 1519, a propósito de um aforamento, AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 441 v.º-444).

dos seus direitos. É todo um mundo comunicante, integrado num quadro de redes sociais que fundam os alicerces do seu suporte material, humano e simbólico.

O conceito de comunidade não pode, portanto, ser entendido em sentido estrito. Cabe então perguntar que categorias poderão ajudar a defini-lo. Será o critério físico da cerca conventual onde, como sabemos, entravam e viviam elementos supostamente externos, como a infanta e o seu sobrinho? A natureza destes factos é igualmente questionada se invocarmos o critério do estado leigo *versus* religioso ou o da obediência aos documentos orientadores da comunidade, a Regra e as Constituições. Não podendo no âmbito deste trabalho aprofundar o problema – que merece uma investigação na lógica das “religiosidades de fronteira” – permito-me apenas sugerir que o seu estudo deverá contar com múltiplos condicionalismos, a que não são alheios factores de ordem ao mesmo tempo política, socio-económica e mental que se jogam no microcosmo do mosteiro, mas que dependem de estruturas muito mais latas, que não poderão ainda assim compreender-se cabalmente sem ter em conta fenómenos de natureza particular, relacionados com os próprios processos de afirmação da condição feminina, que encontraria no mundo monástico algum grau de autonomia, relativizada pelo controlo de superiores hierárquicos.

Intentemos, no entanto, desenhar um modelo conceptual que permita radiografar a estrutura da comunidade e extrair dela a impressão dos elementos que a constituem. Imaginemos um corpo composto por círculos, a que correspondem grupos humanos dotados de estatutos distintos. O primeiro deles, ao centro, mantém uma natureza tripartida. É formado pelo convento propriamente dito, pelas freiras professoras, cuja acção se manifesta em capítulo, as quais detêm o poder de eleger a priora<sup>30</sup>. Mas também pelas noviças<sup>31</sup> – onde poderemos incluir D. Joana, mantida numa espécie de noviciado permanente – e pela restante população monástica, as criadas – que talvez possam ser identificadas com as irmãs conversas<sup>32</sup> – e as escravas, que ali entravam para servir as suas senhoras, não sendo de excluir a hipótese de estas virem a participar, em algum momento,

---

<sup>30</sup> A. H. da Rocha Madahil, “Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 64, 1950, pp. 307 e 314-316. Doravante citado apenas como *Constituições*.

<sup>31</sup> *Constituições*, pp. 301-302.

<sup>32</sup> *Constituições*, pp. 301: “¶ Conviãra tambem Receber algũas Jrmaãs dentro pera freyras cõuerssas . onde isto parecer cõuenjete : em moderado cõto : segundo que ouuerem mester as outras freyras pera ajudadoras de sseus officios.”

do mesmo estatuto<sup>33</sup>. Este círculo é caracterizado por uma hierarquia rígida e governado em primeira instância pela madre priora, a qual constitui o seu núcleo.

Para lá dele, há que considerar outros círculos situados na sua órbita, distintos entre si não apenas em face do estatuto social dos seus membros – eclesiástico-religioso ou leigo – mas também em função do tipo de relação que mantêm com o convento, colocando-o ora em situação de dependência institucional, ora como beneficiário de dons, enquanto parte de relações contratuais ou ainda como palco dos diferentes cenários a funcionar em simultâneo. A natureza e a intensidade dos vínculos criados dita assim distintos graus de aproximação aos diversos actores sociais com os quais se relaciona.

As *Constituições* das religiosas são aliás bastante elucidativas acerca dos elementos fundamentais do sistema que, do ponto de vista das representações mentais, define em sentido lato a comunidade. A propósito dos sufrágios a que as religiosas estavam obrigadas:

Des a festa de ssã dyonis . ates [sic] ho avento ; as Jrmaãs que sabem letras digam hũa  
Vez ho psalteyro . por anjuersayro dos *frades* E das *freyras* : E as que nam ssabem leer .  
digam qujnmentos pater noster . ¶ Jsto meesmo faca qualquer Jrmaã por a *freyra* . *que*  
*sse finar do sseu conuêto* : E assy se faca por ho *meestre da ordē* . E por ho *prounciall*  
quando sse finarem . ¶ Outro tal se faca por ho *visitador* das Jrmaãs : se fallecer no  
oficio da ujsitacam . ¶ Ho anjuerssayro dos *paes e maaēs* se faca tres dias depois da  
purificacom da bem auenturada Virgem Maria : E ho anjuerssayro dos *bemfeytores e*  
*famjliares* . se faca ho outro dia depoy de ssam dyonys.<sup>34</sup>

Estamos perante um conceito alargado de comunidade que, baseado no vínculo “familiar” – carnal e espiritual –, associa elementos exteriores à cerca do convento, dos

---

<sup>33</sup> Cf. *Crónica*, pp. 257-258, o “Titulo das servidoras . E do tēpo que em este santo Carramento entrarõ a sservir E ajudar as Religiosas deste moesteyro de Jhesu nosso Senhor”. São aí inscritos nove assentos relativos ao período 1464-1520. Trata-se de dez servas, algumas delas negras, doadas ao mosteiro por diversos benfeitores, como D. Henrique de Meneses, irmão da segunda priora, D. Leonor de Meneses; a infanta D. Joana, que ofereceu três; a Condessa da Feira, D. Beatriz de Meneses; a ama da infanta, D. Mécia de Sequeira; o rei D. Manuel, que ofereceu duas meninas; assim como Afonso Galego e António Fernandes de Quadros. Muitas destas servas entraram muitíssimo jovens, com três e cinco anos, outras eram já adolescentes e uma era mesmo “Ja molher e christãa”. A infanta forrou duas delas que manifestaram o desejo de se manterem na clausura. Em 1481, o mestre-geral dos dominicanos autoriza as religiosas a admitir criadas ou servas na clausura (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fl. 522). Uns anos mais tarde, o mosteiro submete uma súplica em Roma a pedir licença para que as criadas possam ser enterradas no claustro (cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 485-486).

<sup>34</sup> *Constituições*, p. 295. O itálico é meu.

quais depende a sua existência e que, por isso, são entendidos enquanto parte integrante da mesma, pelo que não os pode olvidar. Ao contrário daquilo que sucede com as restantes componentes do sistema, não encontrei nas fontes compulsadas a referência a algum indivíduo identificado na qualidade de *familiar*<sup>35</sup>. O facto de as *Constituições* do mosteiro registarem textualmente os sufrágios pelos benfeitores e *familiares* na mesma rubrica permite-me sugerir que tivessem estatutos semelhantes. Num outro ponto, o texto constitucional faz referência aos *familiares*, justapondo-os à denominada “gente da casa”<sup>36</sup>. Aí caberiam os serviços do mosteiro – os quais são inclusivamente privilegiados pelo monarca<sup>37</sup> – homens, mas muito provavelmente também mulheres que, a partir de fora, prestavam quotidianamente os préstimos indispensáveis às habitantes da clausura.

Do lado dos eclesiásticos, é possível distinguir o grupo dos religiosos, que superintende e orienta a comunidade no espiritual. Trata-se dos frades dominicanos do Convento de N.ª S.ª da Misericórdia (situado mesmo junto ao das freiras), os seus capelães e confessores, responsáveis por lhes administrar os sacramentos e a palavra de Deus<sup>38</sup>. É a

---

<sup>35</sup> No âmbito dos seus estudos sobre a ordem de Cister, Luís Miguel Rêpas, “Familiares e *familiaritas* no mosteiro cisterciense de Arouca (séculos XIII e XIV)”, in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 501-515, define-os como leigos que doavam os seus bens ou se entregavam a si mesmos a uma instituição religiosa, que tanto podiam viver na sua própria habitação ou no mosteiro, colocando-se sob a sua obediência e beneficiando dos seus dons espirituais e materiais.

<sup>36</sup> “¶ Jtem acerca da *famjllia* e *gente da casa* . se deue poer grande dilligencja . que se nom Receba perssoa algũa pera serujr E trautar em casa ; saluo creendo firmemente que tema mujto a deus . E que deseia apartar sse de todo pecado : e seer muỹ fiell aa casa . ¶ E ante de todo lhe diguam que se cometer algũa cousa contra cõciencja . ou alguũ outro peccado mortall . ou fezer ou ãcobrir alguũ dano ou perJuzo que seja de notar da casa ; que a Casa lhe nom sera obriguada a a teer mays daly auante : E nom se Receba senom com esta condicam.” (*Constituições*, pp. 313-314). O itálico é meu.

<sup>37</sup> Em 1466, D. Afonso V isenta dos encargos concelhios os caseiros, lavradores, marnoteiros, o procurador, o carreteiro, o pedreiro e o moleiro do Mosteiro de Jesus de Aveiro, privilégio confirmado por D. João II, em 1485 e 1492, por D. Manuel, em 1502, e por D. João III, em 1527. Em 1502, D. Manuel privilegiou igualmente um hortelão, um carreteiro e um almocreve dos encargos do concelho, que D. João III viria a confirmar em 1527. D. Manuel, em 1510, privilegia um carniceiro que fornece carne ao convento, benefício confirmado pelo seu sucessor, em 1527. É provável que alguns daqueles profissionais trabalhassem em propriedades de exploração directa do mosteiro. Em 1471, D. Afonso V concedera já aos servidores do convento – caseiros, amos, mordomos e criados – o privilégio não serem molestados pelas justiças e oficiais régios. Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. I, pp. 90-93 e vol. II, pp. 508-510, 514-515.

<sup>38</sup> A *Crónica* dá notícia de alguns nomes, como Fr. João de Guimarães (pp. 9-15, 25-27, 34-41, 44-45, 47-50, 61-62, 66-67), Fr. Vasco de Guimarães (p. 18), Fr. Estêvão (pp. 38, 40 e 50), Fr. Álvaro (p. 38), Fr. Pero Dias de Évora (pp. 39-41), Fr. Antão de Santa Maria (pp. 33-34, 90, 125-126), Fr. João Dias (pp. 150, 156-158, 163-165, 169, 171-172, 175-176), Fr. Paio de Lira (pp. 150, 156, 163-169). Assim que as primeiras mulheres se recolhem junto do convento dos frades dominicanos, elas manifestam a vontade de serem servidas espiritualmente por eles: “¶ E porque pera seu Recolhymento e apartamento que desejavã e comecavam teer muito streyto . syntiiã destraymêto e desconssollacã as saydas que lhes era necessario fazerẽ pera ouvir missa e divinos officios . determinavã aver licẽca E fazer nas meesmas casas hũa Capella e ordenar e cõprar certa Rẽda aos



eles que, em última instância, ela se submete – nas figuras tutelares do mestre, do provincial e do visitador – e com quem mantém, portanto, relações assíduas. Mas não podemos esquecer a hierarquia católica – o papa e o bispo de Coimbra<sup>39</sup> – de quem depende a sua existência institucional e as demais autorizações canónicas.

Do lado dos leigos, temos de contar com o monarca, que lhe concede privilégios – as excepções à lei aplicada no seu reino –, mas que se assume ao mesmo tempo, como veremos, um dos muitos benfeitores da comunidade, os quais formam um outro círculo fulcral. Unidos, muitos deles, pelo parentesco, fornecem a matéria-prima necessária à existência da mesma – através das próprias religiosas – e dotam-na dos bens materiais que garantem a sua subsistência, na esperança de benefícios espirituais, por intermédio das orações que diariamente ela oferece a Deus.

Mas há que contar ainda com outros actores sociais, que mantêm com a instituição monástica relações contratuais, seja com aqueles com quem troca bens (por via da compra ou da permuta), seja com aqueles com os quais estabelece contratos de exploração das propriedades ou com os que habitam os territórios onde o mosteiro detém direitos senhoriais, em torno das igrejas do seu padroado ou na quintã de Ouca, que constituiu a sua dotação inicial, doada pela própria fundadora Beatriz Leitoa<sup>40</sup>. Não participam eles também da edificação do projecto monástico? É exactamente sobre a colheita dos direitos senhoriais nas paróquias do padroado monástico que colidem outros interesses ou outros “projectos de salvação”. É pela dízima que se manifestam os litigantes, membros de outras ordens religiosas que, neste caso particular, são os comendadores da Ordem de Malta<sup>41</sup>.

---

padres do mosteiro de nossa Senhora seus vizinhos . que cõtinuadamente E pera sêpre lhes dissessem ã ella myssa...” (*Crónica*, p. 24).

<sup>39</sup> Sobre o primeiro, do qual dependeu a bula de fundação, assim como as necessárias autorizações pontifícias para a anexação dos padroados das igrejas doadas ao Mosteiro de Jesus: S. Miguel de Fermelã, com as suas anexas de Angeja e Canelas (1477); S. João de Loure, com a anexa de Frossos (1482) e S.<sup>ta</sup> Eulália de Valmaior (1520). Acerca das relações do mosteiro com os bispos de Coimbra, D. João Galvão e D. Jorge de Almeida, estes intervêm nas necessárias autorizações para a fundação e doação dos padroados das referidas igrejas, assim como na confirmação dos respectivos párcos. Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 83-89. Sobre os padroados das três igrejas doadas, *idem, ibidem*, pp. 98-106.

<sup>40</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 114-137. Nestas páginas, o seu autor aborda os vários séculos de existência da instituição monástica e estrutura a sua análise de acordo com as seguintes categorias: I. Bens imóveis: a) dotes, b) legados e doações, c) compras e escambos; II. Bens móveis, a) doações régias, b) dotes e tenças, c) legadores e doações, d) pensões, rendas, foros e emprasamentos, padrões de juro.

<sup>41</sup> *Idem, ibidem*, vol. I, pp. 129-136.

Voltemos ao primeiro círculo, à comunidade em sentido estrito, e procuremos descrever a sua composição social, aspecto a que as fontes atribuem uma importância compreensível à luz da função que o mosteiro desempenhava do ponto de vista da sociedade que o criara e alimentara. A cronista de Aveiro deixa escapar, em poucas linhas, uma concepção linhagística da instituição monástica, vindo a manifestar-se na distinção com que assinala algumas ilustres moradoras – para além da filha do rei Afonso V –, vinculando-as a destacadas famílias do seu tempo. Obtida a bula de fundação, ao referir-se à escolha de um local adequado à construção já autorizada do mosteiro, a cronista conta:

Começã as sanctas madres ssayr de seu secreto Recolhymento e carramêto de suas pobres e humildes moradas e andando per lugares diverssos darredor da vylla buscavã onde ã mais Remoto e fora de toda cõversacõ humana achariã lugar e spaco de terra desacupado e soo pera edifficar moesteiro humilde e pequeno e nõ curioso nẽ sũptuoso . ãperoo devoto gracioso e ã tudo convinavel e apto pera devacã e cõsollacam das Religiosas . E no qual se podessẽ agasalhar as de sua lynhajẽ e perẽtesco . e as orfãas e desẽparadas que a deus quisessẽ servir e salvar suas almas.<sup>42</sup>

Entre as mulheres que protagonizam esta história – as que fundam a comunidade e as que decidem abraçar a mesma forma de vida – encontramos variadas situações, quando considerados alguns indicadores sociométricos. Apesar da generosidade da documentação, devemos, no entanto, convir que os informes colhidos não resultam de um tipo de registo intencionado e sistemático, pelo que deverão ser lidos enquanto marcadores circunstanciais que, ainda assim, confirmam realidades verificadas um pouco por todo o lado na Europa pré-liberal e que as diversas investigações vêm mostrando. Eles revelam o modo como a sociedade olhava as instituições monásticas, vistas ao mesmo tempo como espaços devotados permanentemente ao Criador, Salvador e Juíz das almas, mas também enquanto redutos de protecção, assistência e colocação, diríamos hoje profissional, da descendência das elites<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Crónica*, p. 26. Aliás como já antes a autora fizera, a propósito dos conselhos dados por Fr. João de Guimarães quanto ao destino a dar à casa que pretendiam edificar: “... pera molheres de noble geeracõ...” (*Crónica*, p. 25).

<sup>43</sup> A bibliografia sobre o assunto é por demasiado vasta, pelo que me limito aqui a lembrar um estudo considerado a este nível fundador, tantas vezes reimpresso, dada a sua abrangência temática, geográfica e cronológica. Trata-se do volumoso trabalho de Eileen Power, *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*,

É possível reconhecer um pequeno grupo de órfãs<sup>44</sup> e de viúvas<sup>45</sup>, assim como um conjunto de onze religiosas que ingressaram muito jovens no convento<sup>46</sup>. Aliás, a entrada de órfãs coincide com boa parte das meninas identificadas. Há aquelas que ingressam atraídas por ligações familiares, as mães com as suas próprias filhas<sup>47</sup>, mas encontramos também irmãs<sup>48</sup>, tias/sobrinhas<sup>49</sup> e primas<sup>50</sup>. Há ainda mulheres que, numa dupla condição de dependência e intimidade – fruto de relações baseadas em convivências duradouras –

---

Biblo and Tannen, s.l., 1922, pp. 1-41. Em Portugal, o estudo dos mosteiros femininos focou-se primordialmente nas questões patrimoniais, mas dispomos já de um conjunto de trabalhos onde os problemas sociais têm ocupado um lugar de relevo. Os reportórios mais actualizados desta bibliografia podem ser encontrados em Herminia Vasconcelos Vilar, “Estruturas e protagonistas religiosos na historiografia medieval portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 21, 2009, pp. 125-151; Idem e Maria de Lurdes Rosa, “The Church and Religious Practices”, in *The Historiography of Medieval Portugal, c. 1950-2010*, dir. José Mattoso, ed. Maria de Lurdes Rosa, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Maria João Branco, Instituto de Estudos Medievais, 2011, pp. 325-330, em Saúl António Gomes, “Bibliografia de história monástica medieval portuguesa: guia temático”, *Revista Mosaico*, vol. 4, n.º 1, 2011, pp. 21-54, e em Maria Filomena Andrade, *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: A ordem de Santa Clara em Portugal (sécs. XIII-XIV)*, tese de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policopiada, Lisboa, 2011, pp. 12-16, disponível em <http://hdl.handle.net/10362/6119>.

<sup>44</sup> Grácia Álvares [5], Catarina Álvares [15], provavelmente as irmãs Margarida [16] e Catarina Pinheira [17] com a sua prima Inês Eanes [18], assim como Mécia [75] e Maria Jusarte [81]. Os números colocados entre parêntesis rectos correspondem à ordem de entrada das religiosas no Apêndice A: As dominicanas de Aveiro (1461-1525) – Fichas Individuais.

<sup>45</sup> Desde logo, as fundadoras – Beatriz Leitoa [1] e Mécia Pereira [2] –, Guiomar Velha [11], Leonor Álvares [23], Maria Afonso [35], D. Leonor de Berredo [41] e Leonor Vaz [59].

<sup>46</sup> As filhas da fundadora Beatriz Leitoa, Maria [4] e Catarina de Ataíde [3], entraram no recolhimento de Aveiro, respectivamente com dez e catorze anos de idade. Há um grupo identificado pelas fontes como tendo entrado ainda “moças”, a saber: Grácia Álvares [5], Beatriz Velha [10], Catarina Álvares [15] e uma “menina noviça”, cujo nome não é identificado e que falecera antes de professar [88]. As sobrinhas de Fr. João de Guimarães, Catarina Pinheira [17] Margarida Pinheira [16] e Inês Eanes [18], entraram respectivamente com três, seis e dez anos de idade. Isabel Luís [9] contava com 9 anos e a sobrinha da fundadora, D. Mécia Pereira (II) [32], tinha treze ou catorze anos. Para além destas, a cronista oferece informação sobre duas irmãs professoras que vieram do Mosteiro do Salvador de Lisboa, Inês Eanes (I) [13] e Maria Rafael [14], as quais foram lá criadas desde meninas.

<sup>47</sup> Como são os casos de Beatriz Leitoa [1], que ingressa com as filhas Catarina e Maria de Ataíde [3 e 4] e de Guiomar Velha [11] com a sua filha Beatriz Velha [10].

<sup>48</sup> D. Mécia Pereira e D. Teresa Pereira [2 e 89] Catarina e Maria de Ataíde [3 e 4]; Margarida e Catarina Pinheira [16 e 17]; D. Maria de Meneses e D. Isabel de Castro [54 e 55].

<sup>49</sup> D. Mécia Pereira I [2] era tia de D. Mécia Pereira II [32]. D. Cecília de Meneses [62] era neta paterna de D. Leonor de Berredo, sobrinha-neta paterna de D. Mécia Pereira (I) [2] e sobrinha paterna de D. Mécia Pereira II [32], por via materna, D. Cecília era sobrinha de D. Maria de Meneses [54] e de D. Isabel de Castro [55]. D. Leonor de Ataíde [65] é sobrinha-bisneta de D. Clara da Silva [27], sobrinha neta de D. Catarina da Silva [33] e sobrinha de D. Joana da Silva [44]. D. Beatriz de Noronha (II) [77] era sobrinha de D. Maria de Meneses [54] e de D. Isabel de Castro [55].

<sup>50</sup> As irmãs Margarida e Catarina Pinheira eram primas de Inês Eanes (I) [respectivamente, 16, 17 e 18]. D. Beatriz de Noronha (I) [39] era prima de D. Joana da Silva [44]. D. Beatriz de Noronha (II) [77] é prima de D. Cecília de Meneses [62]. A infanta D. Joana [90] é prima de D. Leonor de Meneses [25].

acompanham as suas senhoras enquanto criadas<sup>51</sup>. Embora a proveniência geográfica não constitua, face à natureza das fontes e ao modo como alguns grupos se relacionam com o espaço – nomeadamente aqueles que gozam de estatuto nobiliárquico – um indicador muito seguro, as religiosas estão ligadas a famílias cuja incidência territorial se inscreve fundamentalmente na região de Entre Douro e Tejo, com maior concentração nas áreas polarizadas em torno da vila de Aveiro e da cidade de Coimbra<sup>52</sup>. Se associarmos este critério ao da pertença social revela-se a dimensão nacional do Mosteiro de Jesus de Aveiro, que atrai camadas estamentais superiores, resultado daquilo que poderíamos denominar os “factores sociais de acumulação do elemento humano e material”, atraídos no âmbito dos círculos de proximidade.

A análise da origem social<sup>53</sup> das religiosas depende naturalmente do conhecimento da sua inserção familiar, embora o modo como são tratadas na documentação e o uso que fazem de determinados apelidos nos ajudem a confirmar posições e a colocar hipóteses. Ainda que estejamos perante uma instituição que aderiu desde início à observância, as dominicanas de Aveiro não anularam os laços que as ligavam ao mundo do qual procediam. Elas afirmavam a sua vinculação às linhagens através de dois componentes distintivos: o apelido, elemento simbólico de pertença a uma parentela, e o tratamento enquanto “donas”<sup>54</sup>.

A análise destes atributos permitiu situar socialmente mais de metade das noventa dominicanas que viveram em Aveiro no período 1461-1525<sup>55</sup>. A aristocracia ocupa aí a parte

---

<sup>51</sup> D. Mécia Pereira (I) [2] entra com as criadas Inês e Catarina Álvares [8 e 15] e a sua irmã, D. Teresa Pereira, entra com Catarina Rodrigues [12]. A infanta D. Joana [90] entra com Paula Dias [45] e Agostinha Fernandes [46].

<sup>52</sup> Passando, no sentido Norte-Sul, pela vila da Feira, Tondela, Vagos, Cantanhede, Tentúgal, Penela, Miranda do Corvo, Pedrógão Grande, Leiria, Abrantes, Santarém e Lisboa.

<sup>53</sup> Dois bons modelos de análise sociológica, para o período em que se insere o meu trabalho, são encontrados nos estudos de Miguel Jasmins Rodrigues, *Organização dos Poderes e Estrutura Social. A Ilha da Madeira: 1460-1521*, Patrimonia, Cascais, 1996 e de Maria de Lurdes Rosa, “Cultura jurídica e poder social. A estruturação linhagística da nobreza portuguesa pela manipulação dos impedimentos canónicos de parentesco (1455-1520)”, *Revista de História das Ideias*, vol. 19, 1997, pp. 229-308.

<sup>54</sup> Vejam-se as considerações metodológicas na análise social das dominicanas de Toledo elaboradas por José Luis Barrios Sotos, *Santo Domingo El Real y Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos e Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1997, pp. 37-59. Sobre a problemática da composição dos nomes na Idade Média portuguesa, veja-se a síntese de Iria Gonçalves, “O nome”, in *História da Vida Privada em Portugal*, dir. José Mattoso, vol. I, *A Idade Média*, coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2010, pp. 198-225.

<sup>55</sup> Foi possível situar parentalmente quarenta e sete religiosas (52%). Mas se acrescentarmos as que, apesar de não lhes conhecermos a família directa, se intitulam de “donas”, apuramos mais dez (63%). Se tivermos ainda

de leão. Mais de metade das religiosas identificadas provêm de círculos nobiliárquicos e a esmagadora maioria destas últimas procedem dos estratos mais elevados da nobreza da época. Cerca de metade das religiosas reconhecidas (44%)<sup>56</sup> são assinaladas como “donas”, o que reforça a sua pertença à mais alta nobreza<sup>57</sup>.

**Tabela I**  
**Apelidos das religiosas identificadas como “Donas”**

| Apelido      | Número de religiosas |
|--------------|----------------------|
| Silvas       | 5                    |
| Sousas       | 4                    |
| Castros      | 4                    |
| Meneses      | 3                    |
| Pereiras     | 3                    |
| Noronhas     | 2                    |
| Ataíde       | 1                    |
| Berredo      | 1                    |
| Henriques    | 1                    |
| Silveira     | 1                    |
| <b>Total</b> | <b>25</b>            |

Destaca-se desde logo o peso que as Silvas ocupam neste conjunto, seguidas das Sousas e Castros, Meneses e Pereiras. Só por si, o apelido não tem, no entanto, a capacidade de esclarecer inteiramente a estrutura social. Será, portanto, necessário proceder a uma análise casuística para apurarmos o seu parentesco concreto e, através dele, concluirmos como muitas religiosas mantêm relações de familiaridade bastante próximas, ainda que, por vezes, apresentem apelidos distintos.

O ingresso da filha do monarca, D. Joana, no cenóbio, em 1472, terá decerto constituído um poderoso factor de atracção das linhagens portuguesas da época, que terão

---

em conta os apelidos daquelas a que não foi possível atribuir parentela, vemos ampliar o seu número, neste caso pela sua provável origem nobiliárquica: Albuquerque [48], Barros [42 e 49], Cunha [85], Fonseca [64], Góis [36], Sá [78] e possivelmente Henriques [29]. A confirmar-se esta última hipótese, apuraríamos um total de sessenta e cinco religiosas (72%) posicionadas do ponto de vista social. A minha análise contará, no entanto, com as cinquenta e sete irmãs, cujos dados permitem maiores certezas.

<sup>56</sup> Embora representem, face ao total das dominicanas no período em estudo, apenas 29%.

<sup>57</sup> Cf. Tabela I.

reproduzido os mesmos comportamentos de aproximação à coroa por parte da aristocracia em busca de reconhecimento e manutenção do seu domínio social e económico. Essa terá sido uma boa razão para que as filhas da nobreza titulada<sup>58</sup> procurassem uma casa religiosa situada num lugar marcado pelo seu afastamento dos centros nevrálgicos do reino<sup>59</sup>. Mas se atendermos às estratégias matrimoniais das altas instâncias da aristocracia, somadas à busca de amparo por parte de jovens e viúvas, antevemos, por um lado, a criação de largas descendências agregadas por proximidade familiar e, por outro lado, a formação de verdadeiros clãs no interior dos mosteiros.

Em Aveiro, distinguem-se representantes de importantes linhagens detentoras dos principais títulos atribuídos ao tempo pelos monarcas. Trata-se das Pereiras, das Silvas, das Meneses, das Castros e das Sousas, muitas delas aparentadas entre si. No primeiro grupo – o das **Pereiras** – surge à cabeça D. Mécia Pereira (I) [2], filha do senhor da Feira, Fernão Pereira, e de D. Isabel de Albuquerque. Este núcleo familiar viria a atrair outras mulheres a Aveiro, como a própria cunhada da fundadora, D. Leonor Pereira de Berredo [41] – viúva do 1.º conde da Feira, D. Rui Pereira –, e a sua irmã, D. Teresa Pereira [89], nascida do segundo casamento de Fernão Pereira com D. Maria de Berredo. Há que contar ainda com duas sobrinhas de D. Mécia Pereira (I) [2]: D. Mécia Pereira (II) [32] e D. Cecília de Meneses [62]. A primeira será filha ilegítima de Fernão Pereira<sup>60</sup>, a segunda é neta da referida D. Leonor Pereira de Berredo [41], filha do 2.º conde da Feira, D. Diogo Pereira, e de D. Brites de

---

<sup>58</sup> Sobre a evolução da nobreza titulada neste período, veja-se o estudo de Luís Filipe Oliveira e Miguel Jasmins Rodrigues, “Um processo de reestruturação do domínio social da nobreza. A titulação na 2.ª dinastia”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 22, 1988, pp. 77-114.

<sup>59</sup> Sobre Aveiro e a sua região na Idade Média, vejam-se os trabalhos de Maria João V. Branco, *Aveiro Medieval*, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 1991, Idem, *Esgueira: A vida de uma aldeia no século XV*, Patrimonia, Redondo, 1994; Maria Rosário da Costa Bastos, *O Baixo Vouga em Tempos Medievos: Do preâmbulo da Monarquia aos Finais do Reinado de D. Dinis*, tese de doutoramento em Ciências Humanas e Sociais, policopiada, apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 2006 e Saúl António Gomes, “Aveiro nos Alvores de Quinhentos – Breves considerações”, in *História de Aveiro. Sínteses e Perspectivas*, coord. Delfim Bismarck Ferreira e Amaro Neves, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 2009, pp. 91-95 e Idem, “Aveiro ao tempo do infante D. Pedro e da princesa Santa Joana”, in *Aveirenses Ilustres. Livro de Actas*, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 2009, pp. 36-54.

<sup>60</sup> A cronista de Aveiro diz que é filha de Fernão Pereira e de Beatriz Pereira. Enquanto filha de Fernão Pereira, D. Mécia Pereira (II) não consta dos nobiliários, eventualmente por ser ilegítima. Mas aparece a referência a uma Mécia Pereira, filha ilegítima de D. Rui Pereira, 1.º conde da Feira, irmão de Mécia Pereira (I), que fora casada com Martinho Mendes, sem descendência. Muito provavelmente será esta, a qual terá ingressado no mosteiro depois de enviuar.

Noronha. De uma assentada só, a casa da Feira contribuiu com cinco mulheres para sustentar a população do Mosteiro de Jesus<sup>61</sup>.

No grupo das **Silvas**, destaca-se Clara da Silva [27], filha de Pero Gonçalves Malafaia – vedor da Fazenda de D. João I e seu embaixador em várias missões diplomáticas a Castela, vindo mesmo a integrar o Conselho de D. Duarte<sup>62</sup> – e de D. Isabel Gomes da Silva, filha do 1.º senhor de Vagos e alferes-mor de D. João I, João Gomes da Silva<sup>63</sup>. Esta religiosa (Clara da Silva [27]) teve no mosteiro outras familiares por via da sua irmã D. Brites da Silva: uma sobrinha e duas sobrinhas-netas. A primeira, D. Catarina da Silva [33], filha do 1.º conde de Abrantes, D. Lopo de Almeida e da referida D. Brites<sup>64</sup>, irmã de importantes figuras do reino, entre outros, D. Francisco de Almeida, 1.º vice-rei da Índia ou D. Jorge de Almeida, bispo-conde de Coimbra. Por sua vez, D. Catarina da Silva [33] teve duas sobrinhas no mosteiro, D. Beatriz de Noronha [39] e D. Joana da Silva [44]. A primeira, filha do 2.º conde de Abrantes, D. João de Almeida, e de D. Inês de Noronha; a segunda, filha do 1.º conde de Penela, D. Afonso de Vasconcelos, e da irmã de D. Catarina da Silva [33], D. Isabel da Silva, sendo, portanto, primas-direitas. D. Joana da Silva [44] era, por sua vez, tia da também dominicana D. Leonor de Ataíde [65], por via paterna, a qual era filha de D. João de Vasconcelos e Meneses, 2.º conde de Penela, e de D. Maria de Ataíde. Num período bastante curto (1472-1525), os Silvas acabaram por ter em Aveiro quatro gerações de religiosas.

As **Meneses** estão representadas por D. Leonor de Meneses [25], filha do bastardo de D. Pedro de Meneses, capitão de Ceuta, D. Duarte de Meneses – alferes-mor do rei Afonso V, 2.º conde de Viana do Minho e 1.º capitão de Alcácer-Ceguer – e de D. Isabel de Castro<sup>65</sup>. Já entre as **Castros**, surgem-nos D. Maria de Meneses [54] e D. Isabel de Castro [55], filhas de D. João de Noronha, *o Dentes* – e netas de D. Fernando de Noronha, 2.º conde de Vila Real – e de D. Joana de Castro, senhora de Cascais e Monsanto<sup>66</sup>. Estas duas religiosas eram, por via materna, tias da já referida D. Cecília de Meneses [62], mas também

---

<sup>61</sup> Sobre os Pereiras da Feira, veja-se Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1996, pp. 309-316. A importância que esta família adquire junto da corte ao longo dos séculos XIV e XV é atestada por Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal nos Finais da Idade Média*, Difel, Linda-a-Velha, 1995, pp. 76-79.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*, p. 133.

<sup>63</sup> Cf. Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. II, pp. 46 e ss.

<sup>64</sup> Sobre este casal e a sua importante descendência, Idem, *ibidem*, pp. 351-354.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 130 e Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal...*, p. 70.

<sup>66</sup> Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, vol. II, p. 88.

tias de D. Beatriz de Noronha (II) [77], filha de Henrique de Noronha, comendador-mor da Ordem de Santiago, e de D. Guiomar de Castro, pelo que estas últimas duas religiosas eram primas-direitas. Como vemos, as estratégias matrimoniais das linhagens resultam em parentescos bastante frequentes entre religiosas que habitam o mesmo mosteiro, como sucede com as Pereiras e as Castros, característica reforçada pelo apoio que as familiares garantem entre si.

D. Violante de Sousa [38] é a única representante identificada da linhagem dos **Sousas**. Era filha de Rui de Sousa, senhor de Sagres e Beringel, e de D. Branca de Vilhena. O pai de D. Violante de Sousa desempenhou vários cargos na administração central: foi meirinho-mor e almotacé de D. João II, para além de embaixador a Castela e Inglaterra<sup>67</sup>.

Há, ainda assim, um conjunto de dez religiosas em relação às quais não foi possível confirmar quaisquer parentes, mas que a distinção como “donas” – cujo uso parece ter sido, aliás, bastante criterioso por parte de quem foi registando os assentos no *Livro das Profissões* e no *Necrológio* – autoriza uma nota, porque me parece que elas terão, em razão dos seus apelidos, alguma relação com as religiosas anteriores: são os casos de D. Violante da Silva [40], D. Margarida da Silva [43], D. Guiomar da Silva [58], D. Francisca de Castro [50], D. Margarida de Castro [74], D. Margarida de Sousa [53], D. Antónia de Sousa [61], D. Catarina de Sousa [76], D. Teresa Henriques [51] e D. Joana da Silveira [86].

Não tão segura é a identificação social de outras mulheres, embora me pareça que estas devam ser posicionadas igualmente em estratos nobiliárquicos, ainda que mais baixos. Aí cabe o grupo das Ataíde, Catarina [3] e Maria de Ataíde [4], filhas da fundadora Beatriz Leitoa [1] e de Diogo de Ataíde. Apesar das suas origens obscuras, os pais destas duas religiosas são ambos procedentes da corte do regente D. Pedro. Isabel Pires [7] foi também criada em ambiente cortesão, no paço da infanta D. Joana, assim como Catarina de Mesa [72], criada de D. Joana, a Excelente Senhora, que viria a receber inclusivamente uma tença do rei D. João III. Isabel Sodr  [60] – filha do cavaleiro Duarte Sodr , comendador da Ordem de Cristo e vedor da Fazenda –, Marta de Magalhães [71] – filha de Fernão Lourenço, um alto funcionário régio – e Joana Henriques [70] – filha do senhor da quintã de

---

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*, vol. I, pp. 213 e ss. Veja-se igualmente e Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal...*, pp. 65-67.



Molelos, o escudeiro Henrique Esteves da Veiga, e de Maria Nunes, neta de Gil Homem, cavaleiro do rei, e de Catarina Lopes de Azurara – farão todas parte de uma média nobreza.

Surgem igualmente referências a filhas de escudeiros, os quais são mais difíceis de situar socialmente. É muito provável que estejamos perante uma pequena nobreza, eventualmente algumas delas filhas de membros do povo em processo de ascensão, por via do desempenho de cargos na administração local e senhorial. Cabem neste grupo dez religiosas: Grácia Álvares [5], Violante Nunes [6], Guiomar e Beatriz Velha, mãe e filha [11 e 10], Isabel Gomes [24], Mécia Botelha [26], Maria Afonso [35], Cecília Álvares [37], Filipa Botelha [63] e Guiomar Ferreira [79]. É ainda possível identificar duas religiosas viúvas de mercadores – Leonor Álvares [23] e Leonor Vaz [59] –, assim como seis freiras aparentadas com membros do clero: Isabel Luís [9], as irmãs Margarida e Catarina Pinheira [16 e 17], com a sua prima Inês Eanes (II) [18], Guiomar Fernandes [52] e Mécia Jusarte [75].

A procedência deste amplo conjunto de mulheres permite avaliar da quantidade e qualidade dos bens que elas aduzem ao património monástico, seja por via directa, seja por intermédio dos benfeitores que, em boa medida, se relacionam com elas. Para além da compra de bens fundiários, a comunidade beneficiou de um grupo de doações em vida e de legados transmitidos por testamento. A documentação disponível permite, no entanto, supor que foram as religiosas com os seus familiares os responsáveis pela parte mais significativa dos ingressos. Estes chegaram tanto por intermédio de dotações, que decerto dissimulariam dotes, tradicionalmente reprovados, mas indispensáveis à subsistência da comunidade, por meio de heranças a que as religiosas tinham direito, de tenças anuais e mesmo de esmolos.

Independentemente dos modos de aquisição, o mosteiro pôde contar com um domínio constituído por bens imóveis, urbanos e rústicos, mas também por direitos de natureza senhorial. Entre os primeiros surgem-nos as casas e alguns tipos de unidades de produção, como as quintãs e os casais, mas também parcelário agrícola, como terras, chãos, marinhas, vinhas, olivais e terras de pão, para além de estruturas de transformação, moinhos e azenhas. Entre os segundos, cabem os direitos exercidos sobre os habitantes e trabalhadores da quintã de Ouca, assim como sobre os paroquianos das igrejas de S. Miguel de Fermelã, S. João de Loure e S.<sup>ta</sup> Eulália de Valmaior, como as sanjoaneiras e a dízima.

Esses bens localizavam-se nas áreas de influência da vila de Aveiro (Ouça, Sosa, Ílhavo, Sá, Loure, Aradas, Fermelã, Requeixo, Ventosa de Angeja, Frossos e Albergaria) e da cidade de Coimbra (Eiras, Bolho, Ventosa da Mealhada, Sepins, Sebal, Miranda do Corvo), com alguns bens mais afastados, na área de Penalva do Castelo, Vila Pouca (Felgueiras) e Barrosas (Vizela)<sup>68</sup>.

A leitura das fichas individuais das religiosas e dos benfeitores do mosteiro, revela um enorme conjunto de bens móveis, constituídos por numerário e uma multiplicidade de objectos de elevado valor. Estes são essencialmente de três tipos: vestes e tecidos, metais e pedras preciosos, pinturas e esculturas. Todos eles destinados ao culto. Trata-se de tecidos de importação (chamelotes, sedas, cetins, damascos, brocados, veludos e sarjas), destinados fundamentalmente a paramentaria e a toalhas de altar, mas também tapeçarias para forrar paredes. Prata, ouro, jóias e pedras preciosas, cruzes, cálices, castiçais, galhetas, custódias, até um porta-paz, cofres, caixas, relicários, por vezes já completos, outras vezes feitos de novo ou aplicados sobre objectos já existentes no convento. Por fim, uma plêiade de pinturas em tábua e retábulos, para além de vultos de variadas representações. Bens de que a clausura necessitava e para os quais contribuía as redes sociais de que participavam as dominicanas.

Aliás, os referidos apêndices mostram claramente como a sociologia dos benfeitores reflecte a das religiosas. Se Aveiro recebera tão afamadas senhoras, era natural que os seus parentes participassem na manutenção das mesmas. Aí encontramos os monarcas e o seu círculo familiar, de Afonso V [X] a D. João III [XXXVII], as suas mulheres, D. Joana, a Excelente Senhora [XXI], e a rainha D. Leonor [XV]. D. Jorge [XI], bastardo de D. João II, a sua mãe, D. Ana de Mendonça [XXII], e a sua mulher, D. Brites de Vilhena [XII]. Mas também nos deparamos com um significativo grupo de nobres de título, como D. Maria Freire de Andrade [XIII], mulher de D. Fernando de Meneses, 2.º marquês de Vila Real; D. Henrique de Meneses [XVIII], 1.º conde de Loulé, e o seu irmão D. João de Meneses [XIX], 1.º conde de Tarouca. D. Afonso de Bragança [XXIII], 1.º conde de Faro, a condessa da Feira, D. Beatriz de Meneses [XXV]. António Fernandes de Quadros [XXIX], senhor de Tavarede e D.

---

<sup>68</sup> Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, vol. II, pp. 114-137. Cf. *infra*, os apêndices A e B, respectivamente, pp. 324 e 367.

Margarida Fogaça [XXX], senhora de Sagres e Niza; D. João de Albuquerque e D. Helena Pereira [I], senhores de Angeja e Esgueira.

Por entre um grupo de gente anónima, provavelmente pequenos proprietários locais, destacam-se os membros do alto clero, na pessoa de D. João Galvão [III], bispo de Coimbra, e de D. João de Azevedo [XVI], bispo do Porto. Importantes figuras da Ordem de S. Domingos, como Fr. João de Braga [XXIV] ou Fr. Álvaro da Mota [XX]. Mas também Francisco Jusarte [XXVII], clérigo e embaixador junto da Santa Sé. É possível encontrar gente ligada ao funcionalismo régio, como D. Catarina de Ataíde [XXXI], mulher de Cristóvão Correia, vedor das rainhas D. Maria e D. Catarina de Áustria; ou Rui Gomes da Grã [XXVI], governador de D. Joana, a Excelente Senhora; e cortesãos, como Mécia de Sequeira [XXXV], ama da infanta D. Joana, João de Freitas [XXXIV], seu escudeiro; sem esquecer os servidores do próprio mosteiro, como Álvaro Vaz [VI], seu procurador<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Comparem-se estes dados com as investigações mais recentes sobre comunidades monásticas femininas em Castela, entre as quais se contam importantes casas dominicanas, desenvolvidos por Rita Ríos de la Llave, *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2007 e de Elizabeth A. Leffeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Ashgate, Aldershot, 2005. No Reino Unido, as últimas décadas assistiram a uma nova incursão no estudo dos mosteiros, preocupados em perceber tanto questões de organização interna como as suas relações com exterior, focados agora em cronologias tardo-medievais: Marilyn Oliva, *The Convent and the Community in Late Medieval England: Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Boydell, Woodbridge, 1998; James G. Clark (ed.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Boydell, Woodbridge, 2002; Valerie G. Spear, *Leadership in Medieval English Nunneries*, Boydell, Woodbridge, 2005; Karen Stöber, *Late Medieval Monasteries and their Patrons: England and Wales, c. 1300-1540*, Boydell, Woodbridge, 2007; Janet Burton e Karen Stöber (ed.), *Monasteries and Society in the British Isles in the Later Middle Ages*, Boydell, Woodbridge, 2008. Para as regiões de língua alemã, vejam-se os artigos de síntese reunidos por Jeffrey F. Hamburger e Susan Marti (eds.), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2008.

## 1.2. MEMÓRIA E IDENTIDADE DE UMA COMUNIDADE TEXTUAL

Os conceitos de *memória* e *identidade* têm invadido as ciências sociais e humanas. A vulgarização que os dois termos tem conhecido em todos os quadrantes da vida social levou mesmo alguns críticos a falar de uma verdadeira “explosão”, por vezes mesmo “nauseante”, do problema. As razões de tal interesse têm sido encontradas nas profundas transformações verificadas no âmbito da denominada era pós-moderna, sensivelmente a partir dos anos 1970, marcada pela globalização, por processos de compressão dos condicionalismos espacio-temporais e pela percepção generalizada de uma rápida metamorfose das culturas à escala global. A mobilização e afirmação das identidades por intermédio de uma multiplicidade de suportes, nos quais a memória ocupa um lugar fundamental, têm sido compreendidas como respostas à sensação de “perda de identidade” e de “amnésia social” que aqueles fenómenos terão provocado. Os processos de patrimonialização que se vão activando um pouco por todo o lado constituem provavelmente o melhor exemplo da necessidade de afirmação das colectividades humanas na esfera local, mas projectadas a uma escala que procura ultrapassar as fronteiras nacionais, pelo menos quando os processos de construção das nações se encontram já relativamente estabilizados<sup>1</sup>.

O conceito de *identidade* é dotado de uma enorme complexidade. Ele pode assumir dimensões variadas, que vão do individual ao colectivo, do social ao cultural, que se cruzam numa teia cuja compartimentação poderá apenas ser concebida no quadro do discurso. O modo como a identidade foi sendo compreendida no seio das ciências sociais reflecte o reconhecimento da dificuldade com que o objecto se apresenta ao observador e a assunção

---

<sup>1</sup> Pelo que se depreende daquilo que fica dito, a bibliografia sobre estas problemáticas é muitíssimo extensa. Algumas boas reflexões sobre as consequências da globalização ao nível das sociedades contemporâneas podem ser encontradas em David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge e Oxford, 1989; Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, 4.ª ed., Celta, Oeiras, 2002; e John Tomlinson, *Globalization and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1999. Entre nós, Elsa Peralta e Marta Anico (org.), *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*, Celta, Oeiras, 2006 e Idem (eds.), *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World*, Routledge, Abingdon, 2009.

recente de que ela não poderá ser percebida enquanto coisa em si, mas na sua natureza procedimental.

Denys Cuche<sup>2</sup> distingue três grandes paradigmas de entendimento da identidade. Uma concepção objectivista, que a concebe como uma segunda natureza, um dado adquirido por herança e à qual os indivíduos não podem escapar. As origens – biológicas, sociais ou culturais – constituem o fundamento da identidade, definindo-a de modo estável e definitivo. Nesta aceção, o papel do investigador será o de identificar os atributos que servem de suporte à identidade de um indivíduo ou grupo, definindo a partir deles a sua essência. Em reacção a esta concepção, o paradigma subjectivista sustenta que a identidade não pode ser reduzida à sua dimensão atributiva, uma vez que ela não é recebida de uma vez por todas. A identidade não é mais que um sentimento de pertença ou a identificação com uma colectividade mais ou menos imaginária. Neste sentido, ela é variável e efémera, pois depende de uma escolha individual.

A concepção relacional e situacional acaba por superar os impasses que aqueles dois entendimentos opostos revelam. É que se, por um lado, as abordagens objectivistas não permitem compreender os fenómenos de multiculturalidade ou de mestiçagem cultural, assim como aqueles contextos em que certas identidades são afirmadas e aqueles outros em que essas mesmas identidades são recalcadas; por outro lado, apesar de reconhecer o carácter variável da identidade defendido pelas posições subjectivistas, não lhe nega uma relativa estabilidade. Ainda que a encare como construção social, ela não pode ser vista como meramente ilusória, uma vez que é dotada de eficácia social; as representações identitárias produzem efeitos sociais reais.

A identidade deve, por isso, ser entendida no quadro do contexto relacional que os indivíduos e os grupos mantêm entre si<sup>3</sup>. Porque a diferença identitária não é consequência directa da diferença cultural; porque a cultura, por si só, não produz identidade, esta tem de resultar das interacções, dos processos de categorização e de diferenciação que

---

<sup>2</sup> Denys Cuche, *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, 3.ª ed., Fim de Século, Lisboa, 2006, pp. 135-153.

<sup>3</sup> Alex Mucchielli, posicionando-se num paradigma subjectivista, define a identidade como “un ensemble de significations (variables selon les acteurs d’une situation) apposées par des acteurs sur une réalité physique et subjective, plus ou moins floue, de leurs mondes vécus, ensemble construit par un autre acteur. C’est donc un sens perçu donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d’autres acteurs.” Cf. Alex Mucchielli, *L’Identité*, 7.ª ed., Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 12.

indivíduos e colectividades mobilizam no contexto das relações que estabelecem com aqueles com quem procuram aproximar-se ou diferenciar-se. Neste sentido, para apreender a identidade, o investigador não deve procurar inventariar os traços distintivos das culturas, mas antes localizar, de entre um conjunto possível de elementos, aqueles que os grupos utilizam para afirmarem e manterem uma distinção cultural<sup>4</sup>. Neste entendimento, a identidade constrói-se e reconstrói-se constantemente no quadro das trocas sociais, trocas essencialmente simbólicas, através daquilo a que os estudiosos têm chamado *estratégias identitárias*<sup>5</sup>. Seria, por isso, preferível usar o termo *identificação*, que remete para uma acção mais ou menos consciente, do que recorrer ao vocábulo *identidade*, que subentende um conceito muito mais substancialista, herdado e estável do fenómeno.

Há que sublinhar ainda, com Pierre Bourdieu<sup>6</sup>, que a identidade traduz relações de dominação. Nem todos os grupos têm o mesmo poder de identificação. Este depende da posição que ocupam no sistema de relações sociais, pelo que apenas aqueles que dispõem da autoridade legítima, conferida pelo poder, podem impor as suas próprias definições de si e dos outros. A identidade é simultaneamente inclusão e exclusão, na medida em que procura arrumar os indivíduos segundo modalidades que decorrem do estabelecimento de fronteiras.

As estratégias identitárias fazem, por sua vez, uso de *referentes identitários*, os quais constituem os critérios de uma grelha de análise a que os actores sociais recorrem para definir as identidades. A lista das categorias possíveis é, para Alex Mucchieli, muitíssimo extensa e variável, mas o autor sintetiza-as em cinco grupos: referentes ecológicos e ambientais, materiais e psíquicos, históricos, culturais, e psicossociais<sup>7</sup>. Lembra ainda que a identidade se traduz num conjunto de sentimentos, dos quais destacaria os de pertença

---

<sup>4</sup> Denys Cuche explica bem este posicionamento nos seguintes termos: “Não existe, portanto, identidade cultural em si, definível de uma vez por todas. A análise científica deve renunciar a pretender descobrir a verdadeira definição das identidades particulares que estuda. A questão não é sabermos, por exemplo, o que são ‘verdadeiramente’ os corsos, mas o que significa o recurso à identificação ‘corso’. Se se admitir que a identidade é uma construção social, a única questão pertinente passa a ser: “Como, porquê e por quem, em dado momento e em dado contexto, se produziu, manteve ou foi reposta em causa certa identidade particular?” (*Ob. cit.*, p. 153).

<sup>5</sup> Sobre este conceito, veja-se um conjunto de estudos reunidos por Carmel Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, 4.ª ed., 2.ª tiragem, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 35, 1980, pp. 63-72.

<sup>7</sup> Alex Mucchieli, *ob. cit.*, pp. 14-17.

*versus* diferença, de unidade e coerência, de continuidade temporal, de valorização e de confiança<sup>8</sup>.

Os autores são unânimes em considerar a íntima relação da memória com a identidade e reconhecem a natureza socialmente construída de determinados níveis mnemónicos. O desenvolvimento de processos memorialísticos procura responder à necessidade de manter a sensação de continuidade temporal que, como acabei de referir, constitui um dos sentimentos fundamentais e indispensáveis à noção de identidade<sup>9</sup>. Do mesmo modo que os indivíduos e os grupos dependem da memória para se definirem, a identidade acaba por moldar as predisposições que ditam a selecção de determinados elementos do passado naquilo que conservamos na memória, tornando-se tanto mais construída quanto mais essa memória for objecto de produção discursiva. Joël Candau sublinha que, ao contrário dos indivíduos<sup>10</sup>, as sociedades produzem níveis mais elaborados de memória, nomeadamente metamemórias, que transmitem os traços identitários desejados.

Este antropólogo francês adverte os investigadores para os perigos das “retóricas holísticas”, que tendem a interpretar metonimicamente alguns elementos memorialísticos, confundindo-os com a totalidade da memória e da própria identidade. Quando trabalhamos com grupos esta possibilidade de apreensão é ainda mais improvável. Ainda que a transmissão da memória num dado círculo possa ser delimitada, isso não significa que todos os membros da comunidade interpretem do mesmo modo a mensagem veiculada ou que sequer a compartilhem. No entanto, o autor reconhece que, apesar das dificuldades de generalização, há situações em que determinadas condições de isolamento, hierarquia e

---

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*, pp. 65-79.

<sup>9</sup> Basta lembrar como certas demências que implicam perda de memória, como a doença de Alzheimer, resultam automaticamente em perda de identidade. A este propósito, cito aqui dois axiomas referidos por Joël Candau, *Memoria e Identidad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2001, p. 13. Por um lado a memória como necessidade fundamental dos indivíduos e dos grupos humanos: “a través de la retrospectión, el hombre aprende a soportar la temporalidad...”, por outro, um enunciado que o autor colhe de Elizabeth Tonkin, *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, relativo à coexistência e dependência entre memória e identidade: “Memory makes us, we make memory”.

<sup>10</sup> Os quais detêm três níveis de memória: a protomemória ou memória de baixo nível, uma memória meramente procedimental e incorporada, de sentido prático; a memória propriamente dita ou de alto nível, de recordação e reconhecimento autobiográfico, de saberes, crenças, sensações, sentimentos; por fim, a metamemória ou a representação que cada indivíduo faz da sua memória, o conhecimento que dela tem e o que diz sobre ela, ou seja, o discurso memorialístico edificador da identidade. Cf. Joël Candau, *ob. cit.*, pp. 19-21.

controlo concedem aos enunciados maior estabilidade. Joël Candau cita o exemplo das microssociedades estudadas pelos antropólogos, como certas aldeias, seitas ou as comunidades monásticas, cujo isolamento permite a construção de *memórias fortes* com maior probabilidade; memórias massivas, coerentes, compactas e profundas, que se impõem à esmagadora maioria dos membros do grupo e que se fortalecem numa proporção inversa ao tamanho da colectividade (quanto menor for o grupo maior probabilidade a memória terá de se fortalecer). Trata-se de memórias organizadoras, estruturadoras dos grupos e das representações que estes terão da sua própria identidade<sup>11</sup>.

O estudo da memória deve contar com um outro pressuposto fundamental. É impossível recordar um acontecimento passado sem que o futuro desse passado seja integrado na recordação. A nossa memória agrega à recordação o seu futuro, porque sabemos que sucedeu. Assim, o tempo da recordação não é já o passado, mas o futuro passado do passado. A recordação é, deste modo, distinta do acontecimento passado, é uma imagem que actua sobre o acontecimento. O postulado da alteridade da recordação decorre do facto de não existir realidade independentemente da sua intencionalidade. Para a consciência humana nunca nada é simplesmente apresentado, senão que tudo é representado<sup>12</sup>. Estudar os discursos memorialísticos implica, portanto, uma tomada de consciência desta alteridade para que não procuremos nos suportes da memória o passado propriamente dito, mas antes os critérios que, no presente, pautaram a selecção de elementos representados desse passado.

Os actos de memória constituem ilustrações das estratégias identitárias que actuam em qualquer narração. O complexo trabalho da memória, que produz um passado depurado, tende a construir um mundo relativamente estável e verosímil, onde os desejos tomam sentido e onde a sucessão dos acontecimentos perde o seu carácter aleatório e desordenado para integrar-se num *continuum* tão lógico quanto possível. É por esta razão que Joël Candau sublinha o facto de “toda a conduta narrativa produzir uma ilusão biográfica, uma ficção unificadora”<sup>13</sup>. Quem recorda domestica, por isso, o passado,

---

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, pp. 25-45.

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*, pp. 57-64.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*, pp. 69-70.



classifica-o, apropria-o, incorpora-o e imprime-lhe o seu selo. Não é por acaso que o optimismo memorialista tende a predominar sobre o pessimismo. A consciência organiza a significação total da experiência para dar ao seu produto um poder unificador e gerador de vida. É nesta óptica que o autor fala de memória como “totalização existencial”<sup>14</sup>. Neste conceito cabe um outro fixado pelo sociólogo Maurice Halbwachs, segundo o qual a memória – memória organizada, entenda-se – não pode ser entendida apenas no âmbito individual, uma vez que ela conta com “quadros sociais” de significação, que decorrem desde logo da linguagem, que é social, e da necessidade de sustentar o projecto de vida da colectividade, pela sua vinculação a um passado comum<sup>15</sup>. O campo do memorável mobilizado no quadro das estratégias identitárias constitui-se a partir de um conjunto de marcas temporais. De entre estas, as mais significativas são, por um lado, o momento considerado de origem e, por outro, a experiência dos acontecimentos, os quais são seleccionados e ordenados em função daqueles quadros sociais de significação. Só assim terão o poder de identificar o grupo com um passado que, como dizia, é presente nos seus objectivos agregadores e estabilizadores<sup>16</sup>.

Um outro problema fundamental neste campo de estudos é o das *extensões da memória*<sup>17</sup> ou aquilo a que alguns medievalistas chamam *máquinas memoriais*<sup>18</sup>, através das quais se processa a transmissão mnemónica. Elas assumem-se como verdadeiros *lugares de memória*<sup>19</sup>, que adoptam suportes materiais e imateriais, objectos e performances que se revestem de textualidade – iconográfica, oral ou escrita – e que terão tanto maior força no processo de construção identitária quanto mais oral for a natureza da cultura examinada. Neste sentido, a memória é topográfica uma vez que se concretiza em signos dotados de algum tipo de materialidade.

---

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*, pp. 67-74.

<sup>15</sup> Maurice Halbwachs é considerado o precursor no estudo da memória. Cf. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994 [1.ª ed., 1925], e Idem, *La mémoire collective. Édition critique établie par Gérard Namer*, Albin Michel, Paris, 1997 [1.ª ed., 1950]. Para uma reinterpretação do conceito de “memória colectiva” de Halbwachs, veja-se James Fentress e Chris Wickham, *Memória Social. Novas Perspectivas sobre o Passado*, Teorema, Lisboa, 1994 e Paul Connerton, *Como as Sociedades Recordam*, 2.ª ed., Celta, Oeiras, 1999.

<sup>16</sup> Sobre os eixos estruturantes sobre que assenta este campo do memorável, veja-se Joël Candau, *ob. cit.*, pp. 91-97.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, pp. 105-109.

<sup>18</sup> Cf. Jacques Le Goff, *História e Memória*, vol. II, *Memória*, Edições 70, Lisboa, 2000; Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, 2.ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

<sup>19</sup> Pierre Nora, “Between Memory and History: Les lieux de Mémoire”, *Representations*, n.º 26, 1989, pp. 7-24.

É justamente esta natureza textual das memórias dotadas de um certo grau de elaboração, as denominadas metamemórias, aquela que tem merecido a atenção dos medievalistas<sup>20</sup>. Sensivelmente desde os anos 1980 têm surgido interpretações historiográficas construídas a partir do pressuposto de que os textos não são apenas consequência, mas constituem a própria realidade; têm, por assim dizer, eficácia social<sup>21</sup>. Em *The Implications of Literacy*, Brian Stock cunhou a expressão *comunidade textual*<sup>22</sup> para responder à necessidade de compreender as funções, os usos e as consequências da textualidade na sociedade medieval. Pensar em termos textuais permite contar com todos

---

<sup>20</sup> Este é aliás o campo onde os estudos históricos e medievais têm tido maior incursão. Para além das referências indicadas na nota anterior, veja-se Patrick J. Geary, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton University Press, Princeton, 1996; Idem, “Memória”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 167-181. Vejam-se também as seguintes obras colectivas: *Cursos da Arrábida*, n.º 3, *A História: Entre Memória e Invenção*, coord. Pedro Cardim, Publicações Europa-América e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1998; *Écrire son Histoire: Les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5<sup>e</sup> Colloque International du C.E.R.C.O.R., Saint-Étienne, 6-8 Novembre 2002*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005; Pierre Chastang (dir.), *Le passé à l’épreuve du présent: Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2008 e Lucie Doležalová (ed.), *The Making of Memory in the Middle Ages*, Brill, Leiden e Boston, 2010. Entre os estudos focados justamente na relação entre memória e identidade, destaco os de Brigitte Miriam Bedos-Rezak, “Medieval Identity: A Sign and a Concept”, *The American Historical Review*, vol. 105, n.º 5, 2000, pp. 1489-1533; Miri Rubin, “Identities”, in *A Social History of England, 1200-1500*, ed. Rosemary Horrox e W. Mark Ormrod, Cambridge University Press, Cambridge e Nova Iorque, 2006, pp. 383-412; Olivier Richard, *Mémoires bourgeoises: Memoria et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009 e *Construir la Identidad en la Edad Media. Poder y Memoria en la Castilla de los Siglos VII a XV*, ed. José Antonio Jara Fuente, Georges Martin e Isabel Alfonso Antón, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2010. Em Portugal, o interesse pela construção da memória medieval tem-se centrado em torno dos textos de natureza historiográfica, tendo em Luís Krus um importante dinamizador, que não só trabalhou sobre o tema como orientou trabalhos académicos nesse âmbito. Cf. a recente edição de *A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados*, Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2011; nas pp. 309-321, o leitor poderá encontrar a bibliografia do historiador, assim como as teses orientadas, nas pp. 323-326. Veja-se também o recente estado da questão sobre a historiografia medieval escrito por Maria do Rosário Ferreira, “Historiografia Medieval em Portugal: Velhos Textos, Novos Caminhos – Balanço em Forma de Introdução”, in *Cadernos de Literatura Medieval – CLP, O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos Séculos XIII e XIV – Em Memória de Diego Catalán*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

<sup>21</sup> É essa exactamente a tónica dos estudos de Gabrielle M. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, em particular no primeiro capítulo, onde a autora expõe os argumentos teóricos deste entendimento, “History, Historicism, and the Social Logic of the Text”, pp. 3-28. Para uma revisão dos problemas atinentes aos textos e à cultura textual medieval, vejam-se os artigos de Joseph Morsel, “Ce qu’écriture veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale”, in *Écrire, compter, mesurer/2*, dir. Natacha Coquery, François Menant e Florence Weber, Éditions Rue d’Ulm e Presses de l’École normale supérieure, Paris, 2006, pp. 4-32 e de Pierre Chastang, “L’archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l’écrit au Moyen Âge”, *Annales. Histories, Sciences Sociales*, ano 63, n.º 2, 2008, pp. 245-269.

<sup>22</sup> Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983. O autor retoma o conceito em *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

os agentes do processo de comunicação, objectivo e mensagem, emissor e receptor. Stock demonstra que os séculos XI-XII assistiram a uma transformação profunda no que diz respeito ao uso e às implicações da oralidade e da escrita. O registo escrito não apenas suplanta o oral, como faz emergir uma nova interdependência entre os dois canais. O discurso oral começa efectivamente a funcionar no âmbito de um universo de comunicações governado por textos. Mesmo que estes não estejam sempre presentes, os indivíduos comportam-se como se eles aí constassem. Os métodos interpretativos dependem cada vez mais da linguagem escrita, de uma cultura gramatical<sup>23</sup>. Não se trata apenas de um crescimento no uso de técnicas de escrita, mas a constituição de sociedades que dependem de critérios letrados numa cada vez maior variedade de circunstâncias. Neste contexto, Brian Stock demonstra, por exemplo, como os grupos religiosos, ortodoxos ou heréticos, assentam em precedentes textuais o critério de avaliação da conformidade ou desvio em relação às “verdadeiras” normas, escritas e não costumeiras ou orais.

O autor concebe a comunidade textual enquanto comunidade interpretativa e, ao mesmo tempo, como entidade social. A comunidade textual é uma microssociedade organizada em torno do entendimento comum de um texto, a qual não obriga a que todos os seus membros sejam letrados. No mínimo, ela deverá ser composta pelo menos por um letrado, o *interpretes*, que entende um ou mais textos e é capaz de transmitir a sua mensagem oralmente aos restantes membros da comunidade. Este ambiente cria um

---

<sup>23</sup> Martin Irvine, *The Making of Textual Culture. 'Grammatica' and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, faz recuar a construção de uma cultura textual à Alta Idade Média, utilizando o conceito de *comunidade textual* num sentido mais amplo e mais em termos de recepção. Para Martin Irvine, uma comunidade textual é formada pelas duas dimensões, inseparáveis, que decorrem da função social dos textos, um cânon recebido de textos e uma metodologia interpretativa, articulada num corpo de comentários que os acompanham e que instituem a sua *auctoritas* ou a sua natureza canónica. Para o autor, as comunidades textuais, dotadas de uma cultura gramática, formaram-se entre a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, no período anterior à fundação das universidades. É neste mesmo sentido que Aires A. Nascimento utiliza o conceito, fazendo participar o acto da tradução na própria constituição de uma cultura gramática desenvolvida no âmbito de comunidades textuais. Cf. Aires A. Nascimento, “Os textos clássicos em período medieval: tradução como alargamento de uma comunidade textual”, in *Raízes Greco-Latinas da Cultura Portuguesa. Actas do I Congresso da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos*, Centro de Estudos Clássicos, Coimbra, 1999, pp. 41-70. Donald Maddox, “Vers un modèle de la communauté textuelle au Moyen-Age: les rapports entre auteur et texte, entre texte et lecteur”, in *Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, vol. VI, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, pp. 480-489, defende a aplicação de metodologias semiótico-linguísticas como complementares ao modelo filológico oitocentista. Enquanto este se foca primordialmente na relação autor-texto, aquele procura aceder à relação texto-leitor, mais atento aos modos de recepção, no contexto da transmissão textual. Maddox reconhece o papel renovador de Brian Stock no seu inquérito às condições históricas da produção e recepção dos textos, no entanto, considera que a compreensão das comunidades textuais não será plenamente satisfatória sem atender à dimensão discursiva da ordem literária.

processo de absorção e reflexão em que as normas de comportamento dos restantes membros do grupo sofrem eventualmente alterações. A consciencialização da pertença a um grupo regido por normas específicas e distintas do mundo exterior é formada no período de iniciação e educação, no qual os seus membros conceptualizam a relação entre textualidade e racionalidade, entre texto e ética comportamental.

Para Brian Stock, independentemente de existirem textos lidos em voz alta ou silenciosamente, há grupos de receptores que beneficiam dessa leitura. No âmbito do grupo, tem lugar um processo natural de educação, cuja força poderá superar as diferenças económicas e sociais dos seus membros, agregando-os, nem que por um momento, numa unidade. Daqui decorre que os indivíduos que entram no grupo sofrem uma transformação que afectará o modo como se concebem a si mesmos enquanto colectividade e a forma como se relacionam com o mundo exterior. Se tomar este rumo, a comunidade adquirirá a capacidade de se perpetuar<sup>24</sup>.

O conceito de comunidade textual foi criado para interpretar as crenças e as actividades de pequenos grupos, grupos isolados, heréticos ou reformistas da Europa medieval. Ao analisar a sua actividade, o autor verifica que o principal contexto da experiência é a própria experiência do texto. Ao contrário daquilo que sucede nas comunidades letradas do período Clássico, em que são elas que precedem os textos, na Idade Média é frequente serem os textos a darem o mote à existência de uma comunidade. Assim, na Antiguidade, a consciência de pertença ao grupo preexiste. Na comunidade textual medieval há um conjunto de categorias éticas que pautam a acção dos seus

---

<sup>24</sup> Se tivermos em conta que Brian Stock aplicou este conceito a comunidades heréticas francesas dos séculos XI-XII compreendemos melhor os seus pressupostos e características. Segundo o autor, essas comunidades agregavam-se em torno de uma determinada interpretação ou leitura comum de um texto particular. Essa interpretação era-lhes sugerida por um *leader* carismático, um *interpres*, cuja literacia lhe permitia entender o texto e transmitir a sua mensagem ao grupo, o qual se apropriava do mesmo conteúdo. Para Stock, as comunidades textuais tomam a sua autoridade a partir deste entendimento comum, mais do que pelas tradições herdadas do passado. Os membros do grupo entendem o texto de base (os Evangelhos, por exemplo), de um modo que difere nitidamente do modo como havia sido lido antes. E é exactamente este corte com as normas tradicionais que distingue uma comunidade textual da comunidade de leitura. A nova interpretação da comunidade textual dita novas normas de comportamento. Por isso, os membros dessa comunidade tomam consciência da pertença ao grupo, e sentem-se diferentes daqueles que entendem os textos, como a Bíblia, de acordo com significados estabelecidos e institucionalizados pela tradição. As suas interpretações próprias do texto justificam e autenticam diferentes tipos de experiência, criando laços entre os seus membros, exactamente devido a esse entendimento comum e distinto do texto.

membros, introduzindo um novo nível de ritual no seu quotidiano que é reforçado pela ligação ao texto, o qual lhes atribui uma dimensão histórica.

Entretanto, outros autores aproveitaram o conceito lançado por Brian Stock e foram-no actualizando em função das realidades empíricas que iam encontrando. Destaquemos dois deles: Richard Firth Green e Kirsty Campbell. O primeiro<sup>25</sup> enumera um conjunto de critérios mínimos para estabelecer a existência de uma comunidade textual: um conjunto de textos que partilham dos mesmos traços, um grupo identificável de receptores do conteúdo desses textos que se conheçam entre si e a evidência interna ou externa de que os seus hábitos letrados de pensamento conscientes levou esses leitores a desenvolver um distinto modo de usar e interpretar esses textos. O autor reconhece, no entanto, que dada a natureza dos registos medievais e as condições a que obedeceu a sua conservação, raramente somos capazes de satisfazer todas aquelas condições para nossa completa satisfação e, por isso, somos frequentemente forçados a preencher as lacunas por meio da inferência e da conjectura. Para Richard Green, todo e qualquer mosteiro medieval, onde a leitura, a cópia e o estudo de textos religiosos eram actividades rotineiras, constituía *ipso facto* uma comunidade textual<sup>26</sup>.

Kirsty Campbell<sup>27</sup>, ao fazer a revisão do conceito desde que fora cunhado por Brian Stock, sublinha que ele tem sido usado para descrever a gestação comunitária de uma obra assim como um tipo de sub-cultura composta por pessoas que foram reunidas em virtude de possuírem ou terem acesso a um certo livro. Concorda com Felicity Riddy, para quem “uma comunidade textual pode ser uma comunidade social, mas pode também ser uma comunidade de pessoas que não se conhecem entre si, mas que lêem o mesmo livro; uma

---

<sup>25</sup> Richard Firth Green, “Textual production and textual communities”, in *The Cambridge Companion to Medieval English Literature, 1100-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 25-36.

<sup>26</sup> Três bons exemplos de aplicação do conceito a comunidades monásticas femininas é encontrado nos trabalhos de Annette Grisé, “The Textual Community of Syon Abbey”, *Florilegium*, n.º 19, 2002, pp. 149-162; de Bert Roest, “A Textual Community in the Making: Colette Authorship in the Fifteenth Century”, in *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe, 1200-1550*, ed. Anneke B. Mulder-Bakker, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 163-180 e de Emily Elisabeth Butler, *Textual Community and Linguistic Distance in Early England*, Tese de doutoramento policopiada, Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2010.

<sup>27</sup> Kirsty Campbell, *The Call to Read: Reginald Pecock’s Books and Textual Communities*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2010, pp. 1-26.

comunidade de vivos e [até] de mortos.”<sup>28</sup> O entendimento e a aplicação que Campbell faz do conceito de comunidade textual diferem da noção avançada por Stock, na medida em que este está interessado nas comunidades textuais reais, feitas de homens e mulheres reunidos pelo contacto com determinados textos, ao passo que Campbell está focada numa comunidade imaginada, numa comunidade ideal, aquela que fora concebida pelo autor que estuda, o bispo londrino Reginald Pecock, cujos livros oferecem uma fonte alternativa de conhecimento religioso a uma audiência predominantemente leiga. Em certa medida, esta investigação é especulativa, uma vez que a autora conhece muito pouco sobre a recepção dos textos de Pecock. Ela oferece, ainda assim, evidências internas e históricas que nos ajudam a compreender alguns dos factores que terão influenciado a recepção dos seus livros e algumas das respostas possíveis que esses textos terão provocado. A comunidade que Kirsty Campbell analisa acaba por ter um carácter ainda “mais textual” que aquelas a que se refere Brian Stock, que precisam apenas de um *interprete*, um letrado. A comunidade a que se dirige o bispo de Londres baseia-se numa relação mais directa e letrada, não só através da leitura comunitária como individual.

\* \* \*

No capítulo anterior pude mostrar como as dominicanas de Aveiro mantiveram laços com o mundo por via do parentesco, mantendo inclusivamente marcadores identitários como os seus apelidos e admitindo um tratamento distintivo quando se tratavam por “donas”. O seu ingresso na clausura envolvia, no entanto, o estabelecimento de uma separação. Do ponto de vista doutrinário, como veremos<sup>29</sup>, a vida monástica deveria criar as condições de um afastamento em relação ao mundo, simultaneamente físico e mental, pelo que a construção de uma identidade capaz de comprometer as religiosas com a sua “nova família” implicava o desenvolvimento de estratégias adequadas. A identificação com a comunidade religiosa teria de assentar em suportes materiais e imateriais que, por um lado, a distinguissem do mundo exterior e, por outro lado, propiciassem a sua coesão interna e a

---

<sup>28</sup> Felicity Riddy, “Women Talking About the Things of God: a Late Medieval Sub-Culture”, in *Women and Literature in Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 104-127, tradução minha.

<sup>29</sup> Ver *infra*, p. 229 e ss.

nutrissem num ambiente consentâneo com os princípios indispensáveis à salvação das suas almas.

A tradição monástica foi impondo um conjunto de sinais identificadores das comunidades religiosas, que funcionaram simultaneamente como marcadores de uma presença singular e enquanto elementos agregadores das colectividades. Os edifícios conventuais, a igreja, a torre, a cerca, o cruzeiro, as propriedades e os direitos que as instituições monásticas exerciam na qualidade de senhorios, o hábito... detinham não apenas funções sociais, económicas, litúrgicas ou de poder, como cumpriam papéis identitários. Através deles, a instituição distinguia-se e afirmava-se no meio em que se encontrava inserida, ao mesmo tempo que reforçava um sentimento de pertença indispensável à sua própria sobrevivência enquanto grupo.

A identificação dos indivíduos com a entidade que os agrega não depende apenas de sinais exteriores, ela deriva do concurso de suportes de actuação interna capazes de gerar sensibilidades propícias à inclusão, coesão e partilha consentida de responsabilidades. O processo de construção identitária depende da criação de um clima propício, que se efectiva e alimenta na e através da linguagem. É na *ordem do discurso* e dos veículos que o incorporam que, por mecanismos de repetição cíclica, os valores são incutidos e acatados e, enquanto verdades assumidas, eles tendem a transformar-se em sentimentos compartilhados.

Os ritos desempenham neste âmbito um papel fulcral<sup>30</sup>, na medida em que seguem uma cadência, ligando, por uma sequência ininterrupta, o passado ao presente e este ao futuro. A reunião dos indivíduos em momentos dotados de um estatuto sagrado, e por isso obrigatório, impõe uma atitude adequada e constitui o ambiente ideal à emergência dos sentimentos de pertença, complementados, em meio monástico, pelo princípio comunitário do acompanhamento permanente, seja no desempenho do ofício divino, nas tarefas quotidianas, nas refeições ou no descanso nocturno. Nos mais variados momentos da vida comunitária, mas em especial naqueles em que os seus membros se reúnem para orar ou para rever, discutir e decidir assuntos que merecem a sua atenção e os implicam no plano individual com a colectividade a comunidade recorre a suportes comunicativos que a

---

<sup>30</sup> Para além dos ritos quotidianos celebrados em meio monástico, recordem-se aquelas cerimónias especiais, como a de noviciado ou a de profissão, que marcam a passagem a um novo estado, com carácter irreversível e profundamente identitário.

constroem enquanto sociedade e que tomam corpo na linguagem oral, que decorre daquela outra que está inscrita nos textos.

É neste sentido que avalio um conjunto de materiais escritos, recebidos e criados no interior do Mosteiro de Jesus, como suportes de uma estratégia identitária capaz de produzir e definir a própria comunidade. Nesta acepção, as dominicanas de Aveiro formam uma comunidade textual. Recorrem a suportes textuais de natureza ao mesmo tempo normativa e memorialística para se reconhecerem enquanto sociedade, agregando-se em torno de um corpo de valores que as vinculam, via memória, à comunidade pretérita, criando uma identidade que funciona como alicerce e argamassa do edificado humano que habita o espaço da clausura.

Há momentos em que a mobilização de estratégias identitárias é mais premente. Os processos de fundação ou os períodos de reforma, que se assumem como veículos de refundação, exigem um cuidado redobrado quanto à necessidade de (re)construção dos alicerces sobre os quais as sociedades se erigem. Na verdade, a constituição da comunidade dominicana de Aveiro atravessa uma época de intensa reflexão doutrinária que acompanha a necessidade percebida de transformação. O movimento observante que marca os últimos séculos da Idade Média, e que antecipa a Reforma Católica verificada a partir de meados do século XVI, constitui por isso um período de observação privilegiado. As cisões, os debates e as acções que marcaram esse tempo deixaram marcas indeléveis na sociedade, tanto ao nível macroscópico como no seio de microssociedades como aquela que constitui o objecto deste trabalho.

O argumento da tese que procurarei demonstrar assenta, portanto, num triângulo cujos vértices ligam três eixos estruturantes: *memória, identidade, comunidade textual*. O primeiro deles, de par com a normativa, constitui o suporte da identidade. É ela que vincula a comunidade ao seu passado. A narrativa desse passado mostra-lhe os modelos de conduta a imitar, os quais reflectem, por sua vez, os valores subjacentes às normas inscritas nos documentos orientadores da mesma. Esses modelos concretizam as normas, dão-lhe corpo, clarificam-nas, através de exemplos protagonizados por mulheres que habitaram o mesmo espaço experienciado pela comunidade viva. A natureza hagiográfica desses modelos, dota-os de uma força inédita, na medida em que fundem o humano e o divino na



vida das santas da comunidade. Para além de revelarem traços de excepcionalidade, eles são simultaneamente próximos, tanto do ponto de vista cronológico como espacial, dada a presença dos seus restos mortais, localizados bem no centro da vida comunitária, no capítulo e no claustro do mosteiro. A narrativa assume um carácter ao mesmo tempo vinculativo e prescritivo, produzindo o sentimento de pertença a uma comunidade que se sequencia na linha do tempo. A memória constitui, nestes termos, o suporte da identidade. Esta, por sua vez, produz a comunidade de acordo com um conjunto de traços definidores, que se apresentam, acima de tudo, na sua dimensão ética.

Os textos desempenham, no âmbito desta “economia espiritual”, o sustentáculo material do discurso. O convento apoia-se neles para nutrir um universo de crenças e de sentimentos aptos a produzir a acção desejada. Independentemente do género que possam assumir – litúrgico, normativo, historiográfico, hagiográfico, moralístico, administrativo –, os textos constituem, pela sua própria materialidade, sinais com que a instituição se identifica, que usa e conserva em local apropriado e cujo conteúdo consolida a consciência de si, de acordo com os princípios que o regem.

Desde logo, os textos normativos, que desempenham um papel orientador. Sustentada no texto, a normativa revela um conjunto de princípios em torno dos quais se organizam os elementos definidores da espiritualidade. Esses princípios partem dos textos fundadores, da *Regra* e das *Constituições*, que encontram, por sua vez, noutros documentos o sustentáculo que alimenta a reflexão sobre os pressupostos fundamentais, por meio de um estilo simultaneamente admonitório e argumentativo. Para além de ordenadora, a norma cumpre uma função estruturante. Enquanto autoridade, ela tem o poder de congregar as vontades em torno dos seus conteúdos, criando um sistema orgânico, hierarquia, funções, relações, dependências. Ela potencia a acção, circunscrita a mecanismos estabilizadores que garantem a perenidade. Mas a normativa tem também o poder de definir, de criar uma identidade, aplicada a uma escala de fronteiras bem delineadas e assente num conjunto de sentimentos que dá forma ao projecto que procura edificar.

Num momento tão particular como aquele em que nasce o Mosteiro de Jesus de Aveiro, um período particularmente dinâmico, marcado pela fragmentação e pela

renovação, a necessidade de recolocar a norma no centro das preocupações adquire um sentido extraordinariamente significativo. A discussão em torno da configuração que a vida religiosa deverá assumir exige um novo olhar sobre os documentos instituidores, um novo esforço de interpretação que encontre o sentido original e que avalie correspondências e desvios. É necessário, por isso, acrescentar àqueles textos fundamentais outras leituras capazes de desenvolver os tópicos ali enunciados. A escolha desses registos é ditada por critérios que respondem à necessidade de esclarecimento e que alimentam ao mesmo tempo a meditação, num quadro compatível com o modelo de espiritualidade proposto pelos regulamentos originários. É sob este pressuposto que creio poder interpretar a presença no mosteiro de textos a que chamarei paranormativos: a *Exposição da Regra de S. Agostinho* e os *Sermões de S. Agostinho aos Frades Eremitas*. Textos programados em ambiente masculino e a ele destinado, mas concebidos em momentos particularmente sensíveis da história das respectivas ordens, marcados por contextos fundacionais e reformistas, o que ajuda a compreender o seu sucesso posterior entre as comunidades observantes.

A normativa monástica aveirense revela proximidade à espiritualidade agostiniana. Este facto decorre logicamente da inserção da ordem sob o véu da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, que faz concordar a escolha dos textos com a tradição doutrinária de ordens fundadas anteriormente e no âmbito das quais se desenvolveram ilustres escolas de reflexão moral e didáctica, que transpiraram bem para lá do seu círculo restrito. A busca de leituras edificantes, que dessem forma e conteúdo à vida religiosa das dominicanas, conduz à recepção de tratados de tradição simultaneamente regrante e eremítica, ambas vinculadas à *Regra* do doutor da Igreja. A busca destes textos é ditada pela necessidade de modernizar a vida religiosa. Os conteúdos que os nutrem mostram-se perfeitamente actuais, na medida em que espelham a determinação do presente, empenhada em restabelecer um tempo ideal perdido. No fundo, os textos do passado revelam capacidade de adaptação ao contexto da sua recepção, uma vez que acolhem as preocupações do presente.

A manutenção da comunidade em torno de um conjunto de princípios fundadores e estruturantes é alcançada na leitura das prescrições propriamente ditas, mas também por meio de aforismos, comentários e exemplos que se constituem como modelos de conduta individual e colectiva. A matriz agostiniana de vida religiosa assume-se, através deles, como

suporte identitário, que vincula o sentimento e a razão em torno de dois grupos de referentes fundamentais: um que remete para o passado, enraizado no pensamento de S.<sup>to</sup> Agostinho e no processo de institucionalização levado a cabo por S. Domingos, e um outro, ancorado no presente, que une a comunidade ao movimento observante, empenhado na construção de um projecto alternativo aos desvios que considera terem maculado a família dominicana, renovando-a no espírito do seu fundador.

Para além de livros que cumpram funções prescritivas, as dominicanas recorrem a outros textos para aí encontrarem modelos de comportamento, assim como teores sobre os quais possam sustentar a meditação. São textos recebidos em Aveiro, mas também aí concebidos, e que têm em comum uma natureza ao mesmo tempo memorial e hagiográfica. Para além dos textos litúrgicos, a comunidade monástica recebe tratados de natureza biográfica, sobre as vidas de Cristo, de Nossa Senhora e dos santos, entre os quais se destacam duas *Vidas de S.<sup>to</sup> Agostinho*, que cumprem simultaneamente funções éticas e litúrgicas. Por outro lado, concebe um texto próprio, uma narrativa de fundação, que associa a memoriais centrados em torno das figuras tutelares da comunidade – as fundadoras Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, a filha de Beatriz, Catarina de Ataíde, e a infanta D. Joana – sem esquecer cada uma das restantes religiosas, cujos nomes são identificados em três listas – das irmãs professoras, das servidoras e um necrológio – estruturadas cronologicamente. Mas não esquece aqueles que, situados para lá da cerca, a sustentam do ponto de vista material e humano, naquilo que chamo o *Livro dos Benfeitores*.

## **PARTE II**

### **O SISTEMA NORMATIVO COMO SUPORTE IDENTITÁRIO**

## 2.1. A APROXIMAÇÃO AO MOVIMENTO OBSERVANTE

Assy foy feyto per ho alto cõsselho divinal que fazendo a dita Senhora Iffante sua vida ãngelica posta e Cercada nas treevas deste mũdo . Como ho soll das scuras nuvẽes . Crecia e derramava se per virtude do alto deus ã grãde maneyra a fama e louvor das muitas virtudes e santa vida da madre britiz leytoa prioressa que entõ era deste mosteiro de Jhesu desta villa daveyro . E ysso meesmo se stendiia per todo ho Regno a ffama e louvor da Religiã e Regimento . streyta e perfeyta observãcia ã que a dita madre tiinha fundado o dito moesteiro. ¶ E de tal maneyra era per todos Isto divulgado e louvado . que grandes pessoas e nobres fidalgos desejavã e Comecavã meter ã elle suas parẽtas e filhas . ¶ Chegou esta fama aas orelhas da excelente princessa a Senhora Iffante . E cõ hũu novo e nõ sperado prazer e alegria do seu spiritu e Ignoscẽte alma . per sua secreta Carta ho fez saber a sua prima dona lianor de meneses . que nese graao de parẽtesco lhe cahia . ¶ Muito a mãda Rogar e avisar que se certifique da Casa e moesteiro daveyro de que tam novamente se conta tãta perfeycã e Relegiã . pervẽtura lhe viiria melhor mudar seu Consselho e detreminacã . ¶ Comecou a devota Senhora cõsultar cõssygo meesma o que a Senhora Iffante lhe escrevera . E primeyro cõ afficadas oracões se comẽdando ao spiritu santo de que era muỹ devota . mãdou pidir a hũu padre velho e mõi assynado leterado . e ã virtudes e santa vida muito Resplãdecete frade da ordẽ de sã domingos . vigayro geeral deste Regno e de Castella . O qual padre era Confessor da dita santa madre britiz leytoa stãdo na Casa e moesteiro de nossa Senhora de misericordia . e viindo e ãtrando em este de Jhesu por o poder e officio que tiinha . O qual podia dar muito ãteyro e verdadeyro testimonho de todas suas Cousas spirituaes e tẽporaes . ¶ Veyo o dito padre a que chamavã frey antam de sancta maria . per humilde e Justo Rogo da Senhora dona lianor de meneses . e vẽedo seus tã santos desejos e propositos . foy muỹ alegre . ¶ E largamẽte fallãdo do desprezo deste mũdo . ella lhe pregũtou por o que tanto desejava ouvir a maneira e modo e Religiã deste moesteiro de Jhesu daveyro . E seu grãde Carramẽto . ¶ Ficou muỹ cõtente e satsfeyta a dita Senhora dona lianor . ¶ E logo mudou sua detreminacã que tiinha tomar ho avito de santa Clara . e ã o mosteiro de Jhesu daveyro tam novo e streyto viir servir a deus . ¶

Tornou a escrever aa Senhora Iffante . todo o que falara e praticara cõ o dito padre frey antom . E como delyberadamente ordenava nõ entrar e outro moesteiro . nẽ tomar outro avito e ordẽ . senõ ho de sã domingos . e no moesteiro daveyro . se de seus parêtes ho podesse ýpetrar . ¶ A Senhora Ifante que e all nõ pensava e desejava . salvo toda se dar e offerecer e servico do Senhor deus . foe alegre no seu spiritu mãdando lhe muito encomẽdar trabalhasse por saber e aver per scripto a maneyra do moesteiro e ordẽ que tal era . ¶ E assy que Regra e Constitucões . e muỹ secretamente lho mãdasse . ¶ Nom tiinha pratyca nẽ sabia Cousa a dita Senhora Iffante de ordẽ allgũa ata aquele tẽpo . porque em seu paaco mais lhe faziã veer . ouvir e eẽtender e Cousas que a seu stado cõviinhã e pera que speravã de a tẽer e lograr Como sua princesa e Rainha . ¶ De moesteiro de que tiinha mays ouvido e sabido era ho de udivellas da ordẽ de sã bernardo (...) <sup>1</sup>

O episódio que acabo de transcrever desvenda uma rede de personagens que agem sub-repticiamente e guiadas pelo mesmo propósito, identificar uma comunidade religiosa conhecida pelo rigor do seu modo de vida. Joana e Leonor, duas mulheres unidas pela vontade e pelo parentesco, certas da sua vocação e empenhadas em encontrar o melhor lugar para aí poderem cumprir aquilo a que se sentem impelidas. O que as une encontra o seu mote numa terceira mulher – Beatriz Leitoa – a protagonista de um projecto de vida comum que ganha corpo num lugar distante, afastado dos principais centros de vida religiosa, mas que se afirma em qualidade, na observância dos princípios indispensáveis ao alcance da santidade. Na intersecção de todas elas encontra-se Fr. Antão de S.<sup>ta</sup> Maria, frade da Ordem de S. Domingos, um homem reconhecido pela sua idoneidade, discernimento e virtudes, que conhece de perto o convento conduzido por Beatriz e os documentos orientadores da ordem que ele próprio governa. Mas, segundo a autora da narrativa, a aproximação destas personagens não depende tanto de factos humanos. Conhecendo Deus os propósitos daquelas duas jovens, como o melhor dos conselheiros, Ele cria as condições para que a fama da comunidade aveirense lhes chegue aos ouvidos, a elas e a muitas famílias que, pelos mesmos motivos, procuram levar as suas parentes para junto de tão reconhecida guia.

---

<sup>1</sup> António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*, ed. Francisco Ferreira Neves, Aveiro, 1939, pp. 89-91.

Aquilo que mobiliza as duas jovens é justamente a certificação do melhor lugar onde a virtude possa ser praticada. O conhecimento que têm da vida religiosa depende em boa medida dos antigos e grandes mosteiros, como S.<sup>ta</sup> Clara de Coimbra, S.<sup>ta</sup> Clara de Lisboa<sup>2</sup> ou S. Dinis de Odivelas. Aliás, a cronista prossegue a sua narrativa aludindo ao modo como D. Joana ouvira falar deste último mosteiro, ao qual inclusivamente se dirigira para se inteirar de “todas Cousas de sua ordē...”<sup>3</sup>. Assegura, no entanto, que “ficou cõtente delle por serē occupadas ē servico de deus . Mas nō muito . parecēdo lhe cō muita prudēcia sua e discricã nō teerē aquelle Repouso e quietacã dos spiritus em soo deus . que o seu muito desejava.”<sup>4</sup> Aquilo que a infanta e a sua prima, D. Leonor de Meneses, pretendem confirmar é, de entre as muitas possibilidades que o reino ao tempo lhes oferece, o que de melhor se apresenta aos seus olhos. Para isso, precisam de inquirir, adquirir informação relevante e trocar impressões entre si, o que se revela tarefa delicada, uma vez que a ideia de seguir vida religiosa não se adequa aos projectos das suas famílias. Agem então secretamente, trocando correspondência e confiando em algumas pessoas, seleccionadas no âmbito do seu círculo de contactos.

É isso que explica a aproximação de Leonor ao referido Fr. Antão. Ela procura saber “a maneira e modo e Religiã deste moesteiro de Jhesu daveyro . E seu grãde Carramēto”<sup>5</sup>. E é na sequência da sua entrevista ao velho frade que decide definitivamente a sua vocação. A cronista não se detém sobre o seu conteúdo, mas a conversa que Leonor terá mantido com ele mostra que as suas dúvidas foram satisfeitas, que esclarecera com detalhe o modo de vida que o grupo de Beatriz Leitoa seguia, pois de pronto escreve à infanta a dar-lhe conta da sua resolução em se juntar também àquela causa. A felicidade da princesa, que partilha com a prima os mesmos intentos, não permite espera. Pede-lhe que a informe por escrito sobre “a maneyra do moesteiro e ordē que tal era . ¶ E assy que Regra e Constitucões . e muỹ secretamente lho mãdasse.”<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 91. A cronista narra um outro episódio em que a infanta permanece durante dois meses em Odivelas acompanhada de sua tia D. Filipa de Lencastre, antes de partir para Aveiro, de onde sai com D. Mécia de Alvarenga, uma monja professa da Ordem de Cister (*ibidem*, pp. 104-106).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.

Por detrás da narrativa que tenho vindo a seguir escondem-se aspectos que, do ponto de vista hermenêutico, importa sublinhar. As duas candidatas à vida consagrada sentem desde jovens o apelo do divino. Apesar de procederem dos mais elevados graus da escala social – régio e nobiliárquico – e, por isso mesmo, destinadas pelas suas famílias a seguir outras vias mais mundanas, elas vão nutrindo desde muito cedo o desapego da vida material, concentrando todas as suas forças em alcançar a Deus, do modo que consideram mais adequado e mais conforme aos modelos que foram bebendo nos exemplos dos santos. A referência seria certamente essa, aliás aquela de que participa igualmente a autora da *Crónica*, projectando-a no seu texto. Mas para além deste aspecto, há alguns outros que merecem atenção e que se relacionam com ele.

As fontes do conhecimento de que se socorrem as duas primas são a via oral, proveniente da fama que sobre Beatriz Leitoa ecoa por todo o reino, assim como a conversa que Leonor de Meneses solicita a Fr. Antão “E outros de grãde autoridade . E assy per outras pessoas eclesiasticas e seculares de bõ entēder . e discripcam E dignas de Creer...”<sup>7</sup>. A via oral virá inclusivamente a ser praticada entre as duas, quando Joana pede à prima Leonor que a visite no paço<sup>8</sup>. Para além da oralidade, o registo escrito. Texto oral e escrito jogam em conjunto um poderoso meio gerador de decisão, assumindo-se como autoridade. É pela escrita que as duas confidentes manifestam os seus secretos propósitos e é pela escrita que Joana poderá certificar o guião que governa tão afamada comunidade. É através do texto da *Regra* e das *Constituições* que a infanta poderá estudar detalhadamente o modo de vida que tanto busca, “Religiã e Regimento” marcados por “streyta e perfeyta observãcia”<sup>9</sup>, confirma a cronista, logo no início da citada narrativa.

Para que a escolha se faça é igualmente necessário recorrer a uma última fonte de conhecimento, a experiência. É por essa razão que Joana decide dirigir-se ao Mosteiro de Odivelas. Bem próximo de Lisboa, onde vive, e usando a posição social de que goza, assim como a relação de proximidade que a sua tia, D. Filipa de Lencastre, mantém com aquela casa monástica, delibera, num primeiro momento, aí passar um dia para falar “cõ a abadesa

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.



e monjas preguntãdo e vëedo cõ grãde diligẽcia por todas Cousas de sua ordẽ...”<sup>10</sup>. A experiência não se mostra totalmente do seu agrado, como já referi, pois considera que, ainda que as irmãs vivessem ao serviço de Deus, não o faziam com o recolhimento e a concentração necessárias a uma perfeita união com Aquele que serviam. Poderá supor-se que a clausura não seria ali cumprida de todo. Mosteiro cisterciense, antigo e habitado pela mais alta nobreza, situado próximo das respectivas famílias que procuravam cada vez mais a permanência prolongada da corte na capital, seria muito frequentemente solicitado por elas para beneficiarem da intimidade das parentes que ali tinham. Esta hipótese constituiria, segundo a cronista deixa amiudadamente entrever, motivo de desagrado para quem pretendia experimentar o mesmo modo de vida por que os heróis da santidade se haviam distinguido<sup>11</sup>.

Aquelas três fontes – oralidade, escrita e experiência – permitiram às duas candidatas sustentar a sua opção, com base num critério de aproximação entre os conteúdos que iam colhendo e as representações solidificadas no decurso dos seus processos de formação. De uma coisa elas tinham a certeza: pretendiam servir a Deus. E fazê-lo do melhor modo que conheciam, afastando-se do mundo e recolhendo-se numa casa religiosa para se consagrarem totalmente ao Criador. Mas o modo e o lugar da sua dedicação necessitavam de ser postos à prova. O testemunho de pessoas “de grãde autoridade”<sup>12</sup>, a experimentação da vida religiosa no próprio mosteiro e a leitura dos textos orientadores da vida monástica permitiram-lhes dissipar as dúvidas e encontrar a verdade, de que era no jovem mosteiro de Aveiro, governado pela priora Beatriz, que Deus seria convenientemente servido.

À primeira vista, ofereciam-se-lhes amplas possibilidades. O reino conhecia várias ordens e casas onde a religião pudesse ser praticada. A cronista dá-nos inclusivamente

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>11</sup> A este propósito, recorde-se a altura em que D. Joana, tendo alcançado a anuência do pai para se recolher num mosteiro, passa dois meses em Odivelas, no entanto, “¶ Nõ querendo mais a muỹ prudẽte Senhora star naquele moesteiro vëendo as voltas de cõtriedades que Cada hũu dia Recreciã de todo ho Regno . pidyo a el rrey seu padre . tevesse por bê a leyxar Caminhar E sayr de aquele moesteiro . onde nõ viera pera star . mas pera delle mays scusamẽte poder sayr e hyr aonde tevesse ho desejado Repouso . ¶ Ordenarõ ho dia da partida . ¶ Disse ell Rey e o princepe aa dita Senhora . que lhes parecia bõ cõsselho . meter sse E estar ella no moesteiro de sancta Clara de Coỹbra . que era muỹ excelẽte e sũptuoso . onde stavã molheres nobres e fidalgas . E seer ã lugar e Cidade onde elles a poderiã muitas vezes lr veer e tomar prazer e cõssollacõ cõ ella...” (*ibidem*, p. 105).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 93.

alguns exemplos, conhecidos pela presença de ilustres habitantes, em Lisboa, Coimbra e Odivelas, onde se localizavam respectivamente casas de clarissas e de monjas de Cister. Nesse processo de tomada de decisão colocava-se-lhes uma questão fundamental: o que é que distinguia aquelas ordens e mosteiros? Quais eram os atributos que Joana e Leonor arrolavam àquela gama de possibilidades? Esta operação mobilizava imperiosamente um processo de identificação. A cada ordem, a cada casa religiosa, um conjunto de predicados, por forma a verificar quais é que, de entre elas, estariam mais conformes ao seu projecto de vida. Não conhecemos ao pormenor a lista dos atributos, mas a cronista mostra que o seu cotejo não deixara quaisquer dúvidas às candidatas; optariam pela estreiteza de vida que Beatriz Leitoa impunha às irmãs dominicanas da casa que dirigia.

Se recordarmos que a cronista escreve para a comunidade monástica de Aveiro, este episódio reflecte e gera simultaneamente um conjunto de sentimentos capazes de criar uma identificação positiva, marcada pela ideia de eleição. Beatriz criara ali uma comunidade inteiramente dedicada ao Senhor, que adoptara inclusivamente o Seu nome, e pela qual as mais nobres, puras e verdadeiras vocações se atraíam. Nas palavras da autora, faziam-no impelidas não pelo conforto e segurança que a proximidade das famílias nas grandes cidades facilitava, mas pelo isolamento numa pequena vila distante, num mosteiro pobre, onde a observância das normas canónicas era cumprida com todo o rigor<sup>13</sup>.

Aquele lugar apresentava-se-lhes como único. A singularidade com que a autora da *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro* apresenta a história da comunidade a que se dirige é reivindicada desde logo no modo como principia o seu texto: “Em este Livro he scrito e se contem ho nacimêto pñcipio e fundamêto deste moesteyro e Casa de Jhesu Nosso Senhor desta villa de aveyro que pessoas ho fundarõ nos hediffiçios e Casa: E ho pñcipiarom ã Regimêto da Religiã ordem de observãcia e ençarramêto...”<sup>14</sup>. A afirmação da pertença ao movimento observante será anotada com muita frequência ao longo de todo o seu texto. Por vezes, o termo *observância* parece remeter para usos meramente circunstanciais, para se referir ao carácter rigoroso da vida comunitária; no entanto, há

---

<sup>13</sup> Quando o pai e o irmão da infanta lhe sugerem que opte pelo Mosteiro de S.<sup>ta</sup> Clara, em Coimbra: “¶ Respõdeo a dita Senhora cõ humildosa prudêcia a todo esto que lhe assy os ditos Senhores cõsselhavã ã maneyra que nõ parecesse hos desprezava e desobedeciã . Nom ãbargassẽ seu desejo e Caminho . o qual era cõ christo pobre e pequenyno ho moesteyro seu de Jhesu daveyro...” (*ibidem*, pp. 105-106).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 1.

casos em que a asserção da pertença àquele movimento é muito mais explícita. Ainda assim, o uso recorrente do termo permite pressentir a valorização de formas de vida religiosa que respondam na prática aos princípios inscritos na normativa monástica. Essa valorização implica identificação com o referido movimento, que se foi impondo em Portugal e na generalidade dos reinos europeus desde finais do século XIV, mas que conheceu um impulso mais sólido na segunda metade do século XV, como veremos de seguida. A redactora da memória monástica tinha a consciência da integração precoce da casa fundada por Beatriz Leitoa no movimento observante. Esse facto terá estado presente no seio da comunidade de um modo particularmente significativo, pelo que a sua autora não deixou de se sentir nele participante e, por isso, impelida a assinalá-lo com veemência. Veja-se o que ela diz na seguinte passagem, a propósito da decisão tomada por Beatriz Leitoa e Mécia Pereira em fundar um mosteiro feminino, decisão ponderada com a orientação de Fr. João de Guimarães, prior do Mosteiro da Misericórdia de Aveiro:

Logo no ãno do Senhor de mil quatrocentos e sesenta e hũu . o sobredito padre sē mais tardãca deu ordē e aviamēto . ¶ E as ditas madres derõ muỹ grande copya de dinheiro pera se aver a licēca e leteras do santo padre . mandãdo per vezes a Roma e ao meestre da ordem polla licēca pera hedifficar moesteiro . ¶ Isso meesmo licēca de ell rrey que entõ dõ affonso quinto . Era . E do bispo de coynbra dõ johã galvã . e da cleriziiã desta villa . E dos Religiosos da cõgregacom . ho que tudo se fez e ouve cõ muita dificuldade e despesa porque a todos parecia muỹ Inpossyvell e caro fazer sse ē hũu Reffece lugar e villa . e per duas molheres soos e que do mũdo Ja pareciã seer tã apartadas e esqueecidas . ho que ē grãdes cidades e per grãdes e muỹ poderosas pessoas aadur se podia acabar moesteiro ē perfeycam mayormēte de molheres e de observancia.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 25. Este mesmo facto seria reafirmado, quando da expedição da bula que autorizara a fundação do mosteiro: “No ãno do Senhor de myl quatrocentos e sasenta e hũu . aos dezaseys dias do mes de Mayo foy feyta E spidida ē Roma e lecenca E letera pera as sobreditas Senhoras britiz leytoa e dona micia pereyra poderē edifycar este moesteiro Jhesu nosso Senhor a qual deu e outorgou a seu Requerymēto e pitycam dellas ho sanctissymo papa pio . segũdo . fazēdo as ditas Senhoras todas as despesas que pera Isso erã necessarias que forã muitas e grãdes . assy do papa . bispo de cõybra . meestre da ordē . capitulo geerall . cleriziiã desta villa . que fortemente ē todo ho cõtradiziã . alegando seus direytos . e que lhes aviiã de tyrar e m̃jguar nas offertas da sua Igreja. ¶ E porque ē aqueles tenpos se aviiã os Recados E licēcas de Roma . E muito mais as semelhãtes pera edificar moesteiro de ousevãcia de molheres . cõ muỹ grãde dificuldade e Copya de dinheiro . ellas nõ stimando cousa do mũdo . larguamēte despēdiam de suas fazēdas ho que lhe era necessario . por aquirerē e põrem ē fym seu santo e fervēte desejo.” (*Ibidem*, p. 27).

Por detrás de um texto com intuitos claramente hagiográficos, é possível colher na *Crónica* informações significativas quanto às relações de proximidade que Beatriz Leitoa e o seu falecido marido mantinham com o movimento observante. Bastará para isto lembrar como ainda jovens, pertencendo ambos às Casas da infanta D. Isabel e do infante D. Pedro, e estando prometidos em casamento, D. Diogo de Ataíde, fidalgo do regente, decidira abandonar o mundo e ingressar no Mosteiro de S. Domingos de Benfica, “ho qual moesteyro era de grande louvor e Resplandeçia per fama de Religiã e mÿy stryta e Regrada observãcia da ordẽ de sam domĩgos . no qual moesteyro viviã em aquele tẽpo padres Religiosos perfeytos e ãtiigos famosos ã perfeçã de virtudes e grandes ã sçiençia e doctrina.”<sup>16</sup> Apesar de a sua permanência naquele cenóbio ter conhecido vida curta, o facto é que o mosteiro de Benfica, fundado em 1399, se distinguira exactamente por ter introduzido a observância dominicana em Portugal e funcionado como alfofre de reformas e de novas fundações noutras localidades do reino<sup>17</sup>. A ligação aos observantes continuou, no entanto, uma vez que Diogo e Beatriz manteriam, segundo a mesma fonte, contacto directo com os dominicanos de Aveiro, que frequentavam a sua quintã em Ouca, nas imediações da vila, onde o casal decidira criar os seus filhos<sup>18</sup>.

Quando a narradora conta como, em 1479, D. Beatriz se viu obrigada a abandonar o seu mosteiro, devido à peste que aí deflagrara, e rumar ao Sul, em direcção a Avis e Abrantes, com um grupo de religiosas, entre as quais se contava a infanta D. Joana, e aí adoeceu, refere-se aos frades dominicanos nos seguintes termos: “¶ Estavã aaquelle tẽpo no moesteyro de Sã domingos da meesma villa dabrantes . padres de observãcia como entõ aÿda era . de muita virtude . Reverẽdos ã sciẽcia . E antiigos na ordem e Idade.”<sup>19</sup>, reafirmando a proximidade àquele ramo dominicano e destacando a sua singularidade por via de alguns atributos particularmente apreciáveis.

Na verdade, a ligação à observância dominicana é assinalada pela cronista logo na introdução ao seu longo texto. Após tecer algumas considerações em torno da necessidade

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>17</sup> Cf. Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*, dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Livros Horizonte, Lisboa, 2005, p. 386.

<sup>18</sup> “Em sua casa cõtinuadamẽte aviã pousada e guasalhado todos pelegrõis e strãgeyros e mÿy ãteyramẽte erã servidos proviidos e Repayrados . assy leygos como Religiosos . e sobre todos hos do mosteyro de sancta maria de misericordia aos quaes tiinha singular devacã.” (*Crónica*, p. 6).

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 67.

de conservação da memória dos feitos valorosos que irá narrar e de, por isso mesmo, começar por apresentar aquela que constituiu o alicerce da comunidade a que o seu labor se dirige, fá-lo nos seguintes termos:

¶ Isso meesmo quē ho fundou e pr̃çipiou ē virtudes vida e costumes de toda Religiã e perffeyçã de observãcia segundo a ordem do padre sam domĩgos . na qual vivendo segundo sse diante dira . ha muito sancta e digna de perpetua memoria a mũy virtuosa madre fundador e hedificador no spiritual e tēporal ho Regeo e governou per dezasseys ãnos atee ho seu muito sancto ffin e acabamento acelerado de seus abreviados dias.<sup>20</sup>

Os numerosos momentos em que, por exemplo, os frades observantes do Convento de N.ª S.ª da Misericórdia de Aveiro são mencionados pela cronista revelam não apenas proximidade ao movimento, como também a actuação dos dominicanos no acolhimento e orientação das vocações femininas. Assim sucede com as já referidas Beatriz Leitoa e Leonor de Meneses, mas igualmente com Mécia Pereira<sup>21</sup>. Todas elas pedem, segundo a narradora, conselho aos dominicanos. Por detrás de um discurso que procura transmitir uma mensagem condizente com o plano divino, que se disfarça muitas vezes sob factos circunstanciais ou coincidentes, parece-me clara a prontidão dos frades em atrair e responder às solicitações daquelas mulheres, pelo que revela acerca das condições propícias que o ambiente social lhes proporcionava. Poderão ver-se nestes casos a reunião de condições favoráveis à expansão do movimento observante, devido à valorização social de que gozava a espiritualidade mendicante, assim como à acção consciente dos seus protagonistas em aceitar e tirar partido dessa procura social. É sob este conspecto que creio poder compreender a forma como os religiosos se prontificam em consolar, aconselhar e orientar aquelas que os procuram. As condições de possibilidade sugeridas permitem depreender a integração numa ordem que desde cedo se distinguira pelo enquadramento de mulheres em religião<sup>22</sup>. E apesar de, em determinados momentos, as consequências

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 15 e ss.

<sup>22</sup> Sobre o enquadramento institucional de mulheres na Ordem dos Pregadores, vejam-se os estudos de John Coakley, "Gender and Authority of the Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth Century Franciscans and Dominicans", *Church History*, vol. 60, n.º 4, 1991, pp. 445-460; Idem, "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography", *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinsky e Tímea Szell, Ithaca, Nova Iorque, 1991, pp. 222-146 e Brenda Bolton, "Mulieres

desse facto terem acarretado dificuldades internas, dado o esforço que exigia dos frades, a tradição nunca deixou de se verificar, como demonstram os exemplos aqui trazidos e a passagem que transcrevo de seguida:

Começarã anbas as madres sanctas brityz leitoa E dona micia fallar e cõsultar ē que despēderiam suas fazendas E Riqueza que ē soma tiinhã em spiciall a Senhora dona micia (...)¶ E porque pera seu Recolhymento e apartamento que desejavã e comecavam teer muito streyto . syntiiã destraymēto e desconssollacã as saydas que lhes era necessario fazerē pera ouvir missa e divinos officios . determinavã aver licēca E fazer nas meemas casas hũa Capella e ordenar e cõprar certa Rēda aos padres do moesteiro de nossa Senhora seus vizynhos . que cõtinuadamente E pera sēpre lhes dissessem ē ella myssa . E ellas mais nom sayssē nũca fora das Casas ē que stavã . mas ē toda sua vida guardassē seu streyto carramēto. ¶ Veēdo as ditas Senhoras este cõsselho avydo e cõsultado antre ssy cõ hũu mõi grãde desejo e zeelo de servir a deus . manyfestarõ ysto tudo ao Reverēdo padre frey Johã de guimaraães que entam era prior do dito moesteiro de nossa Senhora e o qual padre fora o comeco e cõsselheyro de a devota madre britiz leytoa fazer suas moradas e vivēda no dito lugar como dito he ē cyma. (...)¶ Feytas de anbas as partes muitas e afycadas oracões e ditas por esta causa missas . Jejũus e vigalias cõ muita Instãcia e devacã pidindo a ajuda graca e cõsselho divinal . foy per elle determinado cõ consselho mõi discreto que mais servico de deus era entõ ao presente e seria pera os tēpos viindoyros e mayormēte pera molheres de nobre geeracõ e nõ de muita Idade como entõce erã e ao depois poderiã viir . mais certa e segura vida era a de Religiã e ordē . que beguinaria na qual muitas vezes custuma cõtecer periigos de Infamia e grãdes erros. (...) Comecã as sanctas madres ssayr de seu secreto Recolhymento e carramēto de suas pobres e humildes moradas e andando per lugares diverssos darredor da vylla buscavã onde ē mais Remoto e fora de toda cõversacõ humana achariã lugar e spaco de terra desacupado e soo pera edifficar moesteiro humilde e pequeno e nõ curioso nē sũptuoso . ēperoo devoto gracioso e ē tudo convinhavel e apto pera devacã e cõsollacam das Religiosas . E no qual se podessē agasalhar as de sua lynhajē e parētesco . e as orfãas e desēparadas que a deus quisessē servir e salvar suas almas. (...)¶ Emfỹ tomãdo seu ultymo consselho cõ o padre frei Johã de guimaraães prior de nossa Senhora e cõfessor dellas . a elle principalmēte e a outras pessoas maduras e

---

Sanctae”, in *Women in Medieval Society*, ed. e introd. Susan Mosher Stuart, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1976, pp. 141-158.

discretas e conselho pareceo Razõ e muy cõveniẽte por muitos Respeytos E principalmẽte pois as devotas Senhoras determinavã seer ho moesteiro que desejavã fazer da ordem de nosso padre sã domingos E hos padres da dita Casa de nossa Senhora da misericordia lhes aviã de fazer os officos divinos e ministrar os santos sacramẽtos . nõ se deviã alõgar da dita Casa porque os padres nõ se scusassẽ dizẽdo ho Recebiã e trabalho e cãsaco (...) <sup>23</sup>

O apoio de Fr. João de Guimarães ao grupo de mulheres que se começava a reunir em Aveiro não ficaria por aqui. A decisão por elas tomada de integrar a Ordem de S. Domingos implicava uma relação duradoura, porque os tempos que se avizinhavam exigiam a alocação de esforços, não apenas do ponto de vista temporal como em matéria de espírito <sup>24</sup>. Era necessário edificar o mosteiro, o que implicava encontrar lugar adequado e a reunião de elevadas somas em numerário, para além de apoio à numerosa mão-de-obra envolvida <sup>25</sup>. Em tudo isto cooperavam os frades do Convento da Misericórdia, junto do qual decidiram as religiosas instalar-se. Mas a comunidade que se constituía precisava de auxílio espiritual, tanto em relação às obrigações canónicas como na recepção dos sacramentos <sup>26</sup>. A presença dos dominicanos no discurso da cronista aveirense continuará a verificar-se, designadamente naqueles momentos fulcrais da narrativa que se destinam a fixar a memória dos feitos que, do ponto de vista hagiográfico, constituem os recursos indispensáveis à sustentação do seu argumento: nos principais ritos, como a inauguração da igreja do convento, na cerimónia de clausura, nas tomadas de hábito, nas profissões; quando a peste obriga à deslocalização da comunidade, no acompanhamento dos últimos momentos das irmãs doentes.

---

<sup>23</sup> *Crónica*, pp. 24-26.

<sup>24</sup> “¶ Trabalhã como dito he as sobreditas sanctas madres cõ muito grande fervor dos spiritus trabalhos Corporaes e larguas despesas de dinheyro de aver E fazer ajũtar e carretar tudo ho que conpria e cõvinha e era necessario pera fũdar E hedificar moesteiro . E assy ho padre prior frey Johã de guimaraães dava toda ajuda spirituall e tẽporal que a elle era possyvel esforcãdo cõsselhando.” (*Ibidem*, p. 27).

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, pp. 29-31.

<sup>26</sup> Veja-se a descrição dos primeiros tempos da comunidade, a seguir à cerimónia de clausura do mosteiro e da tomada de hábito de algumas religiosas, assim como o papel dos frades dominicanos de Aveiro nesse processo (*Ibidem*, pp. 39-41).

As múltiplas referências à observância dominicana<sup>27</sup> traduzem um sentimento de pertença. Distinguem o pequeno mosteiro de Aveiro, ao mesmo tempo que o alinham com um conjunto de outras casas religiosas tuteladas pela Ordem de S. Domingos, mas separadas da maioria dos conventos dominicanos pela adesão a um movimento que não conquistara ainda toda a ordem e com os quais partilhavam um duplo sentimento de separação e união. A cronista mantinha viva uma memória que se reportava a um período de reforma. Nos inícios do século XVI, no preciso momento em que escrevia, esse objectivo não estava ainda plenamente alcançado, pelo que a mobilização daquela recordação e a reivindicação de uma pertença se apresentariam aos seus olhos como perfeitamente actuais<sup>28</sup>. Era necessário evocar permanentemente os sucessos do passado para conformar a comunidade num clima de observância semelhante àquele que narrava; era indispensável apresentar-lhe um modelo capaz de moldar os comportamentos aos princípios enunciados nos documentos normativos.

---

<sup>27</sup> Cf. a enorme quantidade de vezes em que a palavra é referida ao longo da *Crónica*, pp. 1, 2, 3, 25, 27, 34, 49, 51, 53, 67, 93 e 97.

<sup>28</sup> Sobre a reforma das ordens religiosas em Portugal, anterior ao Concílio de Trento, veja-se José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960, pp. 156-167 e a bibliografia citada nas páginas que se seguem. Para um enquadramento histórico e institucional global, veja-se Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 369-372.



## 2.2. A OBSERVÂNCIA DOMINICANA PORTUGUESA

Os últimos dois séculos da Idade Média conheceram uma ampla necessidade de reforma no seio das ordens monásticas e conventuais. A *observantia regulae* tocou as principais famílias religiosas e difundiu-se, embora a ritmos diferenciados, pela generalidade dos territórios da cristandade Ocidental, devido à iniciativa de variados actores sociais e pautada segundo distintas formas de actuação. Todavia, atravessada por objectivos similares, radicados na necessidade percebida de transformação. A instabilidade generalizada que atravessara a Europa nos séculos XIV e XV criara as condições para o relaxamento da vida regular, para um certo afastamento das formas de vida gizadas e propostas pelos respectivos fundadores. A reforma por que algumas vozes clamavam significava, portanto, a necessidade de regresso à pureza perdida, concebida nos tempos da criação das ordens – e nos seus sucessivos momentos de refundação – e que tinham na busca do tempo das origens e das práticas que lhe estavam subjacentes, o seu elemento denominador comum<sup>1</sup>.

Os reinos peninsulares não deixaram de participar deste amplo movimento reformador, em acções mais ou menos concertadas, mais ou menos intensas, e que tocaram tanto as ordens há muito estabelecidas como assistiram ao nascimento de projectos de vida religiosa empenhados na restauração de modelos supostamente abandonados<sup>2</sup>. É no quadro do Cisma da Igreja que devemos encontrar as condições de possibilidade para uma nítida consciencialização dos problemas e para o aproveitamento de

---

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

<sup>2</sup> De que são exemplos a criação da Ordem de S. Jerónimo e da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista, também designados Lóios ou Cónegos Azuis. Vejam-se os trabalhos de Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal: das origens aos fins do século XVII*, Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de História da Universidade, Porto, 1980 e de Isabel Castro Pina, *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

um contexto político particularmente complexo, marcado pela fragmentação, e no âmbito do qual emergiram territórios de uma renovada tradição<sup>3</sup>. De facto, a divisão sentida ao nível das estruturas eclesíásticas com origem no Cisma, a partir de 1378, foi acompanhada, no âmbito das unidades políticas ibéricas, por um contexto de conflituosidade quase permanente, que ditou divisões no próprio seio das ordens religiosas.

A guerra que opôs os reinos de Portugal e Castela, desde 1369<sup>4</sup>, constituiu o mote para o progressivo afastamento dos conventos mendicantes portugueses em relação às circunscrições administrativas castelhanas, nas quais se encontravam integrados desde a sua introdução na Península Ibérica. Franciscanos, carmelitas, eremitas de S.<sup>to</sup> Agostinho, dominicanos, todos conheceram processos de autonomização<sup>5</sup>, numa lógica de aproximação às obediências seguidas pelas respectivas realezas, com as províncias castelhanas a aceitar o papa de Avinhão e as portuguesas, o de Roma. Simultaneamente, as ordens mais representadas em território português – Frades Menores e Pregadores – sofreram cisões internas, pela adesão de alguns mosteiros ao movimento da observância, que chegara a Portugal na última década do século XIV<sup>6</sup>.

A reforma da Ordem de S. Domingos fora pedida em 1388 por Fr. Conrado da Prússia ao mestre geral, Fr. Raimundo de Cápua, para converter à estrita observância duas casas pertencentes aos dois ramos da ordem, Colmar e Schönensteinbach (próximo de Basileia), as quais viriam a constituir focos de difusão das reformas dos conventos situados no curso do Reno, ao Sul da Alemanha e na Suíça. O exemplo alemão haveria de ser replicado nas restantes províncias obedientes ao papado de Roma e ao respectivo mestre geral aí

---

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

<sup>4</sup> Sobre a conjuntura de instabilidade e de confrontação bélica entre Portugal e Castela, cf. A. H. de Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. IV, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, Editorial Presença, Lisboa, 1987, pp. 511-541, assim como João Gouveia Monteiro, *A Guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Editorial Notícias, Lisboa, 1998.

<sup>5</sup> Cf. Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*, dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Livros Horizonte, 2005, pp. 251-435, passim.

<sup>6</sup> Para a Ordem dos Frades Menores, veja-se Vítor Gomes Teixeira, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517) – História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*, Centro de Estudos Franciscanos e Editorial Franciscana, Porto, 2010. Quanto aos Pregadores, cf. as notas que se seguem.

residente, e acabaria por conhecer resultados efectivos no eixo germânico e italiano<sup>7</sup>, assim como em Portugal. A metodologia consistia na fundação ou reforma de uma casa, a partir da qual se converteriam paulatinamente os restantes cenóbios dessa província, pela acção concertada de reformadores nomeados para o efeito. Este princípio, adoptado por Raimundo de Cápua, viria a ser utilizado pelos sucessivos mestres e capítulos gerais com o apoio da Santa Sé<sup>8</sup>.

Em Portugal, a introdução e apostolado da reforma foram protagonizados por Fr. Vicente de Lisboa, associado ao processo de fundação do mosteiro das dominicanas do Salvador de Lisboa (1392) e do Convento de S. Domingos de Benfca (1399)<sup>9</sup>. Nas primeiras décadas do século XV foram mais dois os conventos criados nesta obediência, o da Misericórdia de Aveiro (1423) e o da Piedade de Azeitão (1435). Governados por um vigário dependente do prior provincial, apenas em 1466 os observantes portugueses alcançaram a desejada autonomia e passaram a obedecer directamente ao mestre geral da ordem. Aliás, nesse mesmo ano, a congregação da observância dominicana recebia mais uma casa, o vetusto Convento de S. Domingos, em Évora. Em 1513, fruto de solicitação régia e de intervenção pontifícia, os dois ramos da ordem, claustrais e observantes, viriam a unir-se sob um mesmo provincial, observante, seguindo-se um novo ciclo de reformas que se prolongaria até 1560<sup>10</sup>.

A introdução da observância no ramo feminino da Ordem dos Pregadores não se encontra ainda suficientemente esclarecida. É comum reconhecer-se o Convento do

---

<sup>7</sup> A partir de S. Domingos de Veneza, convento fundado por Fr. João Dominici, em 1390.

<sup>8</sup> Sobre este processo, veja-se o estudo de Ramón Hernandez, "La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea", *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, pp. 151-179, assim como Juan José Gallego Salvadores, "Aproximaciones a la reforma dominicana de Raimundo de Capua y repercusiones en los dominicos de Portugal", *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, pp. 219-249.

<sup>9</sup> António do Rosário, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, sep. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1979, pp. 597-598. Cf. as reservas de António Domingos de Sousa Costa, "D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa," *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, em atribuir a Mestre Vicente o cargo de vigário da observância, pp. 64-69.

<sup>10</sup> Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 369-392; V. Beltrán de Heredia, "Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el Convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la Provincia de Portugal", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXVIII, 1958, pp. 221-262 e José García Oro, "La reforma de la vida religiosa en España durante el Renacimiento y sus relaciones com Portugal", in *III Congresso Histórico de Guimarães D. Manuel e a Sua Época*, coord. Norberta Amorim, Isabel Pinho e Carla Passos, Câmara Municipal de Guimarães, Guimarães 2004, pp. 81-108.

Salvador de Lisboa como o primeiro a associar-se à orientação de priores integrados naquela religião; no entanto, desconhece-se exactamente a cronologia desse enquadramento<sup>11</sup>. Sabe-se que em 1392, quando o bispo do Porto, D. João Afonso de Azambuja, fundara aquele cenóbio rodeara-se de figuras ligadas à observância, como o referido Fr. Vicente de Lisboa. Ainda assim, a orientação religiosa das freiras nesses primeiros tempos estava a cargo do Convento de S. Domingos de Lisboa e do vigário da ainda não constituída província portuguesa. Lembremo-nos que o Convento de S. Domingos de Benfica só viria a ser fundado mais tarde (em 1399) e não parece que os seus freires fossem nomeados priores do Salvador. A primeira prova inequívoca de uma ligação a padres observantes data já da segunda metade do século XV, quando a sua separação dos claustrais se efectivara e se via inclusivamente reconhecida pelas instâncias pontifícias (1466). A animosidade que essa cisão provocara no seio da província reflectiu-se naquele convento lisboeta feminino quando, em 1461-1464, a própria comunidade se dividiu quanto à aceitação de confesores observantes. As súplicas enviadas pela priora ao papa demonstram que o provincial pretendia impor-lhes confesores claustrais, o que contrariava o costume de serem servidas por padres da observância. Parece que este partido vingou, uma vez que contou com o apoio do arcebispo de Lisboa, D. Afonso Nogueira, e do próprio monarca, D. Afonso V<sup>12</sup>.

Foi a partir do Salvador de Lisboa que seguiram duas religiosas<sup>13</sup> para o Convento de Jesus de Aveiro, o segundo da observância, fundado, como já pude esclarecer, sob a

---

<sup>11</sup> De acordo com a cronista do convento, a sua pertença ao ramo dos observantes datava pelo menos de 1438: "Quando o Cardeal faleceo ainda este Mosteiro não estaua acabado de todo, & a Rainha dona Leonor, molher del Rey dom Duarte, o mandou acabar no anno de mil quatrocentos & trinta & oito, à instancia do Padre Mestre Frey loão de Sancto Estevão, seu Confessor, da Ordem dos Prêgadores, Vigairo gèral dos Mosteiros Obseruantes, no numero dos quaes entraua já este", Soror Maria do Baptista, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, Lisboa, Por Pedro Crasbeeck, 1618, p. 26 v.º.

<sup>12</sup> António Domingos de Sousa Costa, "D. João Afonso de Azambuja...", pp. 61-70. Veja-se o que diz a cronista de Aveiro, sobre este episódio: "Neste ãno de sesenta e cinco . nõ querêdo as freyras do moesteiro do salvador fazer obediência ao vigayro dos moesteiros da observãcia . E dãdo sua obediência ao provícial dos moesteiros da laustra . duas freiras madres antiigas e muito virtuosas criadas des mininas no dito moesteiro do salvador . nõ podêdo sofrer seer da obediencia dos da Claustra . forã lâcadas fora do moesteiro . E sabêdo ellas ho principio deste . E a grãde fama das virtudes e Regimento da madre britiz leytoa . Vierõ sse meter ã sua obediência . ¶ A qual madre as Recebeo cõ muito prazer e humanidade . honrrãdo as e tẽedo as ã aquella stimacã que era Razã e ellas mereciam." (*Crónica*, p. 41).

<sup>13</sup> "No ãno do Senhor de Myll . quatrocentos . sessenta e quatro . êtraram nesta Casa de Jhesu nosso Senhor . duas Relligiosas . a saber . ynes eanes . E maria Raffaell . ¶ As quaaes se sayrõ do moesteyro de lyxboa do salvador . cãdo deu E ffez hobediência ao provincial E frades de Crausta . ¶ E estas duas ficaram cõ os da observãcia . E na sua obediencia." (*Ibidem*, p. 191).

orientação dos padres observantes do Convento da Misericórdia de Aveiro e a necessária anuência do papa Pio II, por bula datada de 1461<sup>14</sup>. Este cenóbio haveria de conhecer uma posição muito significativa no quadro das dominicanas portuguesas, pela capacidade em atrair figuras de vulto, como a infanta D. Joana, e por ter desempenhado um papel de destacado relevo na difusão da observância junto dos numerosos conventos que viriam a ser criados entre o final do século XV e as primeiras décadas do seguinte, para além de participar na reforma da mais antiga casa dominicana portuguesa, o Convento de S. Domingos das Donas de Santarém (1513)<sup>15</sup>. De facto, a partir de 1498, assistiríamos à saída sucessiva de freiras de Aveiro rumo ao Centro e Sul de Portugal, para os diversos conventos aí criados dentro do movimento da observância: em Leiria (o Convento de S.<sup>ta</sup> Ana)<sup>16</sup>, em Montemor-o-Novo (N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Saudação, 1513)<sup>17</sup>, em Lisboa (os Conventos da Anunciada e de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Rosa, em 1515 e 1519, respectivamente)<sup>18</sup>, em Évora (N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> do Paraíso,

---

<sup>14</sup> A bula, de 16 de Maio, dirigida ao abade do Mosteiro de S. Pedro de Pedroso, foi publicada por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1967, p. 363. Atente-se na disposição pontifícia em permitir a fundação de uma casa dominicana observante que, de acordo com o expresso desejo das requerentes – Beatriz Leitoa e Mécia Pereira –, se devia assemelhar ao Mosteiro do Salvador, o único da Observância à época em Portugal: “Sane pro parte dilectarum in Christo fialiarum Mecie Pereyra, et Beatricis Leytoa mulierum Columbriensis diocesis, nobis nuper exhibitae petitio continebat, quod ipse cupientes terrena in celestia, et transitoria in eterna felici commertio commutare, singulari ducte deuotionis affectu, quem ad ordinem Fratrum Predicatorum de Obseruantia nuncupatorum gerunt, de bonis sibi a Deo collatis in Castro de Aueyro, dicte diocesis, vnum eiusdem ordinis monasterium in quo Abbattissa, et Moniales eiusdem ordinis sub regulari obseruantia, ad instar Monasterij Sancto Saluatoris Vlixbonensis eiusdem ordinis, quod solum in Regno Portugalie ejusdem obseruantie existit...”.

<sup>15</sup> “... Pera Irê Reformar E tornar de observãcia . ho moesteyro de sã domingos de santarê...” foram as irmãs D. Mécia Pereira, que ao tempo desempenhava o ofício de sub-prioressa; Leonor Álvares; D. Francisca de Castro; D. Cecília de Meneses; Isabel da Fonseca e Iria Álvares. Em 1516, regressaram ao Mosteiro de Jesus de Aveiro Isabel da Fonseca e D. Francisca de Castro, embora esta última tenha voltado a Santarém, a 9 de Setembro de 1518 (*Crónica*, pp. 198-199).

<sup>16</sup> Para o qual foram cinco religiosas no ano de 1498: Isabel Vaz, Maria Dias, Inês Eanes, Teresa Fernandes de Albuquerque e Catarina Pinheira. Esta última haveria de regressar a Aveiro em 1504 (*Ibidem*, pp. 196-197).

<sup>17</sup> Segundo Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. I, introd. e rev. M. Lopes de Almeida, Lello & Irmão, Porto, 1977, p. 1151, a sua primeira prioressa foi Isabel Vaz, que fizera parte do grupo de cinco religiosas vindas de Aveiro para fundar, em 1498, o Mosteiro de S.<sup>ta</sup> Ana de Leiria. De acordo com o mesmo cronista dominicano, de Montemor-o-Novo partiram cinco freiras para fundar o Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Consolação, em Elvas, no ano 1528, assim como duas religiosas do Mosteiro do Paraíso de Évora (Idem, *ibidem*, vol. II, p. 131). Cf. Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 395-396 e 399.

<sup>18</sup> “Ho ãno do Senhor de Myl quinhentos . dezoito . quinta feyra nove dias do mes de Setêbro . Sayrã desta Casa pera Ir fundar ê Religiã de observãcia per mãdado del rrey dõ manuel . hũu moesteyro que o dito Senhor mãdou hedificar na sua Cidade de Lysboa Chamado santa Maria da anũciada...” D. Joana da Silva, Isabel Luís, D. Beatriz de Noronha, D. Leonor de Ataíde e Ana Dias. (*Crónica*, p. 199). A 21 de Novembro de 1521, segundo Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. II, p. 87, entraram no Convento da Rosa quatro freiras, duas vindas de Aveiro, Beatriz dos Reis e Antónia das Chagas, e duas de Santarém, Ana do Espírito Santo e D. Francisca de Castro. Esta última viria a ser a primeira prioressa do Mosteiro de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Rosa de Lisboa. Veja-

1516)<sup>19</sup> e em Setúbal (S. João Baptista, 1529)<sup>20</sup>. Do Convento do Paraíso de Évora saíram religiosas para a fundação do Convento de S.<sup>ta</sup> Catarina de Sena (1516), da mesma cidade, e para a criação do Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Consolação de Elvas (1528)<sup>21</sup>. O movimento de reforma não ficaria por aqui, pois em 1542, Fr. Jerónimo de Padilha, reformador dos dominicanos em Portugal, enviou Catarina de Mesa para ser sub-prioressa do Mosteiro do Corpus Christi de Vila Nova de Gaia e Maria Jusarte para mestra das noviças, ambas religiosas professoras no Mosteiro de Jesus de Aveiro<sup>22</sup>.

Há que sublinhar, desde logo, o crescimento deveras expressivo das comunidades dominicanas durante aquele período. O fenómeno denota a enorme popularidade que as formas de vida mendicante conheceram em Portugal – embora numa cronologia bastante mais tardia comparativamente a outros territórios europeus – tanto do ponto de vista dos benfeitores como pela adesão de um número cada vez mais significativo de mulheres atraídas pela espiritualidade observante. Não será de afastar a hipótese de uma maior abertura das ordens em responder afirmativamente às vocações e em conferir aos conventos uma natureza menos elitista, receptivos não apenas aos grupos tradicionais, mas também às oligarquias urbanas. Um aspecto comum à maioria destas fundações prende-se com o seu carácter urbano, com uma concentração significativa de conventos nas maiores cidades – três casas em Lisboa e duas em Évora –, em localidades onde já existiam

---

se Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 401.

<sup>19</sup> Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. II, p. 70, refere que Isabel Vaz, prioressa de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Saudação de Montemor-o-Novo – que professara em Aveiro e estivera na fundação de S.<sup>ta</sup> Ana de Leiria – foi chamada ao Paraíso de Évora para aí instaurar a observância. Sobre as origens desta casa eborense, veja-se o estudo de João Luís Inglês Fontes, “A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora”, in *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 157-178.

<sup>20</sup> A 18 de Maio de 1529 saíram de Aveiro “... pera ir fudar ã Religiam de observãcia per mãdado da Senhora duquesa [D. Beatriz de Vilhena, mulher de D. Jorge, Duque de Coimbra] hũ moesteyro que ella fez na villa de ssetuvel” D. Maria de Noronha, que foi vigária até à eleição da prioressa, Margarida Pinheira, Isabel de Quadros, Isabel Sodrê, Beatriz Pereira, Mécia Jusarte e Beatriz Ferraz. As quatro últimas freiras regressaram a Aveiro a 23 de Julho de 1532 (*Crónica*, pp. 201-202).

<sup>21</sup> Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 401.

<sup>22</sup> *Crónica*, pp. 203-204. O dano que a saída de numerosas religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro para as várias comunidades reformadas ou integradas na observância dominicana estava a impetrar na população monástica levou – segundo Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. I, p. 1027 – a prioressa D. Maria de Ataíde a apelar ao papa, para que as dispensas dependessem da anuência da prioressa e da maioria do capítulo.

conventos masculinos<sup>23</sup>, dos quais dependia a *cura monialium* que desde as origens da ordem se foi apresentando como condição fundamental<sup>24</sup>.

De facto, desde o século XIII, e ainda que esta obrigação constituísse um problema para alguns sectores<sup>25</sup>, os pregadores estiveram permanentemente envolvidos no enquadramento espiritual de comunidades femininas, especialmente daquelas que não seguiam uma regra perfeitamente reconhecida pelas autoridades eclesiásticas<sup>26</sup>. Isso mesmo sucedeu em Portugal; dos doze conventos fundados entre o século XIII e 1530, pelo menos oito procederam de experiências de vida religiosa não regulares. Tratava-se de pequenos beatérios, recolhimentos, oratórios, beguinarias ou mesmo emparedadas que, por livre iniciativa e por sugestão, persuasão ou aceitação dos próprios dominicanos, adoptaram a Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>27</sup>.

De acordo com Maria de Lurdes Rosa<sup>28</sup>, esta época foi ainda caracterizada pela procura de experiências de espiritualidade entusiásticas, generosas e difíceis de executar,

---

<sup>23</sup> Ou em localidades relativamente próximas, como S.<sup>ta</sup> Ana de Leiria (próximo do Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Vitória da Batalha), N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Consolação de Montemor-o-Novo (próximo de Évora, onde já existia o Convento de S. Domingos e onde viria a ser fundado o Convento de S.<sup>to</sup> António de Pádua, em 1559) e S. João Baptista de Setúbal (próximo do Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Piedade, em Vila Nogueira de Azeitão).

<sup>24</sup> L. A. Redigonda, "Domenicane", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. III, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 780-793; Andre Duval, "L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines", *Mémoire Dominicaine*, n.º 16, *Les moniales de l'ordre des Prêcheurs*, 2002, pp. 35-39; Rita Ríos de la Llave, "La Cura Monialium en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades", *Hispania Sacra*, vol. LX, n.º 121, 2008, pp. 47-65.

<sup>25</sup> James A. Brundage e Elizabeth M. Makowski, "Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators", *Journal of Medieval History*, vol. 20, n.º 2, 1994, pp. 143-155 e Andre Duval, "L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines", pp. 35-39.

<sup>26</sup> É de destacar, desde logo, a acção do fundador da ordem, Domingos de Gusmão, na constituição das comunidades femininas de Prouilhe (na Provence), Madrid e Roma, assim como na projecção de um convento que haveria de vir a ser criado, após a sua morte, em Bolonha. Cf. Marie-Humbert Vicaire, "La vie évangélique et la place des moniales aux origines de l'Ordre", *Mémoire Dominicaine*, n.º 16, *Les moniales de l'ordre des Prêcheurs*, 2002, pp. 11-30. Este autor chama igualmente a atenção para o fenómeno que se viria a desenvolver no século XIV, na província teutónica, no enquadramento de comunidades femininas e que viria a constituir um terreno fértil na emergência e difusão de uma espiritualidade de pender místico. Vejam-se igualmente os estudos de Clara C. Rodríguez Nuñez, "Los conventos de dominicas en Galicia. La Orden de Predicadores y su papel institucionalizador de la religiosidad femenina bajomedieval", *Archivo Dominicano*, vol. XIII, 1992, pp. 191-197.

<sup>27</sup> Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 393-403. Vejam-se os estudos de caso de João Luís Inglês Fontes, "A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora", pp. 157-178 e Idem, "Reclusão, eremitismo e espaço urbano: o exemplo de Lisboa na Idade Média," in *Lisboa Medieval – Os Rostos da Cidade*, coord. Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes, Livros Horizonte e Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2007, pp. 259-277.

<sup>28</sup> Maria de Lurdes Rosa, "A religião no século: vivências e devoções dos leigos", in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. Ana Maria C. M. Jorge

marcadas por um profundo fervor e a tocar um certo radicalismo religioso, das quais participaram inclusivamente os leigos. Estes aderiam a formas de vida capazes de praticar uma religião mais verdadeira, em busca de modelos monástico-conventuais de pendor eremítico radicados na vivência da pobreza evangélica. O rigorismo de vida oferecido pelas comunidades observantes atraía homens e mulheres, seduzidos por aquelas que consideravam as condições indispensáveis à salvação.



### 2.3. O SISTEMA NORMATIVO

No centro das preocupações reformistas estava o rigoroso cumprimento dos preceitos institucionais. O relevo dado à norma conduziu à necessidade de produzir e difundir um conjunto de textos capazes de garantir os propósitos centrais do movimento reformador. Por um lado, textos normativos propriamente ditos, a *Regra* e as *Constituições* e, por outro, um conjunto de testemunhos de natureza paranormativa, elaborados a partir daqueles documentos fundamentais. Ou seja, discursos sobre as normas, sem força obrigatória geral, empenhados em esclarecer e realçar os princípios que lhe estavam subjacentes. Para além dos diplomas fundadores, a reforma observante recuperou textos da tradição e construiu novos documentos orientadores do quotidiano das comunidades reformadas. O argumento, que desenvolvo nas páginas que se seguem, explora um conjunto de testemunhos textuais recebidos e conservados nos conventos dominicanos femininos portugueses dos séculos XV e XVI, copiados para livros de prestígio e aos quais as comunidades concederam cuidados especiais, materializados, por vezes, em volumes iluminados. Livros que formam conjuntos coerentes e homogêneos, a denotar a centralidade que ocuparam na vida das comunidades e dotados de elevado valor simbólico<sup>1</sup>.

Os testemunhos medievais do sistema normativo da reforma – datados do período compreendido entre 1396 e 1537<sup>2</sup> – chegaram até nós, provêm de três das mais

---

<sup>1</sup> Lembremos os estudos sobre códices iluminados de algumas comunidades dominicanas femininas. As características codicológicas desses volumes – encadernação, desenho dos caracteres e imagens que os acompanham – revelam a nobreza das suas funções, relacionadas com o ofício litúrgico. Cf. Horácio Peixeiro, “A iluminura portuguesa nos séculos XIV e XV”, in *A Iluminura em Portugal: Identidade e Influências (do século X ao XVI): Catálogo da Exposição*, coord. Maria Adelaide Miranda, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1999, pp. 226-227. Idem, *Missais Iluminados dos Séculos XIV e XV. Contribuição para o Estudo da Iluminura em Portugal*, 2 vols., Tese de mestrado policopiada apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1986; Arménio Alves da Costa Júnior, *Mosteiro de Jesus de Aveiro – Tesouros Musicais. Ofícios Rimados e Sequências nos Códices Quatrocentistas*, 2 vols., Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Aveiro, Aveiro, 1996; Maria Luísa Mendes André Coelho Frazão, *Iluminura Renascentista do Convento de N.ª S.ª do Paraíso de Évora. Livros de coro: 136, 137, 138 e 139*, 2 vols., Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998, pp. 47-51.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, nota n.º 11.

importantes casas dominicanas femininas referidas anteriormente: dos Mosteiros do Salvador de Lisboa, de Jesus de Aveiro e do Paraíso de Évora. Utilizarei os exemplares de Aveiro sem, no entanto, ignorar os restantes documentos, uma vez que, como já referi, a difusão da observância nos mosteiros dominicanos femininos ditou o estabelecimento de contactos privilegiados, intensos e duradouros entre os referidos conventos, permitindo sugerir possíveis dependências no que se refere aos contextos de produção e transmissão daqueles testemunhos, que apenas um estudo de crítica textual poderá ajudar a esclarecer.

O primeiro destes textos, existente nos fundos documentais de Aveiro<sup>3</sup> e Évora<sup>4</sup>, é a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*<sup>5</sup>, o documento orientador das comunidades dominicanas desde a aprovação canónica da Ordem, em 1216<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Museu de Aveiro, 34/CD (Bitagap Manid 1092), fls. 154-161: “*Regulla Beati Augustini Episcopi*”. O texto latino da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho que integra o códice aveirense foi editado por Maria Albertina Neves da Silva Pereira, *Regla de Sancto Agustjnh e ha Exposyçon della per lynguajem: assy do texto como da grosa. Versão portuguesa filologicamente comentada*, vol. 2, Tese de Licenciatura policopiada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1952, pp. IV-XIII. Foi também publicado por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1967, pp. 365-368. Veja-se a descrição codicológica do referido volume, em A. G. da Rocha Madahil, “Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 64, 1950, pp. 282-291. Sobre este códice, cf. Cristina Sobral, “S. Agostinho em Aveiro: estudo de fontes”, *eHumanista*, vol. 8, 2007, pp. 172-174. A colação do texto aveirense com as versões conhecidas da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* permitiu-me identificá-lo como correspondendo à denominada *Regula Recepta* (*Incipit: Ante omnia, seguida de Haec igitur sunt*). Esta versão é, muito frequentemente, designada *Regula tertia* e trata-se de um texto mais tardio, cujo conteúdo é em tudo semelhante às restantes versões conhecidas, mas que adoptou uma forma e sequenciação distintas. As outras “regras” identificadas pelos estudiosos dos textos agostinianos são a *Ordo monasterii* ou *Regula secunda* (*Incipit: Ante omnia*), o *Praeceptum*, por vezes também designado *Regula tertia* (*Incipit: Haec sunt quae*) e o *Obiurgatio* ou *Carta 211* (*Incipit: Sicut parata est*). É de salientar o facto de o texto de Aveiro se destinar às comunidades masculinas, pelo que será de supor que fora simplesmente copiado, provavelmente de algum exemplar do Mosteiro de N.ª S.ª da Misericórdia de Aveiro. Sobre a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, veja-se Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris, 1967; A. Sage, “La Règle de saint Augustin”, *Revue des Études Augustiniennes*, n.º 14, 1968, pp. 123-132; Adalbert de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout, 1985; George Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Clarendon Press, Oxford, 1991; Mary Forman e Thomas Sullivan, “The Latin Cenobitic Rules (400-700): Editions and Translations”, *American Benedictine Review*, n.º 48, 1997, pp. 52-68; Agostinho Figueiredo Frias, *Fontes de Cultura Portuguesa Medieval. O Liber Ordinis Sanctae Crucis Colimbriensis*, Tese de doutoramento policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001, pp. LXII-LXV e Idem, “O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Perspectivação histórica”, in *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires Augusto Nascimento e José Francisco Meirinhos, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1997, pp. XLI-XLII.

<sup>4</sup> Ao contrário do texto aveirense, o do Mosteiro de N.ª S.ª do Paraíso de Évora é uma tradução. BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fls. 1-9 v.º: “Começasse a Regra do bem auctorado nosso padre sancto Agostinho bispo”.

<sup>5</sup> Maria Albertina Neves da Silva Pereira, *Regla de Sancto Agustjnh...*, vol. 1, pp. 2-9, procede ao estudo sumário da tradição textual da Regra, indicando a existência de mais três exemplares latinos, para além do de Aveiro: BPMP, *Santa Cruz* 29 e *Santa Cruz* 52. Este último códice contém igualmente a Regra em vernáculo. Para uma descrição codicológica destes livros cf. Aires Augusto Nascimento e José Francisco Meirinhos

S. Domingos conhecia-a perfeitamente, uma vez que era ela que guiava o cabido da catedral de Osma, ao qual ele pertencera na qualidade de cónego. No momento de escolher uma das regras disponíveis, e considerando que a isso obrigavam as disposições do IV Concílio de Latrão (1215), Domingos optou decerto por aquela que no seu tempo conhecia maior sucesso. Ainda que uma das mais antigas normas monásticas ocidentais, a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* apresentava-se inteiramente actual, inovadora face à tradicional *Regra de S. Bento*. O seu carácter difuso, não demasiadamente regulamentar, permitia responder a formas de vida monástica capazes de conciliar a vida apostólica e contemplativa<sup>7</sup>. Mais ainda, ela fora concebida para orientar tanto comunidades masculinas como femininas<sup>8</sup>.

A *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* limitava-se a definir princípios básicos. Pressupunha comunidades fundadas no abandono do mundo, no amor a Deus e ao próximo, na união de todos os seus membros sob um mesmo espírito e vontade, na caridade fraternal, onde nenhum bem fosse tomado como coisa própria, mas distribuído a cada um segundo as suas necessidades. Ainda que as origens sociais das religiosas fossem distintas, a vida comunitária haveria de as igualar pela medida mínima, de modo que as que nada tivessem não procurassem ali bem-estar ou vaidades e as abastadas se reduzissem à condição de pobres, sem se vangloriarem de partilhar com estas aquilo que, de seu, haviam acrescentado à casa.

Estipulava a permanente dedicação à oração, ao silêncio e à penitência, sublinhando o carácter verdadeiro, sentido, das palavras dirigidas a Deus. Determinava a submissão do corpo a exercícios de valor espiritual, a jejuns e abstinências prolongados, salvaguardando

---

(coord.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz...*, pp. 161, 247 e 249. Os autores deste *Catálogo*, identificam ainda um outro códice com a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, o *Santa Cruz 54* (*ibidem*, pp. 256-260). Mais dois exemplares da Regra, um latino e outro em vernáculo, encontram-se respectivamente na BN, *Alc. 24* e *Alc. 74*. Sobre a historiografia da normativa monástica medieval portuguesa, veja-se o verbete de José Mattoso, “Regras Monásticas”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 571-573.

<sup>6</sup> Vejam-se os verbetes de L. A. Redigonda, “Fрати Predicatori”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. IV, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 923-970 e Marie-Humbert Vicaire, “Frères Prêcheurs (Ordre des)”, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred Baudrillart, t. 18, Letouzey et Ané, Paris, 1977, cols. 1369-1410.

<sup>7</sup> Brian Patrick McGuire, “Monastic and religious orders, c. 1100-c. 1350”, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, *Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*, ed. Miri Rubin e Walter Simons, Cambridge University Press, Cambridge/Nova Iorque, 2009, p. 65.

<sup>8</sup> Cf. Alan L. Hayes (ed.), *Church and Society in Documents, 100-600 A.D.*, Canadian Scholars’ Press, Toronto, 1995, pp. 215-228, onde o autor transcreve a tradução da carta que S.<sup>to</sup> Agostinho endereçou a uma comunidade de religiosas, cerca do ano 423, na qual se insere o texto que viria a constituir a Regra propriamente dita, adaptada, consoante os casos, ao género masculino ou feminino, conhecida por Carta 211.

as irmãs doentes, as quais beneficiariam de cuidados especiais; às refeições, a atenção à leitura. Garantia a especialização das tarefas necessárias ao funcionamento da casa, prevendo encarregadas para o tratamento das doentes, assim como para a manutenção do celeiro, do roupeiro e até dos livros.

O controlo da conduta individual era acautelado pelo princípio do acompanhamento permanente. Para onde quer que as religiosas se deslocassem deveriam ser assistidas por uma ou duas irmãs. A quebra deste preceito seria comunicada às superiores, para que procedessem às devidas correcções; às incorrigíveis, a *Regra* reservava a pena de expulsão. A unidade e bom governo da casa dependiam do exercício da autoridade da prelada, cuja liderança se sustentava no dever de obediência e num conjunto de competências capazes de harmonizar exemplaridade, consolação e paciência com disciplina e correcção, cumprindo um modelo materno que unisse as religiosas sob o signo do amor, mais que do temor. Estabelecia, por fim, a leitura semanal da *Regra* para que ela não fosse olvidada e a vida comunitária se visse permanentemente monitorizada.

Se, por um lado, o largo espectro da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* oferecia vantagens, por outro lado, essa circunstância compelia à necessidade de regulamentação. O projecto gizado por S. Domingos obrigava ao traçado de um quotidiano mais minucioso, capaz de responder às lacunas suscitadas. A *Regra* não dispensava textos de natureza complementar<sup>9</sup>. Os primeiros que se conhecem dirigiram-se exactamente às religiosas de S. Sisto em Roma (1221)<sup>10</sup>, apesar de S. Domingos já ter trabalhado em anteriores fundações,

---

<sup>9</sup> Para um traçado da evolução da legislação constitucional do ramo feminino dos dominicanos, vejam-se os artigos de Raymond Creyten, “Constituzioni Domenicane”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. III, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 190-194; André Duval, “Les sœurs dominicaines”, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred Baudrillart, t. 18, Letouzey et Ané, Paris, 1977, cols. 1369-1426; Idem, “L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines”, *Mémoire Dominicaine*, n.º 16, *Les moniales de l'ordre des Prêcheurs*, 2002, pp. 31-54; Pierre Raffin, “Brève histoire des constitutions des moniales de l'ordre des Prêcheurs”, *Mémoire Dominicaine*, n.º 13, *Les dominicains et leur droit*, 1998, pp. 111-120. Vejam-se os estudos de caso de Rita Ríos de la Llave, “La adopción de reglas y constituciones como forma de integración en la rama femenina de la orden de los frailes predicadores durante la Edad Media: La comunidad de Santa María de Castro en San Esteban de Gormaz,” in *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino. III Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, coord. María Isabel Viforcós Marinas e María Dolores Campos Sánchez-Bordona, Universidad de León, León, 2005, pp. 355-370 e de Guillermo Nieva Ocampo, “‘Servir a Dios con quietud’, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI,” *Hispania Sacra*, vol. 59, n.º 119, 2007, pp. 163-196.

<sup>10</sup> Como comprova Julie Ann Smith, “Prouille, Madrid, Rome: the evolution of the earliest Dominican *Instituta* for nuns”, *Journal of Medieval History*, 35, 2009, pp. 340-352.

como Prouilhe (1207) e Madrid (1218)<sup>11</sup>. Os seus sucessores haveriam de dar continuidade aos documentos estatutários da Ordem. As disposições que os capítulos gerais iam aprovando, as diferenças regulamentares de alguns mosteiros, e a elaboração de novas *Constituições* para o ramo masculino (aprovadas em 1241, sob o mestrado de Fr. Raimundo de Peñaforte) levaram o papa Alexandre IV a ordenar ao Mestre Geral, Fr. Humberto de Romans<sup>12</sup>, a redacção de novos estatutos para as religiosas. Aproveitando o trabalho acumulado pelos seus antecessores, Romans viria a concluí-las em 1259. Ao contrário das de S. Sisto – mais sucintas, estruturadas em torno de dezoito capítulos –, as novas *Constituições* revelam preocupação em regular de um modo mais completo o quotidiano das dominicanas, fazendo-o em trinta e um capítulos. As diferenças mais significativas centram-se nas questões relativas à propriedade – limitando-se a impor o princípio da gestão comunitária – e à eleição da priora, embora de um modo menos preciso, podendo esta competência caber não apenas ao convento mas ao provincial ou ao mestre geral. Procedem igualmente à complexificação do oficialato conventual, à definição mais precisa

---

<sup>11</sup> É a elas que se refere expressamente o bispo D. João de Azambuja quando atribui ao Convento do Salvador de Lisboa, em 1396, os estatutos que o papa Bonifácio IX lhe havia autorizado conceder, embora não tenha chegado até nós qualquer testemunho das constituições romanas (“Statuimus eciam et a[u]ctoritate prefata precimus quatinus priorissa et sorores dicti monasterij sub perpetua sint cura Magistri Ordinis Predicatorum Generalis et Provincialis Ispanie atque Vicarij Provincie eiusdem in ausencia Provincialis, quas predicti rregant secundum Regulam et statuta sororum eiusdem Ordinis et modum monasterij sancti Sisti de Urbe.” (BN, *Livros Iluminados*, n.º 150, publicado por António Domingos de Sousa Costa, “D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa,” *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, p. 129). O bispo demonstra um conhecimento muito estreito tanto da *Regra* como das *Constituições*. Desde logo, reconhece o espírito apostólico que preside à *Regra* agostiniana, fundado na união fraterna, na partilha dos bens em benefício de toda a comunidade; na concórdia e paz entre as irmãs, no reconhecimento e perdão das ofensas, assim como no castigo das culpas. Para além de disposições relativas à comunhão mensal, ao vestuário e alimentação – proibindo o consumo de carne –, da *cura monialium* e da eleição e confirmação da priora, o bispo dedica uma atenção detalhada à questão da clausura. Ordena que ela seja respeitada com todo o rigor, sob pesadas penas, que poderiam chegar à expulsão das freiras ou à excomunhão dos que, de fora, a violassem, para o que alcançara inclusivamente o aval do Sumo Pontífice. Nos contactos com o exterior, parentes ou outras pessoas devidamente credenciadas, as religiosas deviam ser separadas não apenas por grades como por um véu que lhes ocultasse o rosto. Aos que tivessem autorização para entrar nos limites da clausura – frades, visitantes, médicos ou membros da família real – deviam fazer-se acompanhar e as freiras devidamente veladas (Idem, *ibidem*, pp. 128-131). Aliás, esta disposição haveria de causar perturbação. É que os notários se recusavam a lavrar as escrituras, pois não podiam dar fé de quem se encontrava sob os véus. Empenhadas em cumprir aquela obrigação, as freiras apelaram então ao monarca, em 1410, ao que este acedera, estabelecendo que os actos fossem testemunhados pelo prior, vigário ou capelão, que confirmariam a identidade das religiosas (Idem, *ibidem*, pp. 85-86). Veja-se o texto das *Constituições* de S. Sisto, em Lorenzo Galmes e Vito T. Gómez (ed.), *Santo Domingo de Guzmán: Fuentes para su conocimiento*, Editorial Católica, Madrid, 1987, pp. 769-779.

<sup>12</sup> Sobre Frei Humberto de Romans, vejam-se os estudos de Edward Tracy Brett, *Humbert of Romans: His life and views of thirteenth-century society*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984 e Simon Tugwell, “Humbert de Romans”, *Mémoire Dominicaine*, n.º especial, *Courants dominicains de spiritualité*, 1993, pp. 21-32.

do período de noviciado e ao funcionamento e competências do capítulo, centrando os ritmos do quotidiano em torno da oração e do trabalho manual, reforçando a salvaguarda da clausura e definindo regras apertadas quanto à construção dos edifícios conventuais<sup>13</sup>.

André Duval chamou a atenção para os acrescentos que estas *Constituições* sofreram nos finais da Idade Média e que acabaram por vir a ser fixadas na sua primeira edição impressa, em 1505. O historiador dominicano explica as correcções com base nas novas realidades das observâncias, enumerando os capítulos transformados: onze em trinta e um<sup>14</sup>. Trata-se, a maior parte das vezes, de modificações de ordem gramatical e ortográfica, mas há casos em que se denota visivelmente a aproximação às disposições primitivas, datadas do tempo do fundador, assim como o estabelecimento dos mesmos rigores experimentados pelo ramo masculino da Ordem. De um modo muito claro é o aditamento de três novos capítulos. O primeiro é relativo a admoestações finais, síntese que deveria ser lida com frequência e composta por um conjunto de avisos sumários relativos aos cuidados a ter quanto aos pontos mais sensíveis e a observar com rigor: a colocação do bem comunitário acima do próprio, a proibição de objectos supérfluos no dormitório, o silêncio, a clausura e o cumprimento dos horários. E mais dois capítulos relativos ao modo de eleger e confirmar a priora. Esta questão era igualmente sensível para salvaguardar disposições primitivas, introduzir a regulamentação do papa Bonifácio VIII (*De sexto Decretalium*, 1298)<sup>15</sup> e evitar ingerências exteriores ou animosidades internas.

Foram estas as *Constituições* adoptadas no Mosteiro de Jesus de Aveiro<sup>16</sup> - assim como no do Paraíso, em Évora<sup>17</sup> - e é exactamente esta a versão dos testemunhos

---

<sup>13</sup> Cf. o estudo comparativo das constituições de S. Domingos com as de Humberto de Romans, elaborado por Rita Ríos de la Llave, "La adopción de reglas y constituciones como forma de integración en la rama femenina de la orden de los frailes predicadores durante la Edad Media...", pp. 355-370, assim como a sua tese de doutoramento, *Idem, Mujeres de clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2007, pp. 95-109. Sobre o reforço da clausura no contexto da observância, veja-se o que escrevo mais à frente, a partir da p. 120.

<sup>14</sup> André Duval, "Les sœurs dominicaines", cols. 1410-1421; *Idem*, "L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines", pp. 39-41. O autor enumera os capítulos onde se registaram essas modificações, do I ao V, do VIII ao X, o XV, XIX e o XXV.

<sup>15</sup> Pierre Raffin, "Brève histoire des constitutions des moniales de l'Ordre des Prêcheurs", p. 117.

<sup>16</sup> Museu de Aveiro, 34/CD (Bitagap Manid 1092), fls. 86-111: "Comecansse as Constituicoens Das ffreyras . Do bem Auenturado nosso Padre Sam Domjgos: Da Ordem dos preegadores". Veja-se a descrição codicológica do referido volume e a publicação do texto em A. G. da Rocha Madahil, "Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus...", pp. 282-291. Estas constituições foram igualmente publicadas por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 411-422. Sobre este mesmo volume, cf. igualmente o trabalho de Cristina Sobral, "S. Agostinho em Aveiro...", pp. 172-174.

portugueses, a denotar uma actualização cronológica coincidente com a do restante espaço europeu, num quadro de observância perfeitamente reflectido na legislação coeva.

Para além de documentação normativa, os mosteiros adquiriram outros textos de carácter paranormativo, obras não aprovadas oficialmente nas instâncias da ordem enquanto documentos legais mas reconhecidas e, por isso mesmo, recebidas nas bibliotecas conventuais como detentoras de uma natureza orientadora dos quotidianos, para um cumprimento mais adequado e rigoroso dos princípios da observância. No Mosteiro de Jesus, Margarida Pinheira copiou a *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*<sup>18</sup>, tradicionalmente atribuída a Hugo de S. Victor (1096-1141)<sup>19</sup>. Ainda que vários dominicanos tenham procedido à elaboração de comentários ao texto do bispo de Hipona<sup>20</sup>, foi a *Exposição da Regra*, redigida nos inícios do século XII em ambiente regrante, aquela que pareceu dar melhor resposta à simplicidade do regimento agostiniano, certamente pelo seu manifesto estatuto e autoridade<sup>21</sup>. Esta obra tinha a vantagem de proceder à interpretação

---

<sup>17</sup> BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fls. 9 v.º-40.

<sup>18</sup> Museu de Aveiro, 34/CD (Bitagap Manid 1092), fls. 1-84: “Aqy se começa a regla de nosso padre sancto Agustjnh e ha Exposyçom della per lyngujem assy do texto como da grossa”. A *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, que integra o códice aveirense foi editada por Maria Albertina Neves da Silva Pereira, *Regla de Sancto Agustjnh...*, vol. 2, pp. 1-240, assim como por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 371-409. Um outro testemunho deste texto é encontrado no fundo do Convento de N.ª S.ª do Paraíso, da cidade de Évora, no já referido códice datado de 1537 (BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fls. 96-212). Maria Albertina Neves da Silva Pereira, *Regla de Sancto Agustjnh...*, pp. 2-9, identificou outros três: na BPMP, *Santa Cruz 52* e na BN, *Alc. 24* e *Alc. 74*. O *Alc. 24* é uma versão latina, sendo os restantes em português. A breve comparação dos referidos testemunhos a que a autora procedeu, embora desconhecendo o de Évora, levou-a a concluir que o *Alc. 74* é o mais próximo do de Aveiro. Há, no entanto, que acrescentar um outro testemunho latino, o *Santa Cruz 54*, identificado no *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra...* Cf. pp. 245-250 e 256-260. Sobre a presença de Hugo de S. Victor em bibliotecas monásticas medievais portuguesas, veja-se José Mattoso, “Leituras cistercienses do século XV”, *José Mattoso – Obras Completas*, vol. 9, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 288-296.

<sup>19</sup> Jean Châtillon atribuiu a autoria do texto a Letberto, abade do Mosteiro de S. Rufo, entre os anos 1100-1110. Jean Châtillon, “Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin”, in *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l’Église, spiritualité et culture*, textos de Jean Châtillon reunidos por Patrice Sicard, Brepols, Paris-Turnhout, 1992, pp. 163-200. Sobre a atribuição da autoria do texto a Hugo de S. Victor e as dúvidas que ela levanta, veja-se também Roger Baron, “Hugues de Saint Victor”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. VII, Beauchesne, Paris, 1969, col. 909. Sobre Hugo de S. Victor e a sua obra, veja-se Paul Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2009, assim como Boyd Taylor Coolman, *The Theology of Hugh of Saint Victor: An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 1-30, que adopta uma tónica menos descritiva que Rorem, procedendo a uma leitura dos textos daquele intelectual do séc. XII à luz da noção de reforma.

<sup>20</sup> Vejam-se os estudos de Raymond Creytens, no *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 33, 1963, pp. 121-157; vol. 34, 1964, pp. 107-153; vol. 35, 1965, pp. 21-66; vol. 36, 1966, pp. 263-312.

<sup>21</sup> De facto, este tratado de espiritualidade regrante conheceu uma enorme popularidade, pelo menos até ao século XVI. Redigido e destinado às comunidades de Cónegos Regrantes de S.<sup>to</sup> Agostinho, não deixou de ser acolhido no seio de outras ordens monásticas e conventuais. Segundo dados avançados por Jean Châtillon,

e clarificação de cada ponto da *Regra*, de cada frase e proposição, estruturando-se, nas versões portuguesas de Aveiro e Évora, em glosas. O tratado do cônego regrante apoiava-se constantemente nos textos da tradição, em aforismos, imagens, exemplos e comparações. Partindo das palavras de S.<sup>to</sup> Agostinho sustenta a sua reflexão em citações dos textos sagrados, do Antigo e Novo Testamentos, percorrendo os seus livros: do *Génesis* e *Êxodo* ao *Eclesiastes*, passando pelo *Livro de Job*, *Samuel*, *Livros de Reis*, *Profetas* e *Salmos*. Coloca, no entanto, uma atenção muito especial nas palavras de Cristo vertidas nos *Evangelhos*. Cita igualmente os *Actos dos Apóstolos*, com destaque para as *Epístolas de S. Paulo*, sem ignorar os doutores da Igreja: S. Jerónimo, S. Gregório Magno, Isidoro de Sevilha e, naturalmente, S.<sup>to</sup> Agostinho.

Segundo Jean Châtillon<sup>22</sup>, o autor do comentário aborda frequentemente as temáticas centrais da espiritualidade regrante, cujo cerne reside justamente na necessidade de restaurar o modo de vida dos apóstolos e da primitiva comunidade cristã de Jerusalém cunhado nos textos bíblicos, assim como nos cânones conciliares e nos decretos pontifícios. A natureza moral e didáctica do tratado fá-lo centrar-se nas virtudes fundamentais da pobreza, humildade e caridade, e no conceito de nudez espiritual, bebido em S. Jerónimo, para além daqueles cânones relacionados com as observâncias comunitárias. A riqueza da obra residia na sua aptidão para sustentar não apenas o conhecimento do texto matricial como para nutrir a meditação. O método usado pelo seu autor revela uma intencionalidade preocupada com a interiorização dos preceitos. O recurso persistente às Sagradas Escrituras e a explicação detalhada que as acompanha demonstram o cuidado com a clareza do discurso e com uma espécie de diálogo mudo que confronta o receptor, exortando-o à reflexão, através de um exercício que o impele ao cotejo permanente dos princípios enunciados com a sua própria acção, entre o exame da consciência e a conduta adequada.

O comentário, elaborado em e para um contexto monástico, foi certamente, e por isso mesmo, julgado útil, não apenas pelos Cônegos Regrantes de S.<sup>to</sup> Agostinho como pelas restantes famílias religiosas que partilhavam a mesma Regra e, inclusivamente, por outras

---

“Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin”, pp. 164-165, foi já possível identificar mais de duzentos testemunhos da *Expositio in regulam beati Augustini*.

<sup>22</sup> Cf. a análise das temáticas centrais do texto, perfeitamente ancoradas na espiritualidade regrante, assim como a análise da metodologia usada pelo comentador, em Jean Châtillon, “Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin”, pp. 176-185.



ordens, como os cistercienses<sup>23</sup>, para ser usado em momentos de reunião, nas horas dedicadas à refeição, nos capítulos ou na ocupação dos tempos mortos<sup>24</sup>.

A figura tutelar ocupada pelo bispo hiponense mobilizou as religiosas de Aveiro em busca de obras onde o seu nome figurasse. Para além dos textos anteriores, há ainda que contar com os *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades no Ermo*, que a priora do mosteiro, Maria de Ataíde, em colaboração com a sub-priora, Margarida Pinheira, copiou em 1510<sup>25</sup>.

O texto fora preparado no seio da Ordem dos Eremitas de S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>26</sup> nos princípios do século XIV e viria a conhecer um enorme sucesso nos séculos finais da Idade Média<sup>27</sup>. Um dos mais recentes estudiosos dos *Sermones ad Fratres in Eremo*, Eric Leland Saak, sublinhou o carácter estratificado deste sermónário<sup>28</sup>. O autor alega que a sua composição não foi forjada de uma só vez, ela resultou de distintos contributos, efectuados em diferentes espaços e tempos, cujo testemunho mais antigo situa em Paris, pelos anos 1334-1343. Entretanto, a colecção viria a conhecer ampliações, refundições e versões, não

---

<sup>23</sup> Cf. José Mattoso, “Leituras cistercienses do século XV”, pp. 288-296.

<sup>24</sup> Aliás, é esse o conselho que o autor do *Livro dos Offícios* dá à mestra das noviças, quanto àqueles aspectos da sua educação que ela deve providenciar: “... que nom leam liuros nem estorias seculares mas antes se ocupem em lições diuinaes e escolham antes as proueitosas e chaãs que as sotis e escuras . E especialmente aquellas que sam autas pera emformar os coraçãoes como o liuro de hugo (...)” (BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fl. 57). Mais adiante, o autor esclarece os respectivos contextos de leitura: “¶ Item am de ser emsinadas que ho tempo que lhe vagar despendam em boas meditacões . assi quando Reçam particularmente como quando estam em hos leitos sem dormir . E assi em todos hos tempos que forem desocupadas.” (*Ibidem*, fl. 57 v.º). Sobre este documento, cf. *infra*, p. 152, nota n.º 30.

<sup>25</sup> BN, *Livros Iluminados*, n.º 219, fls. 17-105 (Bitagap Manid 1899). Sobre este códice, veja-se Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro...”, pp. 171-196.

<sup>26</sup> No momento em que este e outros textos eram redigidos, a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho conhecia ainda uma fundação recente, datada de 1243-1256. Cf. Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*, dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Livros Horizonte, Lisboa, 2005, pp. 418-421.

<sup>27</sup> Eric Leland Saak, “On the origins of the OESA: Some notes on the *Sermones ad Fratres suos in Eremo*”, *Augustiniana*, vol. 57, fasc. 1-2, 2007, p. 110, que anunciou a preparação da edição crítica dos mais antigos testemunhos do referido texto. De acordo com a notícia que o autor reporta de um projecto vienense (ainda não concluído) de catalogação dos manuscritos agostinianos e pseudo-agostinianos, foi já possível identificar quase o dobro de testemunhos, comparativamente àqueles que Luc Verheijen pôde contabilizar em relação à *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* (274 manuscritos). A identificação de 424 manuscritos latinos, sem contar com traduções e impressões, evidencia o sucesso que a obra teve nos últimos séculos medievais, não apenas no âmbito da Ordem dos Eremitas de S.<sup>to</sup> Agostinho, como em muitas outras famílias religiosas.

<sup>28</sup> Eric Leland Saak, “The creation of Augustinian identity in the later Middle Ages”, *Augustiniana*, vol. 49, fasc. 1-2, 1999, pp. 109-164 e *Idem*, “The creation of Augustinian identity in the later Middle Ages II”, *Augustiniana*, vol. 49, fasc. 3-4, 1999, pp. 251-286. O autor situa a referida colecção de sermões no âmbito de um conjunto de textos de natureza diversa – historiográficos e hagiográficos – cujo empreendimento se inicia pelos anos 1322-1334, destinados a criar uma comunidade mítica que se vai paulatinamente textualizando.

apenas nos séculos XIV e XV como ainda nos séculos XVI e XVII, tendo sido recriada e recebida no âmbito de diversos ambientes institucionais e religiosos.

Independentemente da autoria dos sermões se dever a um ou mais membros da Ordem dos Eremitas de S.<sup>to</sup> Agostinho, foi esta a congregação que, desde logo, beneficiou do seu conteúdo, que se empenhou na sua difusão e os utilizou para vincular a filiação directa a S.<sup>to</sup> Agostinho e evidenciar ao mesmo tempo a sua precedência em relação aos Cónegos Regrantes<sup>29</sup>. O uso e a transmissão deste sermonário têm sido interpretados à luz da construção de uma memória verosímil e, através dela, criar uma identidade. Erigia-se assim um mito que se consolidaria no decurso dos séculos seguintes. O que estava em causa, naquelas primeiras décadas do século XIV, nas quais Jordão de Quedlinburg reunira os sermões que haveriam de formar a famosa colecção, era provar um vínculo para justificar direitos em torno do uso de um nome tutelar e, mais importante ainda naquele momento, demonstrar o direito à custódia partilhada do túmulo de S.<sup>to</sup> Agostinho em Pavia<sup>30</sup>. Entretanto, a permanência e consolidação dessa narrativa ajuda a compreender o processo de transmissão que o mais antigo núcleo de sermões conheceu, podendo-se ver aí o recrudescimento do agostinianismo, que viria a tomar novo folgo em pleno processo de reforma, ao longo dos séculos XV e XVI. Sem esquecer naturalmente a perenidade do culto ao patrono de tantas famílias religiosas, que ultrapassava, ainda assim, as fronteiras das ordens inscritas sob o véu da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Ordem criada muito antes, com raízes profundas na Alta Idade Média, cuja difusão e organização se verificou principalmente a partir do século X. Veja-se Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 173-174.

<sup>30</sup> Para além dos artigos já citados de Eric Leland Saak, cf. igualmente Balbino Rano, “San Agustín y los orígenes de su Orden. Regla, Monasterio de Tagaste y Sermones ad fratres in eremo”, *La Ciudad de Dios. Revista Augustiniana*, vol. CC, fasc. 2-3, 1987, pp. 649-727.

<sup>31</sup> Eric Leland Saak, *High Way to Heaven: the Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Brill, Leiden, Boston e Colónia, 2002, pp. 587 e ss.; Idem, “Scholasticism, Late”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, O.S.A., William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, pp. 754-759. O autor alega que o Agostinianismo dos séculos XV-XVI formou uma verdadeira escola teológica que atraiu não apenas teólogos agostinhos como membros de outras ordens religiosas. Caracteriza essa época como profundamente atenta aos textos de S.<sup>to</sup> Agostinho, em torno de variadíssimas utilizações – políticas, filosóficas, teológicas – mas em que temáticas como a primazia da vontade, da graça e do amor enquanto marcadores de uma nova teologia centrada no conhecimento afectivo em detrimento do especulativo permitem perceber traços de uma certa unidade na recepção tardo-medieval e renascentista de S.<sup>to</sup> Agostinho. Cf. Idem, “The reception of Augustine in the Later Middle Ages”, in *The reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus, vol. 1, Brill, Leiden, Nova Iorque e Colónia, 1996, pp. 367-404. Sobre os ecos de S.<sup>to</sup> Agostinho em Portugal, veja-se Mário Martins, “S.<sup>to</sup> Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XI, vol. 1, fasc. 2, 1955, pp. 166-176; Idem, “Os Solilóquios e Meditações do Pseudo-Agostinho em medievo português”, *Estudos de*

A colecção mais antiga que hoje se conhece, devida ao labor do mencionado Jordão de Quedlinburg, contava apenas com trinta e cinco sermões. Entre esse momento (*circa* 1343) e a data da primeira impressão (1495), o seu número ascendeu aos setenta e seis<sup>32</sup>. Em Portugal, o conhecimento dos sermões apócrifos de S.<sup>to</sup> Agostinho deve-se primeiramente aos estudos de Adelino de Almeida Calado, que identificou a tradução de excertos de seis sermões na Biblioteca Pública de Évora<sup>33</sup>, e publicou dez dos vinte e cinco sermões que Fr. João Álvares traduziu e enviou de Bruxelas aos monges do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa, no ano de 1467, hoje na Biblioteca Pública Municipal do Porto<sup>34</sup>. Mais recentemente, Cristina Sobral identificou na Biblioteca Nacional a colecção que aqui me ocupa. Trata-se de um conjunto de cinquenta e seis sermões seguidos de uma breve Vida de S.<sup>ta</sup> Mónica, um sermão do papa Calisto sobre a conversão de S.<sup>to</sup> Agostinho e uma epístola de Sigeberto a Macedónio em seu louvor. Partindo do cotejo dos textos, Cristina Sobral sugere que parte deste sermonário tenha sido tomado de Paço de Sousa e o restante mandado traduzir pelas religiosas de Aveiro. Face ao número de sermões e à adição dos referidos textos finais, a mesma autora propõe a possibilidade de um vínculo com algum modelo latino proveniente da Península Itálica<sup>35</sup>. Podemos ler no cólofon:

Estes sermões do gloriosissimo e beatissimo padre o sãcto bispo agustinho mandarõ trasladar de latim em linguajem portugues e assi escrever as deuotissimas donas .s. a muito uirtuosa madre maria datayde prioressa do muj honestissimo moesteyro de Jhesu daueyro e a deuota madre margarjda pinheyra Religiosa do dito conuêto de Jhesu E

---

*Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 191-200; José Maria da Cruz Pontes, “Augustinismo em Portugal”, in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, dir. António Alberto Banha de Andrade, vol. 2, Editorial Resistência, Lisboa, 1983, pp. 19-35; João Francisco Marques, “Santo Agostinho na literatura portuguesa”, in *Santo Agostinho e a Cultura Portuguesa. Jornadas da Escola de Formação Teológica de Leigos, 14 e 15 de Fevereiro de 2004*, Centro de Formação e Cultura, Diocese de Leiria-Fátima, Leiria, 2004, pp. 33-79 e Josué Pinharanda Gomes, “O pensamento agostiniano e a Filosofia portuguesa”, *ibidem*, pp. 81-135.

<sup>32</sup> Cf. Eric Leland Saak, “On the origins of the OESA...”, pp. 109-128. Atente-se, em particular, à análise que o autor faz às primitivas tradições textuais dos sermões pseudo-agostinianos, a pp. 117 e ss.

<sup>33</sup> BPE, Códice CXIII/1-40. Cf. Adelino de Almeida Calado, “Uma versão quatrocentista de sermões pseudo-agostinianos”, sep. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, Coimbra, 1956, pp. 1-19. O autor não pôde identificar a proveniência deste testemunho, assim como a sua cronologia. No entanto, a análise caligráfica, lexical e codicológica levou-o a sugerir tratar-se de um manuscrito redigido na última década do séc. XV.

<sup>34</sup> *Frei João Álvares – Obras*, ed. crítica com intr. e notas Adelino de Almeida Calado, vol. 2, *Cartas e Traduções*, Por Ordem da Universidade, Coimbra, 1959, pp. 102-155; Adelino de Almeida Calado, *Frei João Álvares. Estudo textual e literário-cultural*, sep. do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVII, Coimbra Editora, Coimbra, 1964, pp. 145-154.

<sup>35</sup> Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro...”, pp. 171-196. Os sermões são antecidos de uma *Vida de S.<sup>to</sup> Agostinho* (BN, *Livros Iluminados*, n.º 219, fls. 1-16).

acabarõsse de escreuer qujta feyra viii<sup>o</sup> dias de nouẽbro da era de mil e quinhẽtos e dez Roguẽ uossas uirtudes por quẽ o trasladou de latĩ em linguaem portugues e nõ se esqueçã de quẽ os cõ tanto trabalho escreueu que deus por sua jnfinita bondade nos faça ueer aquelle angelico e melifluo cõpoedor delles em aquella gloria eterna ajudando a esto uossas deuotissimas oraçoens como elle foy ajudado pollas da sua muj piedosa e santissima madre santa monjca serua de deus nosso senhor.<sup>36</sup>

O apelo à oração comunitária que Maria de Ataíde e Margarida Pinheira inscrevem no cólofon traduz, em certo sentido, um matiz circular. A chamada de atenção para o esforço que a transcrição implicara, feita por isso a duas mãos, e a recompensa que esse empenho merecia em orações resulta num benefício que se manifesta na dupla restituição de valores espirituais. Nesta circularidade são transmitidos bens que colocam em comunicação a comunidade pretérita, que se anuncia por via da memória, e a comunidade coeva, que se articula com a primeira por intermédio da oração e da leitura das palavras do “angelico e melifluo cõpoedor” fixadas no texto.

Se nos lembrarmos que Fr. João Álvares, responsável pela reforma do mosteiro beneditino de S. Salvador de Paço de Sousa, se empenhou na tradução deste texto para que os seus monges o lessem, porque via nele um “apoio espiritual tão grande como o bordão é para o velho que caminha”<sup>37</sup>, facilmente se compreende o quadro de atributos que, em tempos de observância, também as dominicanas entenderam ver nele.

A natureza literária e viva do género sermão, que assume, neste caso, uma dimensão didáctico-moral aproximada do texto normativo, leva Beverly Mayne Kienzle a

---

<sup>36</sup> BN, *Livros Iluminados*, n.º 219, fl. 105.

<sup>37</sup> Cf. Adelino de Almeida Calado, *Frei João Álvares...*, p. 147: “Podemos concluir que a tradução de uma série de sermões aos frades eremitas aparecia não como um elemento solto mas como uma parte integrante dos actos de reforma que Frei João Álvares executava em Paço de Sousa. Deles viria, segundo se lhes afigurava, um considerável reforço às suas pretensões, e por isso lhes recomendava a leitura de uma lição cada dia... um sermão inteiro ou um simples trecho. No ano seguinte, em nova carta, insistia na leitura dos sermões, convencido de que seriam, para quem os lesse, um apoio espiritual tão grande como o bordão é para o velho que caminha.” Na carta que o abade de Paço de Sousa envia aos monges, em 1467, diz expressamente: “cada dia lea hũa liçom do dicto livro aaquela ora e tempo que os frades estiverem juntos pera todos ouvirdes e estardes atentos e diligentes pera aprenderdes o que pertence pera salvaçom de vossas almas.” (*Frei João Álvares – Obras*, ed. crítica com intr. e notas de Adelino de Almeida Calado, vol. 2, p. 101). Sobre a reforma deste mosteiro e as possíveis relações da Infanta D. Isabel de Portugal, duquesa da Borgonha, com a difusão desta e outras obras de espiritualidade em Portugal, veja-se João Luís Inglês Fontes, “Frei João Álvares e a tentativa de reforma do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 10, 1998, pp. 217-302.

defini-lo como discurso escrito e oral, dirigido a uma audiência para a instruir e exortar sobre um tópico relacionado com a fé e a moral, tomando por base os textos sagrados<sup>38</sup>. O propósito comportamental que lhe subjaz faz-nos compreender melhor o momento em que as religiosas recebem estes sermões em Aveiro – num período de reforma –, assim como a sua natureza paranormativa. Dirigidos a um ambiente conventual, discorrendo sobre temas cujo cerne toca justamente as várias dimensões da vida comunitária, profundamente relacionados com os princípios estabelecidos na *Regra*, os sermões assumem um papel simultaneamente orientador e ordenador da religiosidade das dominicanas. Os seus temas percorrem os núcleos essenciais da espiritualidade eremítica, a observância da Regra, a paz na comunidade, o desprezo do mundo e da carne, o bom exemplo e uma plêiade de virtudes que nutrem a vida solitária e contemplativa, merecedoras da salvação<sup>39</sup>, mas também os vícios que atraem as penas do Inferno<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Beverly Mayne Kienzle, *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 81-83, *The Sermon*, dir. Beverly Mayne Kienzle, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 143-159 e 168-169.

<sup>39</sup> Obediência, misericórdia, perseverança, trabalho, fortaleza, esperança, humildade, paciência, clemência, temperança, justiça, continência, compunção, pobreza, partilha, silêncio, oração e estudo da Sagrada Escritura, jejum, piedade, penitência e castidade.

<sup>40</sup> Ira, ódio, preguiça, inveja, murmuração, distração, gula, simonia, abundância, ingratidão, soberba e vaidade (BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fls. 41-101 v.º).

#### 2.4. PRINCÍPIOS NORMATIVOS: CARIDADE, PENITÊNCIA, CLAUSURA

O quadro normativo anteriormente esboçado permite identificar um conjunto de categorias particularmente representativas dos seus principais núcleos temáticos, dotados de uma natureza intertextual. O cotejo dos textos apresentados – e tomando naturalmente a *Regra* e as *Constituições* como testemunhos de base – faz emergir três grandes tópicos reveladores da espiritualidade dominicana feminina, expressos naquilo que considero constituírem os princípios normativos que regem e inspiram as religiosas de Aveiro. Trata-se, como se verá, de assuntos que atravessam o pensamento monástico medieval, mas que numa leitura mais atenta revelam especificidades compreensíveis à luz do contexto observante a que fiz referência atrás. É o caso, por exemplo, do tópico da caridade, que ocupa um lugar fulcral na Idade Média e que define, se quisermos, a essência do próprio cristianismo. Assim como a penitência e a clausura que, por sua vez, agregam um conjunto de outras virtudes e das suas correspondentes faltas.

Se considerarmos que a sociedade medieval se concebia por referência ao Além e àquilo que ele implicava do ponto de vista da salvação facilmente compreendemos como a ordem divina obrigava ao estabelecimento de determinados princípios e práticas indispensáveis ao alcance da vida eterna. Jérôme Baschet sintetiza muito bem este entendimento, nas seguintes palavras: “L’au delà ordonne la vision médiévale du monde; il est un modèle parfait, en fonction duquel on juge l’ici-bas, et dont l’enjeu est la manière de régir la société des hommes.”<sup>1</sup> Segundo este autor, o homem medieval alicerçou o seu pensamento na lógica das “dualidades morais”, veiculada por S.<sup>to</sup> Agostinho na imagem da cidade de Deus *versus* cidade do Diabo. Duas realidades que colocam em comunicação este mundo e o outro, de acordo com uma grelha de vícios e virtudes que ditam o destino das almas. Na linha dos fundamentos lançados pela teologia agostiniana, cada homem carrega o peso do pecado original assim como a incessante tendência para cometer faltas, aspecto

---

<sup>1</sup> Jérôme Baschet, *La Civilisation Féodale. De l’na mil à la colonisation de l’Amérique*, 3ª ed., Flammarion, Paris, 2006, p. 530.

que exige a persistente atenção ao quadro dos vícios e, *a contrario sensu*, das suas virtudes correlativas.<sup>2</sup> A Igreja medieval empenhou-se em clarificar este quadro de valores, de que são exemplo as Obras de Misericórdia ou os Sete Dons do Espírito Santo, as Virtudes Cardeais e Teologais ou os Sete Pecados Capitais. Os teólogos redigiram sobre eles tratados, manuais, sermões, realçaram uns ou outros para se adaptarem à diversidade de ambientes sociais e históricos em que se inscreveram e aos quais se dirigiram<sup>3</sup>.

#### 2.4.1. CARIDADE

Partindo do reconhecimento da Igreja medieval como instituição total<sup>4</sup>, porque transversal e, por isso mesmo, assimilada à própria sociedade, Anita Guerreau-Jalabert argumentou a favor do papel da caridade enquanto componente constitutiva dos vínculos sociais. Para esta historiadora, a antropologia cristã medieval entendeu a Trindade como sinónimo de *caritas*<sup>5</sup>. Esta assunção fez pontificar a caridade na hierarquia das virtudes e identificou os pecados que a mancham – a soberba, a avareza, a concupiscência – como os mais graves, dada a sua capacidade de ferir a Deus e a ordem social<sup>6</sup>. Do conjunto das pessoas divinas, caberia ao Espírito Santo, que aglutina as noções simétricas de caridade e amor, a responsabilidade de infundir nos homens, através do baptismo, os dons que representa. O valor imaterial e vincular da caridade, que torna os homens participantes da perfeição do Criador, manifesta-se assim na união do Espírito Santo ao Pai e ao Filho, e na ligação de Deus aos homens. Esse amor unificador assume uma natureza ao mesmo tempo

---

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*, pp. 529-531.

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, pp. 531-539.

<sup>4</sup> Anita Guerreau-Jalabert, “L’Ecclesia médiévale, une institution totale”, in *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. Jean-Claude Schmitt e Otto G. Oexle, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002, pp. 218-226.

<sup>5</sup> Conceção radicada na *Primeira Epístola de S. João*, que define Deus como caridade: “*Deus caritas est*”. Cf. Anita Guerreau-Jalabert, “*Caritas y don en la sociedad medieval occidental*”, *Hispania*, vol. LX, fasc. 1, n.º 204, 2000, p. 30. Este é exactamente o sentido que o autor da *Exposição da Regra de S.º Agostinho* atribui à caridade: “E porque Deus he caridade, e o que esta em caridade esta em Deus, e Deus em elle...” (*Exposição da Regra de S.º Agostinho*, publicada por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 373. Doravante citarei este texto como *Exposição da Regra*). Para uma panorâmica das raízes teóricas da *Caritas* e as suas principais manifestações, veja-se Robert N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c.1515*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 206-234.

<sup>6</sup> O autor dos *Sermões de S.º Agostinho aos Frades Eremitas* é muito claro quanto a este aspecto, quando assevera que “... pollo pecado he Reffriado no homê o amor da caridade.” (BN, *Livros Iluminados*, n.º 219, fl. 49. Doravante, citarei este texto apenas pelo título *Sermões*).

graciosa, circular e transversal, que pode ser resumida na noção de *mutuus amor*, um sistema generalizado de conexões, que não se confundem com meras relações binárias de reciprocidade. Trata-se do amor de todos por todos, que circula entre os homens por intermédio de Deus e que, por isso, se distingue do amor carnal ou próprio e se assimila ao amor espiritual, purificado<sup>7</sup>.

A raiz deste sistema de pensamento encontra-se fundamentalmente em S.<sup>to</sup> Agostinho, naquele esquema de representação dual apresentado em *A Cidade de Deus*, que remete para a identificação da *Ecclesia* como fraternidade, concebida primordialmente como união espiritual, que se cimenta e alimenta na circulação da *caritas*. A caridade é ela mesma entendida como sinónimo de unidade – dos cristãos, da sociedade agregada sob a imagem do corpo de Cristo –, logo a unidade é condição da caridade. É por isso que esta se assume como valor cimeiro e os pecados contra ela como capazes de ameaçar a sociedade. E é por isso que Anita Guerreau-Jalabert entende a caridade como *a questão* que atravessa toda a sociedade medieval cristã: “...la caridad no es sólo asunto de clérigos y de teólogos, sino que representa el modelo del vínculo social para el conjunto de los hombres de la Edad Media.”<sup>8</sup>

Se recordarmos que o guião das dominicanas de Aveiro procedia do teólogo hiponense, depreende-se facilmente que os princípios normativos aí inscritos reflectissem a antropologia acabada de delinear. De facto, S.<sup>to</sup> Agostinho iniciou exactamente o seu texto orientador pela disposição: “Ante omnia fratres charissimi diligatur Deus; deinde proximus

---

<sup>7</sup> O tratado sobre a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* preocupa-se em esclarecer e em distinguir, à imagem do que faz para muitos outros assuntos, os sentidos que S.<sup>to</sup> Agostinho atribui à noção de *amor*: “¶ Certamente nom deue de seer antre vos amor carnal, mais spiritual. ¶ E esto diz [S.<sup>to</sup> Agostinho], porque som alguuns que amam seus proximos per vontade da jeeracom que com elles ham e da natureza da carne, aos quaes as sanctas scripturas nom contradizem esta sancta licom. ¶ Mais outro amor he o que he dado aa natura per vontade, e outro he o que he diujdo per os preceptos de Deus e da carjdade e da obediencia. ¶ E aquelles sem duujda amam o seu proximo, enpero nom seguem os grandes galardooens de Deus, e esto he porque nom ham em si amor spiritual, mais carnal.” (*Exposição da Regra*, p. 402).

<sup>8</sup> Anita Guerreau-Jalabert, “*Caritas y don...*”, p. 38, apresenta diversas manifestações da *caritas* na organização das relações sociais, no seio familiar, no âmbito das paróquias e confrarias, nos círculos aristocráticos e no quadro das doações e esmolos às instituições eclesiásticas e assistenciais (pp. 43-62). Esta mesma teoria é desenvolvida pela autora, a propósito da análise do parentesco baptismal e do baptismo enquanto ritual capaz de transformar a criança em ser social, pela graça do Espírito Santo, que infunde a *caritas*, em “*Spiritus et caritas. Le baptême dans la société medieval*”, in *La parenté spirituelle*, dir. Françoise Héritier-Augé e Élisabeth Copet-Rougier, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, 1995, pp. 133-203.



quia ista precepta sunt principaliter nobis data.”<sup>9</sup> O doutor da Igreja confirma, desde logo, o amor a Deus através do próximo como o primeiro dos mandados divinos. Em ambiente monástico, a caridade é realizada justamente neste triângulo que une cada religioso a Deus e aos restantes membros da comunidade.

As religiosas de Aveiro puderam absorver este ideal nos vários textos de que dispunha a livraria conventual, ainda hoje conservados. Tanto os textos do campo agostiniano – a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, a *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, os *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Eremitas* – como as *Constituições*, todos destacam e exploram o primado da caridade enquanto coluna estruturante das comunidades religiosas. Os autores dos escritos adquiridos pelas dominicanas alicerçam a sua espiritualidade no exemplo dos apóstolos, no arquétipo da união de vontades e no uso comunitário dos bens indispensáveis à prossecução do legado agostiniano<sup>10</sup>.

Há nesses textos uma intenção empenhada em demonstrar o primado da caridade, da qual procedem todas as outras virtudes<sup>11</sup>. Partindo da distinção entre dois mundos, um terreno e um celestial, e da sua hierarquização entre uma dimensão passageira, instrumental, e um horizonte eterno e em relação ao qual o comportamento do monge se deve pautar, advoga-se a necessidade do primeiro, que deverá, no entanto, ser objecto de renegação para que o crente se foque plenamente nas coisas do Alto. O caminho mais seguro para o conseguir reside justamente na realização da caridade. Ela constitui a “*mais*

---

<sup>9</sup> *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, publicada por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 365. Doravante, citarei este documento unicamente pela referência à *Regra*.

<sup>10</sup> “¶ Mas antre todallas outras cousas jrmãos meus que eu outra vez torno a rrepetir ataa que chrixpto jhesu nosso deus em vos seja rreformado; compre e he neççessario primeyro sobre todallas outras cousas principalmente seja amado elle mesmo nosso Senhor deus e desi o proximo: porque estes dous som os mayores e os principaes preçeptos e mandamêtos que nos som dados. ¶ E porende vos praza a uos outros jrmãos mujto amados que moraes no hermo juntamête no nome de deus segundo a uida apostolica: de ser em vos todos huñ soo querer e hũa vontade; e de terdes e pousardes totalas cousas em comuñ segũdo he escripto nos auctos dos apóstolos que todallas cousas lhes erã comũes: e que a cada huñ davã aquello que cada huñ auja mester. ¶ E portanto naqueste modo de viuer estemos e esta uida com a ajuda de deus tenhamos firmemête: porquanto aquelle que perseuerar ataa fim sera saluo.” (*Sermões*, fl. 18).

<sup>11</sup> “¶ E porque nenhuma cousa nom pode prazer a Deus sem caridade, porem necessario he a nos que senpre apareca a caridade em todas as cousas que fezermos, porque certamente ella he a madre das virtudes e rrayz de todos os beens. ¶ Aquesta he a carrejra muym alta que uay ao ceo, de que sam Paulo diz: ¶ Ainda vos mostro majs excellente carreira. Mujto aproueita esta caridade aaquel que desprezou todas as cousas que som deste mundo por amor de Deus, e nom desejou a rreteer em sy nenhuma cousa, e departyo aquello que auja em comuum. ¶ Certamente per alta carrejra anda aquelle que anda e trilha as cousas terreaes, e desprezandoas he aleuantado aas cousas celestiaaes per desejo e per vontade que dellas ha.” (*Exposição da Regra*, fls. 154-161).

*excelente carreira*”, o caminho certo em direcção à salvação, pois que justifica a mobilização do amor a Deus por intermédio do próximo.

O amor é assumido como a primeira manifestação da caridade. Esse amor, como escrevia há pouco, deverá ter uma natureza simétrica, votado pelos homens à divindade e efectivado no seio da própria humanidade<sup>12</sup>. É na “lei do amor” que reside a chave da salvação. O amor a Deus, amor cimeiro, deverá convocar toda a energia do cristão, que O deverá amar de todo o coração, de toda a alma e de toda a vontade. Esse amor é concretizado no amor ao próximo, em duas direcções também elas simétricas, fazendo ao outro o bem que desejamos e vice-versa. Mas é no amor incondicional que reside a força da caridade. A generosidade desinteressada é dotada de um efeito multiplicador, uma vez que faz jorrar a fonte das virtudes. É neste sentido que o amor a Deus e ao próximo resume “toda a lei e preceitos de Deus”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> “¶ E aquel que em sy ha caridade, sta firme em no amor de Deus e do proximo. ¶ Ho amor de Deus he mostrado em tres cousas, por tal que nom fique em no homem nenhuma cousa que nom seja soiecta ao amor de Deus. ¶ Em a pymeira cousa nos he encomendado que amemos Deus de todo coracom e que todas nossas cujdacons rrefeiramos a elle. ¶ Na segunda nos he encomendado que o amemos de toda alma, e que todos os desejos da alma aderencemos em el. ¶ Na terceyra nos he encomendado que o amemos de toda vontade, e que toda rrazom per que entendemos e departimos aprendamos em el. ¶ Ainda em no amor do proximo auemos de guardar duas cousas. ¶ Ha pymeira he que nom façamos a outrem o que nom queriamos que a nos fizessem; a segunda, que facamos aos homeens o que queriamos que elles fizessem a nos. ¶ E desta dobrez virtude do amor do proximo nacam todas as outras virtudes pera que cobijcemos as cousas que nos som prouejtosas, e esquijemos aquellas que nos som contrairas. ¶ Per estes dous artijgos he amado o proximo dereitamente .s. quando he criado por o bem fazer, e nom he danado per nenhuma malicia. ¶ E por esta rrazom em todas as cousas que a necessidade trespassadoyra vsa, senpre deue a caridade de parecer em cima. ¶ Em qualquer cousa que fazemos ou fallamos ou cujdamos senpre deuemos de sgordar a caridade de Deus e do proximo, por tal que senpre em nossa conuersacom e em toda nossa tencom seja tornada a caridade. ¶ E em estes dous preceptos, som contheudos toda a ley e os prophetas.” (*Ibidem*, pp. 392-393).

<sup>13</sup> “¶ E como em tal gujsa de as cousas que possuujr que nom esguarde gallardom daquelle a que as da, nem cujde a sua pobreza mais que o que deue quando da as cousas terreaes. Ca em cujdando esto escurecera per tristeza a claridade do lume que se faz em no dom oferecjo. ¶ E por esta rrazom bem he dita multiplicada aquesta ley do amor do proximo, porque sem duujda se a vontade rreceber esta caridade conpridamente ella sobira aas obras das virtudes em mujtas maneiras. ¶ E por esta rrazom he multiplicada esta ley; e a ley de Deus nom mudada que comvem a cada huum destes artijgos destas cousas que ataa quj som ditas. ¶ E esta ley nom conjunta consigo as cousas desuairadas; e o numero desta ley multiplicada nos mostra bem sam Paullo e diz asi: ¶ A caridade he paciente e begnina e aquel que ha caridade ha Deus. ¶ E aquel que ha Deus, nom lhe mjngo nj migalha. ¶ E aquel que ha em si caridade ha amor de Deus e do proximo; e o que ha em si amor de Deus e do proximo, conpre toda a ley e preceptos de Deus.” (*Ibidem*, p. 403).

#### 2.4.1.1. *Huũ coracam e hũa alma ẽ ho Senhor*<sup>14</sup>

Se o amor a Deus se manifesta no amor ao próximo, no seio da comunidade monástica esse amor é materializado num conjunto de disposições que se congregam em torno das noções de união<sup>15</sup> e de partilha<sup>16</sup>, que estabelecem entre si uma relação complementar. O amor implica a congregação de todos os membros da comunidade sob uma mesma vontade, numa sociedade capaz de reproduzir a imagem do corpo místico de Cristo que, em paz e concórdia, conserve nas almas e nos corpos dos seus membros a pureza do templo do Senhor<sup>17</sup>. Aqui reside exactamente a missão do superior que, para além de representar o grupo perante o mundo e perante a divindade, assume o encargo de garantir a união daqueles que governa<sup>18</sup>. Esta constitui-se em objectivo permanente, uma vez que assegura o alcance das restantes metas. É, portanto, também na união que se funda a caridade. Essa união depende do papel de cada membro, que deverá manter uma relação concorde com todos e cada um dos elementos da comunidade<sup>19</sup>.

Por quanto per preceyto da Regra nos he mandado que ajamos huũ Coracam e hũa alma ẽ ho Senhor : he Justa cousa . que ssejamos achadas conformes na obseruancja da ssagrada Religiam . aquellas que viuemos sso hũa Regra e voto de hũa professã . ẽ tall

---

<sup>14</sup> Cf. *infra*, nota n.º 20.

<sup>15</sup> “Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in Deo.” (*Regra*, p. 365).

<sup>16</sup> “Et non dicatis aliquid proprium sed sint uobis omnia comunia. Et distribuatur unicuique uestrum a preposito uestro uictus et tegumentum, non equaliter omnibus, quia non equaliter ualetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit.” (*Ibidem*, p. 365).

<sup>17</sup> “¶ Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite et honorate in uobis Deum inuicem, cuius templa facti estis.” (*Ibidem*, p. 365).

<sup>18</sup> É esse o fundamento que o sermão do Pseudo-Agostinho, dedicado à obediência, atribui à função de governo da comunidade: “... porque elles som postos na igreja para o vosso comuũ proueyto; por tal que elles prouejam o que auees de fazer tãbem que dẽ a deus rrazõ e cõta de uos e que guardẽ a vnjã da igreja da qual os os qujs que nos fossemos sollicitos: porque nõ fossemos diujsos e departidos da vnjdade da fe per desuayrados errores assi como ouelhas que nõ teẽ pastor e que assi como he huũ Senhor e huũ pastor . assi qujs que fosse huũ curral das ouelhas.” (*Sermões*, fl. 47).

<sup>19</sup> O autor dos *Sermões* ilustra a união através de uma imagem veiculada pelo apóstolo S. Paulo: “¶ Eu uos rrogo jrmaãos pollo nome de nosso Senhor Jhesu Crixpto que nõ seja antre uos scisma nẽ diujsam: mas que guardees a vnjdade do spiritu cõ o legamẽto da paz porque assi como mujtos rrayos procedem e saaem de huũ sol . empero que todo he huũ lume; assi nos mujtos que proçedemos e saymos de hũa cabeça: totalas cousas pacificamẽte e em comuũ deuemos de possujr.” (*Ibidem*, fl. 47).

maneyra que a vniformidade guardada nos costumes de fora . Represente e crye a vnidade que sse deue guardar dentro nos corações.<sup>20</sup>

São estas as palavras que abrem o texto constitucional das dominicanas. Como é possível verificar, o princípio da unidade e da concórdia constitui o primeiro dos mandamentos. A sua inspiração decorre, como podemos ler, da própria *Regra*. Frei Humberto de Romans, quando redigiu as *Constituições*, percebeu claramente os elementos definidores da vida religiosa pensados por S.<sup>to</sup> Agostinho e aceites pelo fundador da Ordem dos Pregadores e integrou-os no regulamento que haveria de orientar o ramo feminino da sua congregação.

A realização do amor a Deus depende da concórdia. Literalmente, ela designa “huum coracom (...) em no seruico de Deos”<sup>21</sup>. De facto, é no controlo da vontade individual, submetida às deliberações inscritas nos textos normativos, com as soluções veiculadas pelos superiores monásticos, que reside a essência da vida religiosa. Ela implica uma teia de renúncias e de requisitos, dos quais emerge desde logo a humildade. Sem ela, escusados são os jejuns e as orações dirigidos ao Criador. A humildade é assumida como instrumento redentor e arma contra as forças do mal, que o que mais temem é a caridade, a unidade e a concórdia<sup>22</sup>. No fundo, todas estas qualidades mantêm uma relação de dependência mútua<sup>23</sup>. É preciso renunciar à própria vontade; a individualidade deve ser apagada no

---

<sup>20</sup> António Gomes da Rocha Madahil, “Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 64, 1950, p. 292. Daqui em diante, citarei este documento apenas pela referência *Constituições*.

<sup>21</sup> “(...) a nos he muyn necessaria a uirtude da concordia, a quall se pode auer se se desuestir ho frade ou conego quando vier ao moesteyro de sua propria vontade e segujr aquello que diz no euangelho: ¶ Nom vijm eu pera fazer a mjnha uontade, majs a do meu padre que he em nos ceeos. ¶ E aynda diz em outro lugar: ¶ Nom como eu quero, mays como a ty paz. ¶ E aquesta cousa he a que majs aginha traz ho homem a concordia: leyxar de seguir e fazer a sua voontade, e fazer a alhea en bem. ¶ E aquesto he demonstramento de grande humjldade, do quall se geera obediencia e crece a caridade e a paz e a justica, e todas as outras virtudes.” (*Exposição da Regra*, p. 372).

<sup>22</sup> “¶ E saybamos nos por certo que quando viuemos em concordia e nos a ella tornamos, que grande vitoria rrecebemos contra o diaboo. ¶ E nom ha hy nenhuma cousa que elle mais tema que a caridade e a humjldade e a concordia; porque se nos destribujrmos quanto nos auemos por Deus, esto nom teme o diaboo, ca el nom possuy nemjgalha nem ha mester o que nos destrybujmos. ¶ E se jaiuamos, esto elle nom teme, porque elle nom come nem beue, nem toma manjar. ¶ E se vigiamos desto se nom spanta elle, porque elle nom dorme nem husa de sono: mais se nos juntamos aa caridade, daqueesto se spanta el fortemente: e esto he porque nos temos em na terra o que el desprecou em no ceo. ¶ E esto he o que a el na sancta scriptura he spantauel: assy como se vise vijnr pera ssy a az dos jmijgos bem ordenada pera a batalha.” (*Ibidem*, p. 372).

<sup>23</sup> “(...) a pobreza e a humjldade se geeram, se teemos e auemos em nos a vnidade da caridade de Christo. ¶ A caridade cria a humjldade e a concordia; e a vnidade e a concordia nos fazem seer templo de Deus.” (*Ibidem*, p. 378).

contexto comunitário, uma vez que é no conjunto que residem a eficácia e a manutenção da união. A mais leve manifestação individual é, aliás, objecto da mais pesada censura, exactamente porque tende a gerar a desunião<sup>24</sup>.

A união da comunidade implica a manutenção do espírito da paz<sup>25</sup>. Esta é mesmo objecto de louvor, uma vez que sustenta a força dos justos<sup>26</sup>. A paz constitui o alicerce da união dos religiosos e o escudo protector contra as forças adversas<sup>27</sup>. Comparativamente a outras boas práticas, ela é a mais aprazível, é condição da justiça e de desprezo pelas coisas materiais. É por este conjunto de razões que a *Regra* instiga os religiosos à fraternidade<sup>28</sup> e ao uso de palavras pacíficas, as quais deverão constituir inclusivamente a resposta aos que se expressam com aspereza<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> “... porque allguuns ha hy que depois que leixam o segre, querem segujr as suas voontades como faziam ante que pera o moesteyro ujessem; e ajnda som outros que em todos seus feitos desejam de seer soos. ¶ E porque a rregla nom quer que em nossos feitos sejamos soos mas que em senbra todos viuamos em concordia, por eso nos diz, todos viuede em huum coracom e em huma concordia.” (*Ibidem*, p. 378). E numa outra passagem: “¶ E por esto proueitosos som os moesteyros aos humjldosos, e os humjldosos são ensynados de Deus; e conprese em elles o que he scripto que diz: ¶ Ho Senhor ensinara aos mansos as suas carrejras. ¶ E em outro lugar diz que elle enviara as fontes em os valles; que quer dizer, que dara a sua graca aos humjldosos. ¶ Aqueles que som humjldosos, nom perdem o bem que fazem, porque nom sedenpararom a homjldade que he guardador de todas as virtudes, e demajs porque conprem o que nos ensina no euangelho que nos diz: ¶ Quando conujdado fores aas vodas, asentate em o pustumeyro lugar.” (*Ibidem*, pp. 375-376).

<sup>25</sup> O autor dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades Eremitas* sublinha a natureza altamente virtuosa da paz, sustentando-a na recordação de Jesus Cristo e de S. Paulo, que sempre se dirigiam aos seus interlocutores com uma saudação de paz. Afirma categoricamente que “¶ Aquelle que nõ tem paz no coração nẽ na boca nẽ na obra: nõ deue de ser chamado Chrixptão.” (*Sermões*, fl. 19 v.º).

<sup>26</sup> “¶ Oo paz que es madre dos hermjtães e hirmãa dos monjes e cenobitas: tu es legameto e atilho dos patriarchas . tu es ajuda dos profetas . tu es couto e acolhimeto dos apostolos: tu es sollaz dos martires . tu es banho e rreposo dos confessores e esforço das Virgões . tu es odio dos tiranos . e tormento e pena dos ladrões. ¶ Oo paz de nosso Senhor deus . os coriscos e toruões dos princepes nõ podem destrujr o teu fundamento: nem o jmpeto e força dos diaboos em njnhũa cousa te podem empeeçer. ¶ Tu fazes do pobre Rico e o rrico tornas ã proueza; tu es contente em todalas cousas E mays Rica e abastada que todas ellas: tu fazes dos homeês filhos de deus. ¶ Oo paz sem a qual os rreynos nõ podem nẽ vallem. ¶ Per uëtura sem ti poderam aproueytar jejuũs e orações e esmolas; e todallas outras boas obras? ¶ Certamente nom.” (*Ibidem*, fl. 19 v.º).

<sup>27</sup> “... O diaboo nõ pode entrar a casa nẽ a alma onde a paz tem Senhorio.” (*Ibidem*, fl. 20).

<sup>28</sup> “Lites autem nullas habeatis aut cellerime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. ¶ Qui odit fratrem suum, homicida est. ¶ Quicumque conuictio uel maledicto, uel etiam criminis obiectu aliquem leserit, meminert satisfacione quantocius curare quod fecit, et ille qui lesus est, sine disceptatione dimittere. ¶ Si autem in inuicem se leserint, inuicem sibi debita relaxare debebunt, propter orationes uestras quas utique quanto crebriores habetis, tanto sanctiores habere debetis. ¶ Melior est enim qui quanuis ira sepe tenptatur, tamen inpetrare ffestinat, ut sibi dimittat cui se fecisse agnoscit iniuriam, quam qui tardius irascitur, et ad ueniam petendam tardius inclinatur. ¶ Qui autem nunquam uult petere ueniam, aut non ex animo petit, sine causa est in monasterio, etiam si inde non prohiciatur. ¶ Proinde uobis a uerbis durioribus parcite. ¶ Que si emissa fuerint ex ore uestro, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt uulnera.” (*Regra*, p. 367).

<sup>29</sup> Citando as palavras de S. Paulo, diz o autor da *Exposição da Regra*, p. 401: “¶ Uos que sodes spirituaes, ensinadeuos per spirito de manssidoem.” E ensina formas concretas de agir perante palavras duras e

Há, no entanto, casos em que a repreensão veemente se justifica, para evitar males maiores. Embora a necessidade sugira a reprimenda, a *Regra* aconselha os superiores a pedir perdão a Deus – não aos seus subordinados – porque Ele conhece a intenção que preside à acção humana e perdoa a censura ditada pela caridade<sup>30</sup>. O cuidado com as palavras que saem da boca do religioso está bem patente nos textos normativos<sup>31</sup>. O pecado da murmuração é, aliás, condenado por todos eles<sup>32</sup>. A disposição agostiniana, que ordena a todos aqueles que desempenhem ofícios na comunidade o façam sem murmuração, serve justamente para demonstrar as condições indispensáveis à realização do espírito da *caritas* por via da paz<sup>33</sup>. Em sentido inverso, para que a má-língua não seja gerada na comunidade é igualmente necessário que os responsáveis pelos ofícios não a provoquem, pelo que são desafiados a responder às solicitações dos irmãos com destreza e rosto amável<sup>34</sup>.

Os autores dos textos aveirenses reconhecem a inclinação do homem ao pecado<sup>35</sup>, por isso, apelam à vigilância constante para que não haja necessidade de reparar o erro cometido. O religioso deve permanecer de sobreaviso em relação ao mais leve sentimento que contrarie o espírito da paz na comunidade, de modo que a ira não cresça e se venha a

---

injuriosas: “¶ E por esta rrazom, se tu as entendimento e entendes de soportar estas cousas com paciencia e com manssidoem, rresponde ao teu proximo begninamente. ¶ E se tu entendes que nom podes seer paciente, pooem tua mão sobre tua cabeça e callate, ca per uentura em lhe rrespondendo poderias cair em no laco; e seras confundido per alguma pallaura sem rregla, e desonesta que lhe disseses.” (*Ibidem*, p. 401).

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 401-402.

<sup>31</sup> S.<sup>to</sup> Agostinho estipula que “¶ Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus preponuntur, sine murmurare seruiant fratribus suis.” (*Regra*, p. 367).

<sup>32</sup> Sustentado em várias autoridades, como S. Gregório, Salomão ou S. Paulo, o autor da *Exposição* extrai deste último o seguinte aforismo: “¶ Nom murmuredes asi como alguuns murmurarom e perecerom per serpentes, porque asi como a serpente he peçoenta, asi todo aquelle que he murmurador traz peçonha do diabo em sua lingoa.” (*Exposição da Regra*, p. 396). Sobre o pecado da murmuração, veja-se o livro de Carla Casagrande e Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Cerf, Paris, 1991. No capítulo dedicado ao murmúrio, pp. 181-186, as autoras reconhecem a particularidade deste pecado, dado estar frequentemente associado ao contexto claustral. Está muito presente nas regras monásticas, que o encaram contrário à obediência – qual rebelião interior – e associado ao orgulho.

<sup>33</sup> “¶ E em esto nos mostra a regla que taaes deuem de seer per caridade aquelles que ham de seruir aos rrellegiosos, que nom pequem em no officio que lhes he encomendado per murmuracom, nem facam murmurar os outros per sua negligencia.” (*Exposição da Regra*, p. 396). Do mesmo modo, também as *Constituições*, nas admoestações finais às religiosas, advertem para que “No lauor e officio . todas se ocupem E studem em proueyto da comunjdade : E nom em cousas e obras proprias ssem proueyto . ou curiosas.” (*Constituições*, p. 312).

<sup>34</sup> “... por que he scripto que Deus ama o dador alegre...” (*Exposição da Regra*, p. 397).

<sup>35</sup> Veja-se, a título de exemplo, as palavras inscritas no oitavo sermão do Pseudo-Agostinho: “¶ E porende meus jrmaãos toruar . auer jra . emcorrer em sanha . he cousa humana e comuñ condicã dos boos e dos maaos: mas de perseuerar na jra e no odio he do diaboo e esta he sua cõdiçã.” (*Sermões*, fls. 27-27v.º).

transformar em ódio<sup>36</sup>. Para que a concórdia permaneça, é imprescindível que o religioso compense rapidamente a injúria ou a palavra maléfica dirigida a seu irmão<sup>37</sup>. Por sua vez, o ofendido deverá perdoar-lhe de imediato<sup>38</sup>. Os pecados da língua são altamente condenados, pois causam a desunião<sup>39</sup>. A indispensabilidade do perdão é frequentemente assinalada como condição da paz entre os irmãos, mas para além disso, é dele que depende o perdão de Deus<sup>40</sup>. Aqueles que não perdoam não são dignos de rezar as palavras do *Pai Nosso*, através das quais pedem a Deus um perdão idêntico àquele que concedem aos ofensores<sup>41</sup>. Ao fazê-lo sem razão, agravam a sanha divina e transformam a oração em maldição, acrescentando ainda mais pecado ao que já carregam<sup>42</sup>. A excelência da

---

<sup>36</sup> “¶ Per a jra se toruam os olhos da mente; e per ho odio som cegos. ¶ E porem diz o apostolo, que aquelle que ha odio a seu irmão em treuas he. ¶ A nenhuum jroso, nom parece que a sua jra nom he justa. ¶ E porende nos deuemos de tornar cedo da sanha aa mansidoem, porque o duro moujmento de ligeyro trespassa em odio se asinha nom he perdoado.” (*Exposição da Regra*, p. 398). O mesmo se pode ler nos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho*: “¶ Portanto vos outros que sooes spirituaes deuees de guardaruos que a jra ñ fique nem este em vos: ca signal he de pouco siso demostrar homē leuemēte sua sanha; e de conteer e rrepremer o spiritu irasciuel: he signal de grande prudincia e de perfeçam. (...) ¶ E se peruentura sentes que a jra começa de naçer e que se crija no coração logo asinha atira e alança e quebrãta cõ a pedra que he Chrixpto Jhesu E afogaa e apagaa com paciencia; per exemplo do teu salvador que ferido em hũa das faces logo aparelhou a outra porque se elle esto primeyro ñ fizera nũa nollo mãdara fazer...”. Mais à frente, o pregador lembra como o ódio e o rancor bradam aos céus: “¶ Oo jrmãos: camanha he a çujidade deste pecado do odio e do Rancor. ¶ Oo como he grande e larga a mjseria do corpo e da alma onde jaz este pecado; ca faz perder ao corpo a leda folgança do sono: e faz a alma que perca a ujsa perdurauel da gloria...” (*Sermões*, fls. 27 v.<sup>o</sup>-28).

<sup>37</sup> As *Constituições*, por exemplo, condenam fortemente as injúrias e as provocações, que acarretam um castigo de três dias a pão e a água e de, pelo menos, três disciplinas no capítulo perante todas as irmãs, para além da recitação de salmos acompanhados de vénias, de acordo com o alvitre da priora (cf. *Constituições*, pp. 304-305). Este texto adverte mesmo a mestra das noviças para que as ensine em espírito de boa-fé, para que não julguem as irmãs e, ainda que observem comportamentos estranhos no mosteiro, julguem sempre que são guiados por boa intenção, “porque mujtas vezes he ēganado ho Jujzo humanall.” (*Constituições*, p. 302).

<sup>38</sup> “¶ Aprende a fazerdes per obra o que amjude leedes e dizees pella boca: que o sol ñ se ponha sobre a uossa ira. ¶ E se o teu jrmão pecar em ti vaete a elle e conujdao e chamao aa paz: beyiao do byio da paz e gaanharas teu jrmão. ¶ E se tu offendeste: ñ tardes . mas corre . e vae asinha Reconciliarte e pidilhe perdom.” (*Sermões*, fl. 27 v.<sup>o</sup>).

<sup>39</sup> O comentário à *Regra* lembra, a este propósito, a sentença do apóstolo S. Paulo, segundo o qual “¶ Os maldizentes, nom possujram o rregno de Deus”, assim como as palavras de Cristo no Evangelho: “... aquell que chama ao seu jrmaão sandeu, sera culpado ao dobrez fogo.” (*Exposição da Regra*, p. 398).

<sup>40</sup> O cónego regrante de S.<sup>to</sup> Agostinho lembra, por isso, a sentença de Isidoro de Sevilha, “... aquell que tarde rreconcillia seu jrmaão, tarde perdoa Deus a ele. ¶ Certamente em vaão demanda a Deus que lhe perdoe, aquell que despreza perdoar a seu proximo.” (*Ibidem*, p. 398).

<sup>41</sup> Esta mesma ideia está inscrita no sermão do Pseudo-Agostinho, sobre a paz: “Oo monjes auee paz com todos; porque se tu te asanhas contra teu jrmão ou se tees odio ao proximo: sem duujda tu contradizes a ti meesmo na oraçõ do pater noster. ¶ Braada o mōje e diz . perdoa a nos Senhor as nossas diujdas: assi como nos perdoamos. ¶ Oo mōje se ñ amas paz . se tees odio ao proximo; per qual direyto ou cõ que trauto e con que rrostro com que ousadia te atreues pidir que te perdoē a ti que ñ queres perdoar o rrãcor que tees do teu proximo?” (*Sermões*, fls. 19 v.<sup>o</sup>-20). Assim, também o sermão oitavo, sobre os pecados da ira e do ódio e a virtude do perdão (*Ibidem*, fls. 27-28).

<sup>42</sup> *Exposição da Regra*, p. 399.

absolvição é mesmo percebida como a melhor forma de dádiva<sup>43</sup>. Aliás, os textos lidos pelas dominicanas de Aveiro fazem questão de apontar os melhores exemplos do perdão incondicional, encontrados na figura de Cristo e dos mártires<sup>44</sup>. S.<sup>to</sup> Agostinho assevera mesmo que melhor é aquele que facilmente se abespinha e se apressa a pedir perdão, do que o que tarde se importuna mas demora a solicitá-lo. O rancor pressupõe a soberba, um dos pecados mais condenáveis aos olhos dos autores cristãos, que se empenham inclusivamente em esclarecer e distinguir as diversas modalidades de ressentimento<sup>45</sup>. Este é, para eles, contrário à justiça e assemelha o homem aos animais, porque lhe turva a razão. Os autores alertam para o facto de a cólera nem sempre se manifestar por acções mas por palavras injuriosas, verdadeiras “seetas de maldicom”<sup>46</sup>. A capacitação para o pronto pedido de perdão implica o abandono da vergonha e a assunção da humildade. Mas para além de ser solicitado rapidamente, ele deverá ser acompanhado de verdadeiro arrependimento. De contrário, o irmão não só é indigno da absolvição divina e de receber os santos sacramentos mas – porque alimenta a discórdia, menosprezando a vida monástica – não está apto a participar da companhia dos religiosos<sup>47</sup>.

A caridade manifesta-se de sobremaneira no cuidado dos doentes. A questão é enquadrada na problemática da misericórdia<sup>48</sup>, mas radica igualmente no princípio da união. Os textos alertam para a possibilidade de a inveja ser gerada perante o modo como

---

<sup>43</sup> “... porque nom faz homem maior smolla que quando perdoa aaquel que demanda perdoanca. ¶ E deuemos de saber que muitas som as geracoens das smollas, per as quaes somos ajudados quando as fazemos, pera nos serem perdoados nossos pecados; mais nom he maior nenhuma smolla que quando perdoamos de coracom aaquel que nos errou. ¶ Porque nom he a ty grande bondade em tu seres de boo coracom, nem fazeres bem aaquel que te a ti nom fez nenhum mal; mais he a ti grande bondade e grandeza, se amas aquele que he teu jmijgo, e queres bem aaquel que te quer mall e tu fazerlhe sempre bem.” (*Ibidem*, p. 399).

<sup>44</sup> “¶ Oo frade oolha pera a tua cabeça Chrispto Jhesu que posto na cruz orou e Rogou pollos que o crucificarõ; E aaquelle primeyro martir santo esteuã: que ficados os giolhos em terra por aquelles que o apedrauã braadou e disse. ¶ Senhor nõ acooyes a estes aqeste pecado.” (*Sermões*, fl. 28).

<sup>45</sup> “Primeiramente digo que ha hi alguuns que a sanha asinha acende e de ligeyro os leixa, e ha hi outros que se mouem tarde com a sanha, e teemna em si duramente. ¶ Ha hi outros, que mujm cedo rrecebem em si as chamas da sanha e tarde as leixam, e estes som muym pyores. E outros que tarde a recebem e cedo a leixam. ¶ E em estes quatro modos pode todo leedor certamente conhecer que o postumeyro modo destes he melhor que o primeyro, e que se chega mais asinha aa boa paz, porque melhor he aquel que tarde ha em si a sanha e asinha a perde, que aquele que a rrecede asinha e logo a leixa. (...) ¶ E por esta rrazom deuemos de pensar quanta he a culpa da sanha, per a qual corronpemos ha simildooem da jmagem, como de nos leixamos a mansidooem. ¶ E deuemos de saber que per a sanha perdemos a sabedoria, e nom sabemos nenhuma cousa que ajamos de fazer ordenadamente.” (*Exposição da Regra*, pp. 399-400).

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>47</sup> “... porque elle nom praz a Deus per seus sacrificjos nem aprouejta a si meesmo per boas obras que faça.” (*Ibidem*, p. 401).

<sup>48</sup> “¶ E por esta cousa nos conpre auermos misericordia sobre os enfermos; porque he scripto que aquele que he misericordioso em outrem, Deus he misericordioso em el.” (*Ibidem*, p. 382).



os doentes são tratados. Por isso, afervoram a alegria que os religiosos devem nutrir por serem capazes de suportar aquilo que os irmãos doentes não podem, pelo que devem dar graças a Deus<sup>49</sup>. A *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* mantém que a queixa do doente seja acreditada e se peça conselho médico. Para além disso, o enfermo deverá ser acompanhado de perto por um irmão saudável, para que este lhe assista naquilo que for necessário<sup>50</sup>. Do mesmo modo, o texto das *Constituições* avisa a priora de que não seja negligente com as enfermas. Estas devem ser devidamente auxiliadas nas suas necessidades, de acordo com a particularidade de cada moléstia, nomeadamente quanto à possibilidade de comerem carne e de suportarem as disciplinas<sup>51</sup>. Para além de misericordiosa, a acção é justificada no serviço de Deus. É que quanto mais rapidamente recuperarem a saúde, mais depressa retomarão a vida penitente<sup>52</sup>.

#### **2.4.1.2. E eu nuu segujrey a nua cruz<sup>53</sup>**

Uma das condições indispensáveis à edificação da união da comunidade consiste na proibição de bens privativos. Para que o religioso alcance este desiderato é necessário que renegue à posse de qualquer género de propriedade, a qual independentemente da sua natureza, móvel ou imóvel, deve ser usada em prol do bem comum. Ricos e pobres encontrarão no mosteiro um espaço económica e socialmente nivelado, onde os primeiros partilham com os segundos aquilo que estes não possuem.

Ainda que a problemática da pobreza voluntária tenha perpassado toda a história do pensamento cristão medieval<sup>54</sup>, o entendimento e as soluções encontradas para responder

---

<sup>49</sup> *Regra*, p. 365 e *Exposição da Regra*, pp. 381-382.

<sup>50</sup> “¶ E por esta rrazom aquelles que som mais fortes e sem door deuem de soportar a fraqueza dos que som enfermos e fracos; e certamente asi sera conprida a caridade de Deus segundo o apostolo diz: ¶ Soportade os encarregos huuns dos outros; e asi conpriredes a ley de Christo. ¶ A ley de Christo he amor; ho boo oficio do amor, he soportar os encarregos huuns dos outros.” (*Exposição da Regra*, p. 396).

<sup>51</sup> *Constituições*, p. 297.

<sup>52</sup> Esta disposição radica em S. Paulo, que aconselhou Timóteo, na sua doença, a beber um pouco de vinho para que pudesse continuar a pregar e a salvar as almas: “¶ Dos desuairados beens os mais proueitosos devemos d escolher, porque boa cousa he quando o seruo de Deus ouuer alguma necessidade que a padeça e sofra com paciencia por amor de Deus, mais melhor cousa he quando em si sentir fraqueza ou enfermidade que huse da mezinha per gujsa que cobre forca com que possa seruir a Deus.” (*Exposição da Regra*, p. 395).

<sup>53</sup> Cf. *infra*, nota n.º 65.

<sup>54</sup> O problema da pobreza voluntária acompanhou de modo muito significativo os grandes movimentos de reforma religiosa. É de destacar a tese de Lester Little, que chamou a atenção para a crise nas consciências, aberta pelo desenvolvimento de uma nova economia – comercial, baseada no lucro – e as respostas que as

ao seu ideal, enquanto realização da vida apostólica, variou bastante segundo os diferentes sectores da cristandade, eclesiástico e leigo, mas também dentro da Igreja, entre diferentes famílias monásticas e conventuais, assim como no próprio seio de algumas ordens. Michael Bailey estudou os debates travados no âmbito da Ordem dos Pregadores, no período de reforma que se verificou nas primeiras décadas do século XV, a propósito da perseguição às comunidades beguinas na cidade de Basileia, nos anos 1405-1411. Concluiu que, nessa primeira fase, os observantes foram muito mais radicais em condenar a pobreza leiga, ao mesmo tempo que se mostraram profundamente contrários à posse de quaisquer tipos de bens. Encaravam a pobreza numa perspectiva mais pura, como um bem em si mesmo e não como um instrumento que permitisse libertar os religiosos de preocupações materiais para assim poderem dedicar-se à pregação e à contemplação. Este entendimento alternativo viria a afirmar-se na segunda fase do movimento observante, no âmbito do Concílio de Basileia (nos anos 1430) e em torno da figura de Johannes Nider. Na linha do pensamento agostiniano e tomista, o reformador alemão viria a defender três tipos salutares de pobreza tanto para os religiosos como para os leigos, indispensáveis ao prosseguimento e conciliação da vida activa e contemplativa: a posse comunitária de bens, o trabalho manual e a aceitação de dons para suportar a comunidade. Esta posição menos radical viria a tornar-se dominante, o que ajuda a compreender o sucesso da reforma<sup>55</sup>.

A vida apostólica constituiu o paradigma que inspirou os textos aveirenses do campo agostiniano. A imagem veiculada nos *Actos dos Apóstolos* acerca do modo de vida que caracterizara as primeiras comunidades cristãs, mormente a da primitiva igreja de

---

ordens religiosas surgidas nos séculos XI-XIII deram ao fenómeno. A natureza dessas respostas variou entre o afastamento e o confronto dos assuntos que marcavam a nova sociedade urbana, protagonizadas por monges e eremitas, de um lado, cónegos regrantes, frades franciscanos e dominicanos, do outro. O autor mostra como o papel desempenhado por estes últimos foi decisivo na emergência de uma nova espiritualidade, adaptada às actividades desenvolvidas pelos grupos urbanos. Cf. Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca-Nova Iorque, 1983. É de destacar igualmente o trabalho de Bronislaw Geremek, *A Piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa*, Terramar, Lisboa, 1995, pp. 23-48, no qual o autor elabora uma síntese das principais transformações verificadas nos posicionamentos teóricos acerca da pobreza, vista enquanto valor espiritual. Para o caso português apresenta-se ainda fundamental o texto de José Mattoso, “O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII”, *Obras Completas – José Mattoso*, vol. 9, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 167-191.

<sup>55</sup> Cf. Michael D. Bailey, “Religious Poverty, Mendicancy, and Reform in the Late Middle Ages”, *Church History*, vol. 72, n.º 3, 2003, pp. 457-483. Para o caso castelhano, veja-se o estudo de Guillermo Nieva Ocampo, “«Dejarlo todo por Dios, es comprar el Cielo»: El voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)”, *Hispania Sacra*, vol. LXI, n.º 124, 2009, pp. 483-512.

Jerusalém, constituiu o modelo a seguir<sup>56</sup>. É o próprio Agostinho que o explicita na *Regra*<sup>57</sup>. No exemplo escolhido, os seus protagonistas vendiam aquilo que tinham, distribuía bens pelos mais necessitados e colocavam-nos aos pés do seu mestre para benefício de todos. O texto evangélico mostrava como os apóstolos não viviam em abundância, mas detinham apenas os bens indispensáveis à sua sobrevivência. Aliás, a pobreza evangélica radicava nas bem-aventuranças, através das quais Cristo apresentara os pobres como os que mais provavelmente entrariam no Paraíso.

Os autores lidos em Aveiro são bastante críticos em relação àqueles que pregam a pobreza e não a cumprem<sup>58</sup>. Além do mais, a *Regra* é muito clara em considerar rico todo aquele que suporta a pobreza<sup>59</sup>, aforismo que é lido à luz da riqueza em que esta se converte, pela força da penitência, que é dom oferecido ao Senhor, de Quem procede o perdão dos pecados<sup>60</sup>. Por isso, “*melius est enim minus egere quam plus habere*”<sup>61</sup>, o que para o cónego regente de S.<sup>to</sup> Agostinho é interpretado no quadro do jogo dos vícios e virtudes, uma vez que a riqueza gera soberba e a pobreza humildade<sup>62</sup>. Já noutra parte do seu tratado lembrava que “...mujtas cousas ham mester os corpos, as quaes a alma nom ha mester.”<sup>63</sup> Por isso distingue os irmãos carnis dos espirituais: enquanto os primeiros

---

<sup>56</sup> “¶ E aquellos que alguma cousa aujam no segre, de grado ho dem pera o comuum, quando ao moesteyro entrarom. ¶ Em que nos mostra jrmaãos que esta cousa fezerom os apostollos quando se juntarom na primetia Igreja, aos quaaes parecja justa cousa que todos ouuessem ho auer comuum, pois em comuum todos aujam a gracia, e que pois a elles em comuum era Christo, que em comuum lhes fosse o auer.” (*Exposição da Regra*, p. 374).

<sup>57</sup> “Sic enim legitis in actibus apostolorum quia erant eis omnia comunia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat.” (*Regra*, p. 365).

<sup>58</sup> Como é o caso dos sarabaítas, eremitas que pregavam a pobreza, mas que a não praticavam; em vez disso, vestiam roupas delicadas, habitavam palácios e comiam manjares. O Pseudo-Agostinho apresenta mesmo o exemplo de S.<sup>to</sup> Agostinho em discurso directo: “¶ E porende jrmaãos meus posto que me vejaes estar na cadeyra episcopal sabe que eu me alegro de teer por esposa e por amjga a santa pobreza; porque esso meesmo ella he esposa de Chrixpto . possissom dos santos . vida dos bem auêturados . segurãça dos fiees: apostamêto dos clerigos . vida dos monjes . fremosura dos nobres . grandeza dos Ricos. ¶ Aquesta he aquella sãcta pobreza: a qual quê quer que a teuer e que a amar nũca sera trabalhado de njnhũa mjngua. ¶ Nom he esto marauilha jrmaãos meus: porque aaquelle que a tem da deus a possujr todallas cousas. ¶ Elle he dos que nelle esperam thesouro na proueza; solaz no sollitario . e gloria na bayxeza: honrra no desprezo . soõbra em toda defensam. ¶ E portanto meus jrmaãos seede pobres; porque deus nosso Senhor ouujo senpre os pobres: e a desposiçam e aparelhamento do coração dos pobres ouujo a sua orelha.” (*Sermões*, fls. 41 v.<sup>o</sup>-42).

<sup>59</sup> *Regra*, p. 366.

<sup>60</sup> *Exposição da Regra*, p. 383.

<sup>61</sup> *Regra*, p. 366.

<sup>62</sup> “... porque a mjngoa que he por Deus geera humjldade que he comeco de todos de todos os beens. E ha auondanca pare soberua, que he comeco de todos os malles.” (*Exposição da Regra*, p. 383).

<sup>63</sup> *Exposição da Regra*, p. 374. O autor lembra ainda: “¶ E deuemos de saber que em na primeyra Jgreja, tanta era a avondança da graça spiritual, que nom tanssolamente eram contentos do pouco, majs ajnda o que nom aujam computauam assy por grandes rriquezas.”

separam entre si o que antes era comum, empenhando-se na manutenção de bens próprios, os irmãos espirituais fazem exactamente o contrário, unindo em benefício de todos aquilo que trouxeram ao mosteiro em separado<sup>64</sup>. A justificação da posse de bens é encontrada exclusivamente no âmbito comunitário, de acordo com o paradigma da nudez espiritual, para que os homens possam dedicar a Deus todas as horas das suas vidas e não estejam preocupados com o sustento material<sup>65</sup>.

O princípio normativo que advoga a partilha total de bens proíbe veementemente a guarda de algum dom particular<sup>66</sup>. A posse de objectos pessoais implica uma falta grave, uma vez que coloca em causa a unidade: "... porque sconder o rreligioso alguma cousa, nom he senom quebrantar a ordem e o proposito que prometeo..."<sup>67</sup>. Citando S. Jerónimo, o autor da *Exposição da Regra* lembra que "¶ As letras doces e os sudairos e os doens pequetinhos que se dam a meude nom ham em si sancto amor; e se algum ha delecto em estas cousas ataaes enganado he per grande vaidade."<sup>68</sup> A *Regra* sustenta, por isso, que todo o bem particular seja entregue ao superior para que ele o possa colocar ao serviço da comunidade<sup>69</sup>. O autor do tratado sobre a *Regra* esclarece que quando o coração do religioso é estrangido nas coisas terrenas não lhe sobra espaço para se deter nas espirituais. A este propósito recorda os casos dos irmãos que ficam turvados por não poderem usufruir daqueles bens que lhes foram doados pelos familiares e que lhes nutrem

---

<sup>64</sup> "¶ E por esta rrazom mais val esta acheganca que aquella, porque aquella desfalece, e aquesta crece; e aquella ha deusjom e aquesta ha vnjdade. ¶ Aquella trespassa com ho segre e esta fica pera senpre." (*Ibidem*, p. 373).

<sup>65</sup> E cita, a este propósito, as palavras de S. Jerónimo: "¶ Eu nom rrecebo herdade antre as outras gentes: mas como sacerdote e leujta, viuo das dizimas: e seruindo ao altar das offertas do altar me sustento, e ey comer e vestir, e desto som contento; e eu nuu segujrey a nua cruz...". Porque não é admissível aos religiosos serem ocupados em tarefas temporais, hão-de estar unicamente entregues aos "estudos spirituaes convem a ssaber, em licom e em oracom e em contenplacom e uagar e serujr cada dia a Deus celestial, em psalmos e em hymmnus e canticos spirituaes." (*Ibidem*, p. 373).

<sup>66</sup> "¶ Quicunque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte ab aliquo litteras uel quodlibet munus acceperit, si hoc ultro confitetur parcat illi et oretur pro eo. ¶ Si autem deprehenditur et conuincitur, secundum arbitrium prepositi uel presbiteri grauius emendetur." (*Regra*, p. 366).

<sup>67</sup> *Exposição da Regra*, p. 390.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>69</sup> "¶ Consequens ergo est ut etiam cum quis suis filijs aut aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquam contulerit uestem, siue quodlibet inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur, sed sit in potestate prepositi, ut in rem comune[m] redactum cui necesse fuerit prebeat." (*Regra*, p. 366). No comentário à *Regra*, o conego regrante explica: "¶ Em que nos mostra que em na vida do comuum nom conpre a nos rreceber nenhuma cousa scandidamente, nem nos conpre de rreteer nenhuma cousa propria, mais se alguma cousa a alguum he dada logo deue de seer em poder do preposto pera o dar a quem for necessario. ¶ E per esta guisa se mata a auareza, e se tira a sobegidoem, e asi se cria a caridade, e se guarda a sancta pobreza." (*Exposição da Regra*, p. 393).

tamanha afeição ao ponto de criarem discórdia na comunidade. O cônego regrante não tem dúvida em ver aí obra do “engenhoso Inimigo”, que sabe ler os corações dos homens e se aproveita da sua fraqueza, utilizando as pequenas coisas para corromper a caridade<sup>70</sup>. Aliás, a guarda de bens particulares é mesmo incluída na categoria de furto<sup>71</sup>, o que, dada a gravidade do acto, afasta o seu autor do Paraíso<sup>72</sup>.

Um dos mais claros sinais da comunhão de bens e de vontades na comunidade reside na manutenção de vestiário e celeiro comuns.<sup>73</sup> A lógica de despojamento que subjaz a esta disposição manifesta-se no uso do próprio hábito. Ele não deve ser acautelado pelo seu utilizador, antes guardado e limpo no vestiário, para garantir a conservação adequada, mas acima de tudo para que “... nom cujde nenhuum rreligioso que he sua vestidura, como poderia cujdar se a em lugar proprio posese.”<sup>74</sup> O religioso assume-se apenas como o seu fiel depositário, devolvendo-o à vestiaria para que seja limpo e recebendo em troca um hábito indiferenciado, já antes usado por outro qualquer membro da comunidade. Ainda que a *Regra* ressalve a preferência do religioso pelo hábito que anteriormente usara, o comentador do texto agostiniano exorta: “¶ Enpero a maior perfeicom vijnria, se em sy mesmo desy tam grande desprezamento lhe aveese que se contentasse tam solamente daquella cousa que fizesse mester ao corpo; entom conpria a palaura que he scripta per ho apostolo que diz asy: ¶ Se ouuermos comer e vestir, desta cousa deuemos de seer contentptos.”<sup>75</sup> E conclui a glosa, apelando aos irmãos que se satisfaçam com as coisas necessárias e desprezem as sobejas: “¶ Porque a caridade nom demanda as cousas que suas som, e a caridade poem as cousas proprias em comuum, e a caridade faz ho omem seer desprezado em a casa de Deus. ¶ E se aquesta caridade perfectamente possujr, certamente ele tirara de si aquello que lhe faz mester.”<sup>76</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>71</sup> “¶ Quod si aliquis rem sibi collatam celauerit, furti iudicio condempnetur.” (*Regra*, pp. 366-367).

<sup>72</sup> Esse monge é comparável a Judas, que “... tinha correos em que metia e scondia aquellas cousas que lhe per nosso Senhor Jhesu Christo erom cometidas. ¶ O quall Judas tanto enardeceu per o pecado da auareza e de cobijca, que foy traer e vender seu Senhor, segundo lhe o diabo metera no coracom. E deseiendo guanho achou morte...” (*Exposição da Regra*, p. 393).

<sup>73</sup> S.<sup>to</sup> Agostinho dispõe: “Uestes uestras in unum habeatis sub uno custode uel duobus, uel quod sufficere possint ad eas ex cucienas, ne a tineas ledantur. ¶ Et sicut pascimini ex uno cellario, sic induamini ex uno uestiario.” (*Regra*, p. 366).

<sup>74</sup> *Exposição da Regra*, p. 391.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 391.

S.<sup>to</sup> Agostinho alerta para a existência de irmãos que não se satisfazem com o hábito que recebem, o que origina murmurações e contendas. Esses episódios merecem um esclarecimento quanto ao significado do verdadeiro hábito: “... em esto prouade vos outros quanto vos desfalece daquele sancto avito de dentro do coracom, que pollo aujto do corpo batalhades.”<sup>77</sup> Na explicação do cónego regrante: “... aquj nos mostra que o aujto do nosso corpo he santificado per a graca de Deus e per a morada que em elle faz ho Spiritu Sancto, quando em nos he a caridade e a paz e a bondade e a humjldade e a paciencja e concordia e a mansidoem...”<sup>78</sup>. No desenvolvimento deste ideário, alega que quando o religioso se preocupa com as realidades de fora facilmente ignora as de dentro, esvaziando-se dos bens espirituais. E acrescenta: “... porque as virtudes com os peccados nom pode todo estar em huum. ¶ E se em huum esteuessem, todas as virtudes se corronperiam, assi como huum pequitinho formento corronpe toda a massa.”<sup>79</sup>

O princípio da comunhão de bens e de vontades exige a participação de todos os membros na construção da comunidade. Uma acção comum, não isolada, de modo que tudo aquilo que cada um fizer, fá-lo-á de modo empenhado, como se fosse feito para si mesmo<sup>80</sup>. A *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* sustenta que o religioso dará sempre prioridade às coisas do comum, o que implica relegar as próprias para um segundo plano. É sobre este princípio que, segundo o autor da *Exposição*, assenta a proibição de “obra stremada”, justificada do seguinte modo: “¶ E se a caridade de Jhesu Christo ha maior cujdado das cousas do comuum e as ante pooem aas suas proprias, porem nos deuemos de fazer as cousas do comuum com maior delligencja que se fossem nossas proprias, porque o frujto da caridade he maior que o da propriedade...”<sup>81</sup>.

As *Constituições* das dominicanas conservaram a preocupação com a pobreza individual, ao preverem um capítulo dedicado à “Comunjdade das cousas”<sup>82</sup>. Aí se estipula que uma vez ao ano, ou quando lhes fosse solicitado, as irmãs entregariam nas mãos da prioresa os bens que lhes fossem doados. Especifica inclusivamente que nenhuma possuísse copo ou vaso, “arca . ou cousa que sse feche cõ chaue : afora aquellas que de necessidade

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>80</sup> *Regra*, p. 366.

<sup>81</sup> *Exposição da Regra*, p. 392.

<sup>82</sup> *Constituições*, pp. 298-299.

ho deuem teer por Razom de alguũ officjo.”<sup>83</sup>. As religiosas estavam igualmente proibidas de enviar ou receber correspondência ou de aceitar jóias sem a devida autorização do mestre da ordem, do provincial ou do vigário. A priora, acompanhada de duas irmãs, deveria proceder à inspecção periódica dos leitos para verificar se alguma guardava secretamente algum bem. Na linha da *Regra*, a que infringisse estas disposições seria “cõdenada per juizo de furto”<sup>84</sup>.

Às noviças, era-lhes ensinado que, antes de fazerem profissão, solvessem as dívidas contraídas e pusessem aos pés da priora os bens que eventualmente conservassem<sup>85</sup>. A responsável pela sua formação era aconselhada a ensinar-lhes a viver sem coisa própria<sup>86</sup>. A repetição destas ordenações no capítulo dedicado às admoestações finais elucida-nos quanto à importância que elas detinham na definição da própria vida religiosa<sup>87</sup>. Aliás, as faltas cometidas contra este princípio caíam na categoria de gravíssima culpa. Acarretavam um pedido de perdão sentido e demonstrado por intermédio de abundantes lágrimas, dando ainda lugar a açoites aplicados pela priora e por todas as irmãs reunidas em capítulo. Implicavam a proibição de tomar as refeições no refeitório comum e, em prova de humilhação, comer pão ralo e água no chão do refeitório. Para além disso, o pão que lhe sobrasse não poderia ser reaproveitado e misturado com o da comunidade. Mais ainda, a seguir à refeição, a infractora deveria jazer prostrada à porta da igreja, nas horas canónicas e nas orações de graças, exposta à humilhação pública. Impedida de comungar e de receber a paz na Eucaristia, ficava impossibilitada de desempenhar qualquer ofício e as irmãs interditas de lhe dirigirem a palavra.<sup>88</sup>

#### **2.4.1.3. Ameaças à união**

Os textos que as dominicanas puderam ler e escutar em Aveiro mencionam frequentemente a ameaça à união comunitária. Se recordarmos a sua função ordenadora, facilmente compreendemos a utilidade da estratégia implícita em todos eles. Não se

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>87</sup> Cf. *ibidem*, p. 312.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 305.

limitam a apresentar o comportamento esperado mas empenham-se em demonstrar os vícios que mais frequentemente corrompem os religiosos. São unânimes em considerar que os perigos que prejudicam a caridade são gerados no seio da própria comunidade. A este propósito, as copistas dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho*, Maria de Ataíde e Margarida Pinheira, assinalaram com manícula marginal uma passagem em que o seu autor recorre a um contra-exemplo, a história de Januário – um eremita que mantivera secretamente dinheiro e uma propriedade – para, *a contrario sensu*, apelar ao exemplo dos verdadeiros monges do deserto<sup>89</sup>.

A *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* adverte para os perigos da soberba e da vanglória por parte dos que procedendo de famílias poderosas trouxeram bens ao mosteiro e que, por esse motivo, se sentem superiores e desprezam aqueles que os não puderam aduzir<sup>90</sup>. Admoesta os ricos que não procurem a companhia dos seus semelhantes, mas honrem a proximidade dos mais pobres. A estes, previne-os quanto à cobiça para que não procurem na comunidade aquilo que antes não possuíam, não apenas quanto aos benefícios materiais como também em relação à companhia de personalidades oriundas de elevados estratos sociais<sup>91</sup>. Todos deverão aí ser nivelados pela mesma medida, em unidade e verdadeira humildade. Porque casos há de religiosos que procuram a vida consagrada para encontrarem o sustento que antes não podiam ter, o anotador da *Regra* lembra-lhes que “(...) duas cousas som que conpre ao homem leixar por Deus, convem a saber, que leixje de possuyr as rryquezas e a vontade de as auer...”<sup>92</sup>. A este propósito, cita as palavras do apóstolo S. Paulo, para quem “¶ O Deus destes he o seu uentre”, assim como as de David: “¶ Se te veerem rriquezas, nom queiras em ellas poer o coracom. ¶ E esto he porque as

---

<sup>89</sup> *Sermões*, fls. 47-47 v.º. Outros exemplos deste género são explorados noutros dois sermões, o n.º 51 e o n.º 52, fls. 91-96 v.º.

<sup>90</sup> “Sed rursus etiam illi qui aliquid esse uidebantur in seculo, non habeant fastidio fratres suos, qui ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt. ¶ Magis autem studeant non de parentum diuitum dignitate, sed de pauperum fratrum societate gloriari. ¶ Nec extollantur si comuni uite aliquid de suis facultatibus contullerunt, nec de suis diuitijs superbiant quia eas monasterio partiuntur, quasi eis in seculo fruerentur.” (*Regra*, p. 365).

<sup>91</sup> “Qui autem non habebant, non ea querant in monasterio que nec foris habere potuerunt. (...) Tamen non ideo putent se esse felices quia inuenerunt uictum et tegumentum, quale foris inuenire non potuerunt. ¶ Nec erigant ceruicem quia sociantur eis ad quos foris accedere non audebant sed sursum cor habeant et terrena uana querant: nec incipiant esse monasteria diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur.” (*Ibidem*, p. 365).

<sup>92</sup> *Exposição da Regra*, p. 374.



cousas terreaes deuem a nos seer pera nos vsarmos dellas; e as cousas celestiaes pera as desejarmos e seguirmos.”<sup>93</sup>

Se o mosteiro não é lugar para os cobiçosos, tão pouco o é para os soberbos. Os textos aveirenses são particularmente severos no que se refere à condenação da soberba<sup>94</sup>. Esta é assumida como um pecado muitíssimo grave, que atenta contra o sagrado princípio da unidade<sup>95</sup> e emerge nos casos em que um membro procura levar a cabo a sua própria vontade, porque está convicto da sua certeza. Este facilmente transgride a paciência e cai em desobediência, da qual se alimenta a soberba. O autor da *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* distingue mesmo duas formas de soberba, a carnal e a espiritual:

(...) a geracom da soberua carnal he tomar homem gloria em na nobreza dos parentes, e per ella entejar seus jrmaãos; e esto sse acontece ameude antre os homeens sagraaes. ¶ E a geeracom da soberua spiritual he tomar o rreligioso gloria e louuarse em nas obras de mjsericordia, e em alguum modo outro bem se o faz; e esto se acontece mujtas vezes antre os rreligiosos, e per esto corronpem sua rreligiom. ¶ Majs devemos a temer a soberua spiritual que a carnal, porque quanto se ho homem majs aleuanta e ensoberuece da virtude ou da obra boa se a faz, tanto caae de majs alto.<sup>96</sup>

A soberba manifesta-se muitas vezes em sabedoria autoconsciente, que o cónego regrante identifica com a sandice, propondo em alternativa uma atitude humilde, essa sim sapiente<sup>97</sup>. Também os *Sermões aos Frades no Ermo* colocam na boca de Agostinho palavras muito duras acerca da soberba. Para o seu autor, ela representa o primeiro dos pecados,

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>94</sup> “¶ Em que parece que levantar ho homem sua serujz, he signal de soberua. ¶ E se o ceo nom foy prouejtoso aos soberuos anjeos, bem parece que o moesteyro nom sera prouejtoso aos homens que soberuos forem. ¶ E posto que sancto seja o lugar, e sancto seja o aujto e sanctas parecam as obras, todo sera auudo por sem prouejto, se hy anda o pecado de soberua; porque a soberua senpre ha causa pera desfazer as boas obras.” (*Ibidem*, p. 375).

<sup>95</sup> “(...) mayor he a soberua que os outros peccados; ca a soberua esterra a mente humanal per peccados, e per virtudes. ¶ Per peccados, fazendolhe fazer aquellas cousas que lhe som defesas; e per virtudes fazendoa levantar em vaam glorja presomjndo de sy que he boa e sancta se alguma perfeccom de bem em sy sente. ¶ Ajnda a soberua he odiosa a Deus e a todollos homeens, da qual he scripto: ¶ O comeco de todo peccado he a soberua, a quall senpre he primeyra em no homem peccando; e fica derradeyra em na batalha do peccado que o homem faz. ¶ E posto que o seruo de Deus sobrepoje os outros peccados, e per boas obras suba aas alturas e virtudes, certamente ajnda lhe fica a batalha contra a soberua; e se a el nom vencer, em vaão trabalha com os outros peccados.” (*Ibidem*, p. 377).

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 372.

anterior mesmo ao pecado original cometido por Adão e Eva no começo da humanidade, no momento em que alguns anjos se revoltaram contra Deus, o que lhes mereceu a expulsão do Paraíso<sup>98</sup>. Por isso, admoesta os religiosos à humildade, avisa-os para que não se considerem melhores que os demais, mas peçam permanentemente a piedade divina<sup>99</sup>. Faz o elogio da humildade através de vários exemplos, contrastando-a permanentemente com a soberba<sup>100</sup>. Para aqueles que se deixam dominar por ela, mostra-lhes inclusivamente a imagem do Inferno<sup>101</sup>.

Para além da humildade, o autor apresenta a virtude da temperança. Apela aos eremitas que não se ocupem em discussões teológicas, antes trabalhem por conhecer e cumprir a lei de Deus. Porque no dia do Juízo Ele não os avaliará pelos seus conhecimentos filosóficos, mas em função dessa lei. A copista de Aveiro assinalou com uma manícula a síntese deste argumento: “¶ E porêde jrmaãos sabe que mjlor he confessarse homē

---

<sup>98</sup> “¶ A soberba lançou dos çeeos e abateo a gloria dos anjos...” (*Sermões*, fl. 30 v.º).

<sup>99</sup> “¶ Oo meus jrmaãos aujsaeuos que orãdo ou leendo ou estando ou seendo ou vigiando: nõ soomête digaes polla boca mas com todo coração aquello que oraua e dizia o publicano. ¶ Senhor que piedade de mĩ pecador: E nõ digaes cõ o phariseu. ¶ Graças te dou Senhor porque nõ som tal como os outros homeês e etc. ¶ Aquestas cousas cujdã amjude os que fazê vida sollitaria: per encamjnhamêto do diabo. ¶ Amjude he têtado do diaboo o seruo de deus que diga semelhantes cousas: antre as quaes eu queria mays que uos sayssees ou partissees do hermo ante que esto dizerdes nê cujdardes. ¶ Mas empero quãdo quer que tēptados fordes: aquesto cujdae e sentij e affirmae de uos e logo braadae e dizee. ¶ Eu som vermê e nõ homê: doesto dos homeês e enjeytamêto do poboo. ¶ E dizee cõ o publicano nõ embargando que vestidos vos sentaes de quaesquer virtudes. ¶ Senhor deus sey piedoso a mĩ pecador.” (*Ibidem*, fl. 30 v.º).

<sup>100</sup> “¶ Oo hõrrada e sancta humjldade: que tu fizeste descêder o filho de deus do seo do padre e vjir encarnar no ventre da Virgem. ¶ Tu o ffizeste ãoluer em panos vjjs e pobres: por que elle nos vestisse de virtuosos hornamêtos. ¶ Tu o circũdaste e talhaste em carne: por que elle circũcidasse e talhasse a sobegidam da nossa alma. ¶ Tu consentiste que elle fosse corporalmete atormêtado: por tal que elle nos liurasse do tormêto e do acoute do pecado. ¶ Tu o coroaste de espinhos: por que elle nos coroasse de eternaes rrosas. ¶ Tu fizeste ãfermar aquelle que era fisico e meezinha de todos: por nos dar saude e remedio da saluaçõ. ¶ Oo sancta humjldade mujto desamelhada da soberba; porque essa soberba lancou fora lucifer do çeeo: mas a humjldade fez encarnar o filho de deus. ¶ Essa soberba degradou adã do parayso: mas a humjldade fez entrar adam no parayso. ¶ A soberba confundeo as linguas dos gigantes: mas a humjldade ajuntou todos os que eram espargidos. ¶ A soberba mudou ã besta nabucodonosor: mas a humjldade de joseph o fez Senhor de todo o egipto. ¶ A soberba somergeo pharao no mar Rujuo: mas a humjldade exalçou moyses duque do poboo de deus. ¶ Polla soberba deu deus a holofernes na mão da sancta molher indich: e outros mujtos que a soberba destrujo. ¶ Aquella sancta humjldade he a que nos fez ser apartados e priuados do mundo: e florecer com todas perfeytas uirtudes no conuento sollitario do hermo.” (*Ibidem*, fl. 31).

<sup>101</sup> “Aquesta [a soberba] he a panella que feruja a qual vio ieremjas e na qual se : atormentauã e coziã todolos príncepes e poderios das treuas segujdores dos beês temporaes caçadores das rriquezas; que demãdam as primeyras cadeyras e seedas nas sinagogas e querem ser saudados no mercado e nas praças: e serem chamados rrabi. ¶ Esta panella accêde o diaboo: quãdo jncha e aleuanta os corações dos frades aas cousas altas. ¶ Estes som os quatro ventos que bafejam e sopram todo o mundo .s. arrogancia. ¶ Esta he a que attribue a ssi aquello que nõ tem: jnsolencia . que apropria a ssi meesmo o que perteece a outrem. ¶ A fegura da soberba que cree de si muito mays do que he uerdade: Contumacia . que se leuãte em prelado. ¶ Estes som os quatro ferreyros que amartellam todo o mũdo; departido os corações dos filhos de deus: dos quaes forjadores nos elle deus por sua piedade queyra liurar e guardar. Amen.” (*Ibidem*, fl. 31).

pidosamēte de jnorancia; que sandiamēte gaanhar sciencia: porque a sandiçe mereçe pena e a jgnorancia mereçe perdoança.”<sup>102</sup> Acerca da natureza da divindade, basta que o monge compreenda que Deus é um em três pessoas, assim como a alma é uma e é dotada de três qualidades: entendimento, vontade e memória<sup>103</sup>. Em linha com a teologia paulina reconhece, no entanto, o interesse em identificar as manifestações da maldade<sup>104</sup>, afirmando taxativamente que “... he neçessario de saber que a soberba he madre e cabeça de todos los pecados e della descende a uaãgloria e a enueja . ira . tristeza . auareza . a deleytaçõ da carne: na qual se contem gula e luxuria.”<sup>105</sup> Na sequência desta afirmação, empenha-se mesmo em explicitar como é que todos estes pecados se relacionam entre si e como todos procedem do mesmo mal, a soberba.

Também a inveja é encarada como um erro destruidor, uma vez que atenta contra a unidade e a concórdia<sup>106</sup>. As religiosas de Aveiro assinalaram justamente uma passagem acerca deste pecado nos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho*: “Esguardae e parae bem mētes que aquelle he enuejoso que do bem alheo faz seu: e se o fazer nõ pode braada pollas rruas e pollas praças e ladra como cam e arde e accendesse.”<sup>107</sup> O invejoso é mesmo comparado à Fénix que se imola pelo fogo para renascer, assim o hipócrita e o invejoso, todos os dias se atormentam pela sanha. Dirigindo-se directamente àqueles que padecem deste mal, o autor dos *Sermões* mostra-lhes que o invejoso não participa da amizade<sup>108</sup> e exorta-os: “Sabee meus jrmaãos e assi o dizee e preegae altamēte que a ēueja he aquella besta fera que tira e tolhe a fe: que departe a cõcordia e geera todos los males.”<sup>109</sup> Perante a plêiade dos pecados que assaltam as casas de religião, o Pseudo-Agostinho recorda que Deus criara justamente as seguintes virtudes para combater cada um deles: a piedade, o desprezo do mundo, a sabedoria, a fortaleza, a humildade e o amor.<sup>110</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, fl. 34 v.º.

<sup>103</sup> “¶ E porēde o fazedor de todas las cousas nosso Senhor deus fez todos los moujmētos pera bem da alma .s. o entēdimēto per que entēdamos aquello que deus manda; a uõdade que este no seu amor: a memoria que nos nõ esqueçamos do que mãda.” (*Ibidem*, fl. 35).

<sup>104</sup> “¶ Senõ despoys que a ley foy dada conheci aquello que era de teer e o que era de ējeytar.” (*Ibidem*, fl. 35).

<sup>105</sup> *Ibidem*, fl. 35.

<sup>106</sup> “... queyma e gasta todas las boas obras e todas las maas ella as geera e as cria.” (*Ibidem*, fl. 37 v.º).

<sup>107</sup> *Ibidem*, fl. 37 v.º.

<sup>108</sup> “... poys que nõ es achado nē participas em njnhuũ bem dos amjgos” (*Ibidem*, fl. 37 v.º).

<sup>109</sup> *Ibidem*, fl. 38.

<sup>110</sup> Cf. *ibidem*, fls. 35-35 v.º.

#### 2.4.2. PENITÊNCIA

A mundividência do homem medieval gira em torno das noções de vício e de virtude. O tempo, o espaço, os ritos, as relações sociais, tanto do ponto de vista individual como colectivo, todos os contextos da sua vida são concebidos por referência ao pecado, porque da sua presença ou ausência depende o destino de cada cristão após a morte. Narrado, analisado e representado, ele povoa os textos – porque também as mentes – dos cristãos, que o carregam desde o dia da concepção, uma vez que, em linha com a doutrina agostiniana, a crença no pecado original sustenta que cada indivíduo traz consigo a predisposição para ofender a Deus<sup>111</sup>.

Em *O nascimento do Purgatório*, Jacques Le Goff demonstrou como o século XII assiste a uma transformação muito significativa no que se refere à problemática da penitência. Os teólogos estabelecem uma nítida separação entre o pecado voluntário – aquiescente – e o pecado por ignorância, distinção traduzida por vezes nas noções de pecado e de vício. Daqui decorre uma outra diferença, encontrada nos conceitos de culpa e de pena, a primeira identificada como pecado e a segunda como expiação ou penitência. Esta nova teologia assume a vida espiritual enquanto estado de indagação persistente acerca do carácter voluntarioso ou inconsciente dos actos de natureza pecaminosa, que alicerça um processo de interiorização da vida moral marcado por novas concepções e práticas penitenciais. De entre elas, a confissão auricular viria a conhecer o maior sucesso, uma vez que o IV Concílio de Latrão (1215) a impôs a todos os cristãos adultos. Destinada aos pecados mais graves, ela acompanharia ao mesmo tempo a decadência da antiga penitência pública, conservada quase exclusivamente em ambiente monástico<sup>112</sup>.

Nos séculos XII e XIII, a escolástica desenvolve todo um programa de classificação das múltiplas infracções à lei divina. Os esquemas variam, mas tendem a organizar-se em torno de distinções fundamentais, como o critério da gravidade – entre pecados veniais e pecados capitais – ou de acordo com os órgãos por intermédio dos quais eles são

---

<sup>111</sup> Carla Casagrande e Silvana Vecchio, “Pecado”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 337-344.

<sup>112</sup> Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, Estampa, Lisboa, 1993, pp. 255-260.

produzidos – por pensamentos, palavras e obras<sup>113</sup>. Por outro lado, surgem tratados e manuais destinados por um lado a narrar e a analisar a natureza de cada estirpe ou pecado particular, assim como a auxiliar os confessores na árdua tarefa de prescrutar a intencionalidade que subjaz aos vícios segredados pelos fiéis na confissão.

Impõe-se a necessidade de pensar não apenas a transgressão como também os seus modos de remissão. Na verdade, a vida para além da morte promete um destino harmonizado com a conduta pela qual cada cristão pautara a sua vida: o Paraíso, morada dos justos; o Limbo, para os que não puderam ser limpos do pecado original pelo baptismo; o Inferno, reservado aos condenados pelo pecado mortal; e o Purgatório, para os que cometeram apenas pecados veniais. O horror ao Inferno e a esperança no Paraíso mobilizam os teóricos a reflectir o tema da penitência, que se concentra paulatinamente em torno da ideia de arrependimento, no âmbito do processo de interiorização da experiência religiosa. A partir de 1215, quando a confissão individual e este horizonte de pensamento se generalizam entre os leigos, a penitência adquire cada vez mais uma natureza sacramental<sup>114</sup>.

Se recordarmos a profunda transformação histórica verificada nos últimos séculos da Idade Média, com incidências em todas as dimensões da vida – económicas, sociais, políticas, mentais – mas com particular acuidade ao nível da crise religiosa dos séculos XIV e XV, agravada pelo Grande Cisma, imediatamente reconhecemos os seus impactos no âmbito das preocupações de ordem salvífica que alimentam e fazem recrudescer a participação dos leigos em actividades de natureza devocional. A obsessão com a morte – para a qual vários historiadores, desde Huizinga, têm chamado a atenção – revela a extrema preocupação com a vida eterna, com a urgência em preparar devidamente o passamento ao outro mundo, por forma a impedir a condenação infernal e a conquistar o quanto antes a entrada no Paraíso. Mas como a porta do Céu é mais estreita, é indispensável garantir a permanência do menor tempo possível no Purgatório<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Carla Casagrande e Silvana Vecchio, “Pecado”, pp. 344-347.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*, pp. 347-348.

<sup>115</sup> A evidência empírica que nos chega dos séculos XIV e XV revela uma atitude inédita expressa naquilo que alguns historiadores denominam de “piedade flamejante”. O contexto é bem diferente daquele que marcou os séculos centrais da Idade Média. O afastamento dos antepassados, movido pelo desenraizamento a que os homens são votados pela crescente mobilidade espacial conduz, paradoxalmente, à descoberta da morte, manifestada na “lógica da acumulação”, pela multiplicação de práticas sociais fúnebres. A este propósito, veja-

A preocupação com a salvação torna-se cada vez mais clara nestes séculos tardo-medievais e prolonga-se pelos séculos seguintes. Jean Delumeau mostrou como, na longa duração, o cristianismo construiu um forte sentimento de culpa, baseado na doutrina da onnipresença do pecado, alimentada pela pastoral do medo. Mas ao mesmo tempo a Igreja procurou contrabalançar uma psicologia colectiva marcada pela angústia com a apresentação dos instrumentos capazes de salvar as almas, na busca de um Paraíso perdido, processo que acabaria mesmo por encontrar paralelos com preocupações de natureza escatológica<sup>116</sup>.

#### **2.4.2.1. De pertinentibus ad religionem in quantum est status penitentiae**<sup>117</sup>

No campo específico das ordens religiosas, a urgência em restaurar o modo de vida para o qual tinham sido criadas fá-las não apenas insistir na frequência dos sacramentos, que aliás lhes eram mais acessíveis, como as incita à prática dos exercícios penitenciais. Esta concepção está bem patente nos textos normativos recebidos em Aveiro, que lhe atribuíram um lugar de destacado relevo, onde perpassa a ideia de que a essência da vida religiosa reside justamente no valor da penitência. Na linha da tradição monástica vetero-

---

se a síntese de Michel Lauwers, “Morte e mortos”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 243-261. Para uma panorâmica global deste movimento na generalidade da Europa e em Portugal, veja-se Guy Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Hachette, Paris, 1994; Robert N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, 2.<sup>a</sup> ed., Yale University Press, New Haven e Londres, 2005; Jacques Chiffolleau, “La religion flamboyante (v. 1320- v. 1520)”, in *Histoire de la France Religieuse*, dir. Jacques Le Goff e René Rémond, tomo 2, *Du Christianisme flamboyant à l’aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. François Lebrun, Seuil, Paris, 1988, pp. 11-183 e Maria de Lurdes Rosa, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. Ana Maria C. M. Jorge e Ana Maria S. A. Rodrigues, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2000, pp. 460-505.

<sup>116</sup> Tese presente em vários livros de Jean Delumeau, nomeadamente em *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, Paris, 1983; Idem, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*, Fayard, Paris, 1989; Idem, *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, Paris, 1990 e Idem, *Mil Anos de Felicidade. Uma História do Paraíso*, Terramar, Lisboa, 1997. Cf. o estudo de Adeline Rucquoi, “Mancilla y limpieza: La obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV”, in *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, número especial da *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, Universidade do Porto, Porto, 1997, pp. 113-135, em que a autora, a partir da produção literária e historiográfica castelhana, regista, por um lado, a explosão do tema do pecado nos anos Quatrocentos e, por outro, analisa as tonalidades que o binómio sugidade/limpeza adquiriu em termos não apenas eclesiológicos como políticos e sociais.

<sup>117</sup> Cf. *infra*, nota n.º 121.

medieval, o religioso é mesmo identificado com o penitente<sup>118</sup>. Aliás, nos processos de canonização dos santos provenientes de famílias religiosas – nas suas diversas modalidades, monástica, canonical, eremítica e mendicante – a dedicação à expiação contínua do mal que é realizado no mundo constitui um critério altamente valorizado<sup>119</sup>.

A condição de pecador que marca indelevelmente todos e cada um dos seres humanos exige do religioso um estado de perpétua expiação, que é assumida como caridade, uma vez que cumpre em cada penitente a necessidade e a capacidade para alcançar os bens espirituais de que beneficia toda a humanidade. O penitente reconhece-se como aquele que, com todos os homens, fere a Cristo em cada dia, contribuindo para a multiplicação das faltas que a cada momento são cometidas por todo o mundo. A manutenção da vida penitente, a que são chamados todos os cristãos, é especialmente prescrita aos religiosos, aos quais é exigido o afastamento das realidades mundanas – primeiro indício do controlo a que sujeitam a mente e o corpo – para que realizem no “ermo” o sufrágio ininterrupto dos pecados que eles próprios e os restantes homens e mulheres cometem contra si e contra Deus<sup>120</sup>. O religioso adota a culpa – própria e alheia, do tempo presente e do tempo passado – como a razão essencial do estado de expiação a que foi convocado. O constante sentimento de culpa situa-se, portanto, numa relação de perfeita simetria com o arrependimento e penitência contínuos.

Se atendermos ao título do segundo capítulo da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* compreendemos como os textos aveirenses de procedência agostiniana identificam a vida religiosa com o próprio estado de penitência<sup>121</sup>. O conteúdo deste apartado permite apreender o sentido que ela assume, na medida em que aí se incluem disposições

---

<sup>118</sup> Cf. Guillermo Nieva Ocampo, “Incorporarse a Jesucristo: Prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, *Hispania Sacra*, vol. 58, n.º 117, 2006, pp. 42 e 52-53.

<sup>119</sup> O panorama dos atributos dados aos santos provenientes das ordens religiosas encontra-se em André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, École Française de Rome, Roma, 1988, pp. 373-410.

<sup>120</sup> É este o sentido de todo o sermão número quarenta e cinco (*Sermões*, fls. 82-83), dedicado à constância na penitência, de modo que ao cristão não lhe venham a ser pedidas as contas que não pode já satisfazer quando se passar ao outro mundo. O tópico é retomado no sermão cinquenta e seis [embora, por lapso, a copista o tenha numerado como cinquenta e sete], no qual o Pseudo-Agostinho admoesta os religiosos a estarem sempre preparados para a morte, dada a incerteza da sua vinda, e onde lhes descreve o Paraíso, as penas infernais, assim como o Juízo Final (*ibidem*, fls. 102 v.º-104). A brevidade da vida terrena e a consequente necessidade de preparação da vida eterna constituem temas recorrentes, mas que tinham já sido abordados particularmente nos sermões número quarenta e sete e quarenta e oito (*ibidem*, fls. 84 v.º-88 v.º).

<sup>121</sup> “De pertinentibus ad religionem in quantum est status penitentiae.” (*Regra*, p. 365). O sentido subjacente a esta enunciação constituiu, por isso, o mote para intitular o presente sub-capítulo.

preocupadas com a manutenção da comunidade em união espiritual, ocupada em sacrifícios de remissão ofertados permanentemente ao Criador para aplacar a Sua justiça<sup>122</sup>. A este propósito, o autor anónimo dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades Eremitas* lembra que são três os estados da Igreja, que o primeiro é de penitência, o segundo de justiça e o terceiro de glória. Esta hierarquização traduz a escada que o cristão deve subir para alcançar o Paraíso, cujo ponto de partida depende desde logo da manutenção da vida penitente<sup>123</sup>. Por outro lado, sustenta a superioridade da vida eremítica como particularmente adequada a este modelo de vida. Chega inclusivamente a ver nela o verdadeiro momento de reconciliação com Deus, comparável àquele que o filho pródigo manteve com o seu pai. Do mesmo modo que este recebera alegremente o seu filho após um período de afastamento, assim Deus está permanentemente disposto a receber aqueles que, arrependidos, com Ele se reconciliam e Lhe solicitam o perdão<sup>124</sup>.

A abolição deve ser suplicada por meio do derramamento de lágrimas, que evidenciam o arrependimento verdadeiro sobre a culpa. A compunção constitui o sentimento que deve assistir a todo o religioso<sup>125</sup>, devendo manifestar-se em lágrimas, não de dó, como aquelas que se vertem pelos doentes ou pelos que morrem<sup>126</sup>, mas de remorso pelas faltas cometidas, não apenas por si mas por toda a humanidade<sup>127</sup>. A compunção

---

<sup>122</sup> “Sabede certo jrmaãos mujto amados . que despoys dos prazeres deste mūdo . se segujrã os plantos e tristeza pera sempre; porque njnhũu he que neste mūdo e no outro se possa alegrar: E portanto he neçessario que hũu destes leyxe quẽ o outro quiser possujr. ¶ E porende frade se cobiças de te aquj alegrar: sajbas por certo que ja es lançado da morada e rregno eternal. ¶ Mas se aquj chorares; seras estabeļido çidadãao da perdurauel gloria: ca escripto he ¶ Bem aenturados som os que choram: porque elles seram consolados.” (*Sermões*, fl. 29).

<sup>123</sup> *Ibidem*, fls. 97 v.º-99.

<sup>124</sup> Cf. *Ibidem*, fls. 55 v.º-57.

<sup>125</sup> “¶ Porende meus jrmaãos trabalhae que sempre tenhaes door e conpungimento em vos: porque esta he a saude da alma e a perdoança dos pecados . e he ainda sacrificio spiritual com que mujto praz a deus. ¶ Aquesta he a offerta grande e grossa e abastante .s. o coraçõ do penjtente pecador humjldoso e abayxado: que continuadamente he rregado e criado com lagrimas.” (*Ibidem*, fls. 29 v.º-30).

<sup>126</sup> “¶ Eu te digo jrmãao uerdadeyamẽte que tu temperes e pacifiques teu doo: per os que ao mundo e nõ a ti perteeçe de chorar os mortos nõ porem que defenda as lagrimas naturaes que a necessidade da carne faz que venham fora porquãto mujtos choram e lançã lagrimas como lhes praz. ¶ E posto que a natura nos pera ello constranga mujto amjude: empero o anjmo e coraçom do sages e discreto sempre esta forme sem algũa mudãça. ¶ Oo tu que ao mundo parecez sabedor guarda a tua alma que nõ consenta no choro e planto dos mortos: Estuda e trabalha que o teu coraçõ veẽça e sobrepoje o teu doo. ¶ Guarda nõ seja a tua alma vencida e sojugada da enfermjdade da carne: e quebrante o espiritũ a carne e a rrazam veença a sensualidade.” (*Ibidem*, fl. 29 v.º).

<sup>127</sup> “¶ Mas dira algũu. ¶ Oo padre que cousa he aquella que deuemos chorar? ¶ Eu uos digo meus filhos e jrmãaos que auemos de chorar os pecados que fazemos: E aqieste choro deue ser nosso pam de que cada dia auemos de comer. ¶ E deuemos ajnda de chorar os pecados do poboo assi como se fossem nossas proprias



merece mesmo um extenso elogio para justificar o papel que as lágrimas deverão desempenhar na economia da salvação. “Lavatório espiritual”, “santa compunção lacrimosa”, “bem-aventurada lágrima”, “navio de vida”, “água de salvação”, “banho aventurado”, “espiritual salitre” são os recursos que as qualificam, a exprimir simultaneamente contrição e indulgência. Mas elas devem ser acompanhadas de transformação espiritual, de um novo comportamento empenhado em satisfazer a culpa e em evitar cair de novo em falta. É nesta dinâmica que reside o valor da penitência, caso contrário, aquele que chora mas volta a pecar incorre em graves penas<sup>128</sup>.

O perdão depende também da confissão da culpa, que deve ser revelada não apenas a Deus, que tudo conhece, mas também aos homens. A justificação desta modalidade de confissão é encontrada na necessidade de fazer chegar ao conhecimento do Inimigo infernal a prova da penitência.<sup>129</sup> É indispensável, portanto, fazê-la preceder do exame de consciência – prescrutando acções, pensamentos, palavras, omissões – e frequentá-la com prontidão. A letra do texto deixa-nos entrever que a confissão a que se refere é a auricular, feita secreta e directamente ao sacerdote, em representação da figura divina<sup>130</sup>.

---

chagas: segũdo fazia sam paulo que dizia. ¶ Qual de nos he doente que eu com elle nõ seja enfermo?” (*Ibidem*, fl. 29).

<sup>128</sup> “¶ Cõjdemos porẽ eu vos rogo nossas consciencias e escoldrinhemolas (...). ¶ E se per uẽtura neestes sentidos ou em algũu delles achares culpa . lauaa cõ a lagrima; E segũdo for a quãtidade a çugidade assi seja a mjddida das lagrimas: rrecebendo em ti meesmo pendença a qual he madre de todolos beens. ¶ Porque o temor que concebe a penjtẽcia: elle meesmo pare a contriçom. ¶ E aquella he boa e digna penjtencia que chora os pecados; de tal modo que despoys que os chora outra uez mays a elles nõ torna: ca nõ he outra cousa fazer penjtencia senã chorar e arreprehẽderme do que ante tenho malfeyto; e aaquellas cousas que ja fiz e por que chorey nõ tornar a ellas nẽ as cometer outra uez: porquanto aquelle que de tal gujsa chora os pecados que os torna outra uez a cometer ajnda nõ sabe fazer pendenca ou per uentura dissimula. ¶ Escarneçedor he e nõ penjtente: o que faz aquello por que aja outra uez de fazer pẽdença. ¶ Reprehendeuos poremeus jrmãaos e vos penjtẽtes fazee pendẽça em choro e planto: por tal que deujdamente possaes Retornar aa gloria dos bem aenturados...” (*Ibidem*, fls. 30-30 v.º).

<sup>129</sup> “... acustumã dizer os homẽes. ¶ Deus sabe todas as cousas; acerca delle nõ ha hi preterito . nẽ futuro . todas as cousas vee e todas pesa: todas a elle som nuas e abertas. ¶ Qual he poys a rrazam porque quer que confessemos nossos pecados aos homẽes; os quaes delictos cometemos tã pessima e loucamente? [E responde nos seguintes termos:] ¶ Quer deus todo poderoso que nos cõfessemos . nõ por que ignore e nõ sayba nossos pecados; mas porque o diaboo ouça como nos confessamos e nos pesa auer pecado: e cõfessados os pecados cõ door e lagrimas nõ tenha mays ocasiam e causa pera nos acusar.” (*Ibidem*, fl. 61 v.º).

<sup>130</sup> Cf. *ibidem*, fls. 62-62 v.º.

#### 2.4.2.2. *A voz daquelles que leem e cantam e rrezam deue concordar com a vontade*<sup>131</sup>

A oração litúrgica constitui um dos instrumentos penitenciais mais poderosos para alcançar a reunião de vontades em torno do foco agregador, que é Deus. Falada e/ou cantada, ela deverá observar uma determinada ordem, fundada numa lógica harmonizadora. Ela acontecerá, segundo Agostinho, em horários predeterminados e no absoluto respeito pela forma e conteúdo das palavras proferidas. Para além disso, os termos enunciados devem traduzir o sentimento apropriado<sup>132</sup>, pelo que as advertências à concentração dos irmãos nos momentos dedicados à leitura comunitária são recorrentes<sup>133</sup>. A oração deverá ser feita sob diligência e ardor, para que Deus atenda aos rogos dos seus fiéis. E ainda que o galardão não seja recebido de imediato, a persistência nas preces alcançará decerto a recompensa divina, que exige do homem perseverança, virtude aprazível ao Alto, que implica ao mesmo tempo fortaleza e esperança<sup>134</sup>. De entre as rogações possíveis, figurarão exactamente aquelas empenhadas em pedir a misericórdia de Deus<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Cf. *infra*, nota n.º 144.

<sup>132</sup> “Orationibus instate, horis et temporibus constitutis. ¶ In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod factum est unde et nomen accepit ut si forte aliqui etiam preter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sint inpedimento, qui ibi aliquid agendum putauerunt. ¶ Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc uersetur in corde quod profertur in ore. ¶ Et nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum. ¶ Quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur.” (*Regra*, p. 365).

<sup>133</sup> “¶ Cum acceditis ad mensam donec inde surgatis, quod uobis secuncum consuetudinem legitur sine tumultu et contentionibus audite, ne sole uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant uerbum Dei.” (*Ibidem*, p. 365).

<sup>134</sup> “¶ Pidide e rrebeberedes; demandade e acharedes; batede e abriuos ham. ¶ E esto diz porque o rregno de Deus nom he prometido aos oucjosos, nem aos pregujcosos nem aos neglegentes. E esto he porque aqueles que o rreyno de Deus ham d auer conpre que o ajam per grande forca, porque el em sy he de gram forca. ¶ Segundo diz a escriptura, os rreynos dos ceos padecem forca, e os fortes o arreatam, conuem a saber aquellos que em seus corpos tomam abstinencias, e martejros e tribulacoens por amor de Deus. ¶ Quer que perseuerem e a meude o rroguem com perseueranca; porque elle ama em no rrogo a perseueranca e forteleza; e ajnda que o homem faca sem tenpo, elle quer que perseueremos. (...) E se nos Deus nom conpre nossos desejos nas primejras lagrimas, nom nos deuemos porem de afastar; majs assy deuemos de perseuerar demandando e puxando aa porta tanto a meude com deuotos braados ataa que o Senhor e Saluador compra o desejo do orador.” (*Exposição da Regra*, p. 378).

<sup>135</sup> “¶ E se alguum de nos sente a sua consciencia, ou sua cuidacom, ou seus feitos ençugentados per alguma cugidade de peccados, deue demandar a meude a mjsericordia de Deus per continuados choros; e ajnda pera esto deue demandar as ajudas e rrogos dos sanctos. ¶ Deuemos pera esto de tomar ho exemplo da Cananea que perseuerou rrogando Deus; e nom cessou ataa que lhe elle conprjo seu rrogo. ¶ E se per este exemplo estiuermos firmes orando, sera a nos prestes a gracia de nosso Saluador, o quall corregera em nos as cousas erradas, e santificara as çujas, e as escuras fara claras; porque el fiel e justo he, pera perdoar a nos os nossos peccados; e pera nos alinpar de todas nosas maldades, se nos braadarmos a el com boom coracom, e com voz lynpa.” (*Ibidem*, pp. 378-379).

A oração deve acompanhar o religioso em todo o lugar e a todo o momento<sup>136</sup>. Ela incluirá não apenas as intenções do penitente mas também as alheias, para que os seus benefícios circulem na comunidade<sup>137</sup>. O modelo a seguir é encontrado nos anjos, que no Paraíso louvam permanentemente a Deus. Assim os frades devem ocupar-se, vigilantes, dia e noite, em preces dirigidas ao Criador<sup>138</sup>. E ainda que o monge não seja capaz de proferir salmos de locuções sapienciais, a normativa sugere-lhe a recitação do *Pater Noster*, oração que Cristo ensinara aos seus discípulos, porque aquilo que mais lhe apraz é a sinceridade e a simplicidade que ela transporta<sup>139</sup>.

O conjunto dos textos ordenadores da espiritualidade dominicana feminina adverte para o extremo cuidado que os espaços particularmente reservados à oração devem merecer. A melhor prova da dignidade do espaço sagrado é manifesta desde logo nas Sagradas Escrituras, no episódio protagonizado pelo Salvador, que expulsa os mercadores do Templo, por praticarem aí actividades incompatíveis com a sua função, profanando a casa de Deus<sup>140</sup>. O recurso à narrativa evangélica procura incutir nos seus destinatários uma atitude propícia à espiritualização do espaço de oração, criando o ambiente apropriado à união da alma ao Criador<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> Do ponto de vista comparativo, é de citar aqui o estudo de Guillermo Nieva Ocampo, “En la iglesia con alta y sonora voz: liturgia y devoción entre los dominicos reformados de Castilla (1480-1550)”, *Pecia. Le livre et l’écrit*, n.º 14, *Texte, liturgie et mémoire dans l’Église du Moyen Âge*, 2011 (no prelo), em que o autor analisa as tendências que a observância dominicana vai consolidando, nomeadamente quanto à oração comunitária e contemplativa, à uniformização da liturgia de acordo com os pressupostos gizados por Humberto de Romans no século XIII, assim como à definição das devoções centrais da ordem, em torno da Paixão de Cristo e do culto mariano. Agradeço ao autor a disponibilização do texto antes mesmo da sua publicação.

<sup>137</sup> “¶ E porende nõ ha hi lugar onde nõ deuamos de orar: ca deus em todo lugar he e em todo lugar nõ lhe despraz de nos ouuir. ¶ E porende sempre e en todo lugar oraae: por que uos saluees. E nõ soomête cada huũ por si mas por todos orar deuemos; porque assi como diz o padre ambrosio Se por ti soomête orares soomête tu aueras o teu meriçimêto soo: E se por todos rrogares todos por ti Rogarã. ¶ O[o] oraçom que es colũpna santa . esteo das santas uirtudes escada da diujndade; marido das viuuas . irmãa dos anjos . fundamêto da fe: coroa dos mõjes . aleuãtamento dos casados. ¶ Bem auenturado he quẽ te ama: e mays bem auenturado quẽ te custuma e quẽ te amjudã. ¶ Bem auenturado he quẽ te abraça: e mays bem auenturado he quẽ em ti perseuera. ¶ Bem auenturado he quẽ contigo lança lagrimas: porque nõ duujdamos de quẽ te offereçer . de dar a deus sacrificio santo e sem magoa. ¶ E portanto jrmãaos choraẽ õ orãdo e nõ çessees: por que sejaes mereçedores de rreberdes a graça de deus.” (*Sermões*, fls. 42 v.º-43).

<sup>138</sup> *Ibidem*, fl. 23-23 v.º.

<sup>139</sup> *Ibidem*, fls. 42-43 v.º.

<sup>140</sup> “... porque ella he casa de Deus e porta do ceo, em na quall os peccadores som rreconcilliados, e os justos santificados, e em ella se conprem os santos serujcos e se trautam os celestiaaes sacramentos.” (*Exposição da Regra*, p. 379).

<sup>141</sup> “¶ Por esta rrazom com dilligencia deuemonos de cauudar, que no sanctuarjo de Deus nom facamos nenhuma cousa com que asanhemos os olhos da diujna magestade, nem embarguemos aquelles que em el qujserem orar.” (*Ibidem*, p. 379). Dawn Marie Hayes, “Mundane Uses of Sacred Places in the Central and Later

Considerando que a oração monástica é, em boa medida, comunitária, é necessário atender ao modo como o religioso deverá fazer uso da igreja. É imprescindível observar a ordem nos actos litúrgicos. O assunto é tratado de acordo com dois binómios articulados entre si: autoridade e obediência, razão particular e comunitária. O canto deverá ser entoado no absoluto respeito pelos conteúdos inscritos nos livros litúrgicos. Não é permitida a introdução de inovações individuais<sup>142</sup>, mas se eventualmente se ponderar a necessidade de modificar algum elemento da liturgia, as alterações dependerão da anuência da maioria dos religiosos e do consentimento dos superiores. A explicação para o facto é tecida em torno da noção de sensatez, que deve ser capaz de responder a algumas das qualidades destacadas no capítulo anterior. Aquilo que esta prescrição procura preservar é o princípio da união da comunidade, ao qual subjaz a condenação de qualquer espécie de afirmação individual, e a exaltação da humildade. Mas resguarda também o princípio da obediência, que será explorado mais adiante<sup>143</sup>.

As palavras dirigidas a Deus na oração litúrgica devem reflectir o sentimento interior<sup>144</sup>. A natureza repetitiva da oração e do canto leva frequentemente os que oram a fazê-lo com o espírito afastado do sentido das palavras. A *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* interpreta o facto de acordo com a acção das forças malélicas, que conhecem o valor da oração<sup>145</sup>. Mais ainda, ao penitente não basta orar. As palavras endereçadas ao

---

Middle Ages, with a Focus on Chartres Cathedral”, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 30, n.º 1, 1999, pp. 11-37, mostra como as igrejas medievais conheceram, apesar das recomendações doutrinárias, usos não devocionais de toda a espécie – alojamento, armazenamento, comércio, procedimentos legais, jogos e outras práticas de socialização e até contactos íntimos – que foram paulatinamente erradicados no âmbito de processo de “deslaicização”, ou de separação dos clérigos e dos leigos, e de domesticação do espaço eclesial, segundo princípios ditados pela necessidade de o sacralizar. Ainda que partindo de um outro enfoque, cf. a tese de Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, Paris, 2006.

<sup>142</sup> “... O canto e ho vso eclesiastico nom deue de seer feyto segundo o aluidro de cada huum, ante deue de seer firmemente guardado segundo que he scripto, e segundo o estabellecjmento dos mayores.” (*Exposição da Regra*, p. 379). Também as *Constituições* advertem para o cuidado na recitação comunitária das orações rezadas ou cantadas: “¶ Todas as oras canonicas . assy ssejam cõpassadamente e distinta ditas (...).¶ A quall cousa dizemos assy sse deue fazer . que na meetade do versso sse goarde pausa; nam estirando a voz em a dita pausa . ou em fym do versso...” (*Constituições*, pp. 293-294).

<sup>143</sup> “¶ E ajnda deuemos de saber que em todas as cousas majs auemos de segujr a autorjdade da Igreja que a rrazom. E esto he porque a actorjdade da Igreja senpre he de obediencia e de humjldade. E a rrazom mujtas vezes vem de presumjrem os homeens de sy as cousas que querem hordenar que som bem feitas, e aas vezes veem contrairas. ¶ E porem deuemos senpre de goardar em na ordem que tenhamos descripcõem e peso, em nas cousas que auemos de ordenar e fazer.” (*Exposição da Regra*, pp. 379-380).

<sup>144</sup> “... a voz daquelles que leem e cantam e rrezam, deue concordar com a vontade.” (*Ibidem*, p. 379).

<sup>145</sup> “... o trabalho e perseueranca de orar assy deue de seer com frujto per gujsa que cujdemos em na vontade aquello que rrogamos com a boca; porque mujtas vezes oramos e a meude em outra parte temos mentes com

Alto deverão ser acompanhadas de práticas conformes ao verdadeiro cristão, especialmente quando pronunciadas no espaço reservado à oração. O religioso deve fazê-lo de coração limpo e apresentar-se perante o altar com a certeza de que esteve afastado de “feitos ilícitos”, que “nom sejam honestos”, identificados com os pecados da língua, que mancham frequentemente os homens de Deus<sup>146</sup>. Portanto, o princípio da conformidade da palavra ao sentimento é aplicável a toda a acção, que deverá respeitar os mandados divinos<sup>147</sup>.

As *Constituições* do Mosteiro de Jesus de Aveiro procedem, logo nos seus primeiros capítulos, às advertências litúrgicas quotidianas quanto à observância das horas canónicas, acautelando a presença de toda a comunidade, em profunda devoção e no absoluto respeito pelos tempos e pela forma dos respectivos ofícios. Aí se estipulam o modo e o compasso das orações e dos cânticos, assim como as posições e gestos a observar com precisão, quanto às inclinações, genuflexões, prostrações, persignações, benções e aspersões. Mas também em relação às procissões ou rotações em direcção ao altar ou ao coro oposto, em tomar assento ou em levantar, alternando sons e gestos de acordo com a posição dos dois coros que dividem a comunidade ou em uníssono, sob a presidência da priora ou do sacerdote, conforme os distintos actos litúrgicos. Aí se estabelecem as orações comunitárias, de louvor a Deus ou de intercessão à Virgem e aos santos, pela Igreja ou de sufrágio pelos finados da congregação, pelos benfeitores e familiares do mosteiro, assim como pelos próprios parentes das religiosas<sup>148</sup>. O texto constitucional abre também espaço para as irmãs “vagarem e ssagradas meditacoens . E particullares oracoões”<sup>149</sup>, distinguindo aquelas que detêm uma cultura gramatical, às quais se destina a leitura do

---

o coracom; e aquello que dizemos nom o rretemos. ¶ E tal oracom como esta nom a compre Deus; nem entende aquelle que a faz. ¶ E tal oracom como esta mujtas vezes se sooe de fazer per spiracom e cuidado do diaboo; porque elle sabe ho prouejto que nos auemos em orar e auendonos enveja da graca que per esta cousa gancamos, enuia toruamento de cuidacoens aos que oram, por tal que lhes departa a uontade da oracom e lhes tolha o frujto della. ¶ E a nos compre que contra a sua malicja ajamos a fortelleza da vontade, per gujsa que quanto nos majs confondem e enpugnam as suas cuidacoens tanto majs forte estee a nossa vontade, e derejtamente em seu boo estado.” (*Ibidem*, p. 379).

<sup>146</sup> “... mujto nos aprouejta se nos castigarmos de dizermos pallauras occjosas, nem de as ouujr.” (*Ibidem*, p. 379).

<sup>147</sup> “E ajnda nos compre andar em na ley de Deus per nossa lingoa e per obra, e que nos acostumemos primejro penssar em todo nosso coracom em nos seus testemunhos.” (*Ibidem*, p. 379).

<sup>148</sup> Cf. *Constituições*, pp. 293-295.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 294.

saltério, daquelas a que apenas é exigida a recitação do Pai-Nosso<sup>150</sup>, como acontece com as conversas<sup>151</sup>.

Todos os textos analisados sustentam o valor da leitura no seio da vida religiosa. Independentemente da dimensão que ela assuma, individual ou comunitária, a lição dos textos sagrados dá conteúdo e forma aos princípios e práticas de espiritualidade. O reconhecimento do seu valor sustenta-se desde logo numa religião que toma a palavra escrita como fonte do conhecimento, na sua dupla natureza inspiradora e ordenadora. A tradição cristã, herdeira do judaísmo, aceitou desde o início o papel da palavra inspirada pela divindade e inscrita no texto enquanto instrumento de difusão doutrinária. O verdadeiro cristão, de que o monge constitui o paradigma, deverá beber essa palavra nos livros sagrados e nos demais textos de carácter didáctico e moral para que a possa meditar e praticar. Nos *Sermões aos Frades no Ermo*, o Pseudo-Agostinho explica a necessidade e a funcionalidade dos textos na vida do religioso, assim como exorta os irmãos à leitura das sagradas escrituras em estilo assaz laudatório:

... assi como diz o apostolo ¶ Quaesquer cousas que escriptas som . pera nossa doctrina som escriptas; porque os santos padres nõ curarõ tantas e taes cousas escreuer e trazellas aa memoria: saluo pera que edificassem per exêplo e escriptura . aquelles que as lessem. ¶ Leede poys jrmãos meus a sagrada escriptura: ledea çegos . assínaya capitães de çegos. ¶ Leede a sagrada escriptura; ã a qual acharees compridamête que he o que se deue teer: e que he o que se deue fugir. ¶ Leede por que mays doçe he que todo mel mays suaue que todo pam: e acha sse mui mays alegre que todo vinho. ¶ stendee a mão e abarcaya; e acharees como o deus dos deoses . seja longura . e esto polla sua eternidade . como seja largueza polla gram caridade . como he sublimjdade e alteza: e esto por rrazã da grande majestade como seja profundeza e isto polla infinjdade da sabedoria. ¶ Buscae a sagrada escriptura e acharees (...).¶ E portanto oo jrmãos meus ãquanto formos e viermos esta ãferma vida e vã: trabalhemos com todo coraçom de aprender e saber esta diuina sapiência.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>152</sup> *Sermões*, fls. 73-73 v.º. Segue-se um longo elogio à leitura dos textos sagrados, aos fls. 73 v.º-74 v.º. A mesma exortação é retomada no sermão XLI (*ibidem*, fls. 99-100 v.º), nos seguintes termos: “¶ E se aos negociadores nõ abasta tã soomête adquirir gaanhos de hũa soo mercadaria . mas cõpram muitas das quaes acreçêtem suas sustancias e os lauradores se esforçã semear diuersos generos de semête donde possam

O autor deste texto explicita o modo como as escrituras vieram ultrapassar um problema antigo, em que o povo desprezava a palavra dos profetas. Por isso, Deus teve de enviar o Seu filho para que as proferisse da Sua própria boca e livrasse a humanidade das amarras do Diabo. Cristo enviara, por sua vez, os Seus discípulos a pregar essa palavra e a inscrevê-la no texto. O recurso ao exemplo antigo serve para avisar os eremitas de que o desprezo da palavra implica o não reconhecimento de Deus tanto em vida como no dia do Juízo, pois “¶ Aquelle que çarra sua orelha pera que ã ouça a ley: a oraçõ delle sera rreprehēdida e ã ouujda.”<sup>153</sup>

De acordo com a *Regra*, no espaço monástico há momentos destinados à leitura comunitária, que ultrapassam a mera circunscrição do templo. O refeitório, enquanto espaço que reúne, em horário rigoroso, a totalidade dos membros da casa, é assinalado como lugar de meditação, no qual a audição das palavras lidas à comunidade deve merecer todo o cuidado<sup>154</sup>.

¶ E estas tres cousas nos encomenda a rregla que som muym necessarias aas nossas almas .s. orar, e leer, e obrar, porque per oracom somos linpos, e per a licom somos ensinados, e per a obra somos beentos (...). E quando nos manda que pecamos os liuros em cada huum dia, entom nos encomenda que leamos a meude, porque a meude deue de leer aquelle que he seruo de Deus.<sup>155</sup>

A leitura constitui mais um instrumento espiritual contra as ciladas do Inimigo. Através do texto, o religioso apreende o bem e o mal, por forma a encontrar os critérios que devem guiar o seu comportamento. A palavra escrita acompanha a obra e a própria oração, ensina o caminho da vida activa e da contemplativa, ela é luz que ilumina, que

---

apparelhar sufficiētemēte de comer pera si e pera os seus: quãto mays ã os gaanhos spirituaes ã uos deue abastar que ouujr na egreja as lições diuinas; mas tãbem he necessario que ã uossas casas e cõujtes . e quã os dias som breues tambem algũas oras em nas noctes . uos deuees ocupar ã a liçõ diujna: pera que possaes cõprar e alcãçar espiritual trigo do uosso coraçõ . e esconder e depositar nos thesouros de uossas almas . as pedra preciosas das escripturas; pera que quando formos ã no dia do jujzo diante da cadeyra judicial do jujz eternal: sejamos achados assi como diz o apostolo vestidos e ã nuus.” (*Ibidem*, fl. 99 v.º).

<sup>153</sup> *Ibidem*, fl. 100.

<sup>154</sup> “¶ Cum acceditis ad mensam donec inde surgatis, quod uobis secundum consuetudinem legitur sine tumultu et contentionibus audite, ne sole uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant uerbum Dei.” (*Regra*, p. 365).

<sup>155</sup> *Exposição da Regra*, p. 397.

revela a imagem da virtude e é, simultaneamente, arma contra o pecado<sup>156</sup>. No fundo, a leitura é o verdadeiro alimento da alma, superior a qualquer mantimento corporal<sup>157</sup>. A lição é inclusivamente dotada de um poder director não apenas para quem lê como para quem ouve<sup>158</sup>. Mas aí daqueles que escutam a palavra e não a cumprem. Antes não conhecessem o seu conteúdo<sup>159</sup>. É que o valor da lição reside no seu acolhimento consentido e consequente<sup>160</sup>.

#### **2.4.2.3. E quanto a nosa carne he majs quebrantada, tanto o nosso spiritu he majs esforcado**<sup>161</sup>

A permanente expiação dos pecados exigida ao religioso realiza-se no exercício da disciplina corporal. Se é com o corpo que peca, é com ele que deverá purgar os males cometidos<sup>162</sup>. A lógica em que radica esta concepção revela a representação dual corpo-alma que qualifica o pensamento medieval cristão<sup>163</sup> e que evidencia a luta constante entre

---

<sup>156</sup> “¶ Senhor a tua palaura he candea aos meus pees, e lume aas minhas carreiras.” (*Ibidem*, p. 397).

<sup>157</sup> Assim se compreende o recurso às palavras do rei David, nos *Salmos*, a propósito do desejo da palavra de Deus que o monge deve sentir em permanência: “¶ E fazendo nos esto, entom nos sera prestes a gracia diujnal que spargera de dentro a nos a dulcideoem e sabor spiritual; e auondarnos ha e aueremos em ella delectamento, pera podermos cantar aquelle canto que disse Davjd, o qual diz assy: ¶ Senhor, quanto som doces as tuas palauras aas mjnhas queixadas, majs que o mel em a mjnha boca. E boa cousa he a mym a ley da tua boca, sobre os milhares do ouro e da prata. ¶ E por esta rrazom nos nom deuemos tam sollamente seer particjpantes da mesa corporall majs ajnda da spiritual, porque nom tam sollamente nos auemos de rreceber o manjar do corpo, majs ajnda o da alma. ¶ E quanto mylhor he a alma que o corpo, tanto nos deuemos majs de delejtar em nos manjares da alma que nos do corpo.” (*Ibidem*, p. 381).

<sup>158</sup> “... Aaquelles que a nos som conjuntos em caridade.” (*Ibidem*, p. 397).

<sup>159</sup> É de recordar, a este propósito, a perspectiva teórica que se consolida a partir do século XII, segundo a qual peca quem conhece o valor do erro que comete. Cf. o que escrevi no início do capítulo.

<sup>160</sup> “¶ E cada uez que nos despooem ou leem as diujnas scripturas, deuemos de pensar que he manjar spiritual que nos envia pera auondarnos nossos coracoens em tall gujsa que nom desfallecam em na carreyra; e pera nos esforcar contra as tentacooens do diaboo e perijgos deste mundo. ¶ E porem a nos conpre de auer fame e desejo cada dia de tall manjar e rreteello a meude em na vontade, por tal que nos possamos dizer com o propheta: ¶ Senhor eu scondi em no meu coracom a tua palaura, por tal que nom peque a ty. ¶ E aquel que en seu coracom a sancta pallaura sconde, he lhe manjar de vida pera a ssua alma que defende da morte que he o peccado; e em na ffym o traz aa vida perdurauel que he o parayso.” (*Ibidem*, p. 381).

<sup>161</sup> Cf. *infra*, nota n.º 163.

<sup>162</sup> É esta a justificação dada pelo autor dos *Sermões aos Frades no Ermo*: “... assi como offerecestes e exposestes uossos mēbros serujr aa jmmūdia çugidade e maldade pera obrar aquello que direito cō era: esses mesmos mēbros expode e offereçee agora pera serujr a deus ã sacrificaçõ e limpeza.” (*Sermões*, fl. 62). Aliás, a lógica subjacente às penas infernais e purgatórias reside exactamente neste princípio. Cf. Jacques Le Goff, “Além”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. I, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 21-34.

<sup>163</sup> “... Porque a carne senpre cobijca cousas que som contra ho spiritu, e o spiritu senpre cobijca cousas que som contra a carne. E porem os rreliogiosos spirituaes senpre deuem d apremar a cobijca da carne per virtude



as duas substâncias de que o homem é feito. Duas dimensões que conseguem ser simultaneamente opostas e complementares. A oposição é revelada no divórcio de vontades, a complementaridade na dependência mútua, com vista ao alcance das metas em relação às quais aquelas duas entidades devem mobilizar a acção do todo, que é cada homem. A mortificação do corpo deverá ser capaz de criar um estado, se quisermos, de homeostase. O equilíbrio com que a alma deve agir sobre a carne serve justamente para a manutenção da condição penitente, para que esta apague o pecado e não o corpo<sup>164</sup>.

É esta a razão que justifica a prudência com que os irmãos doentes devem cumprir as penitências. Ao contrário dos religiosos sãos, os quais, por exemplo, estão impedidos de tomar alimento fora das horas previstas para as refeições, aqueles poderão fazê-lo durante o tempo necessário até que recobrem as forças e regressem ao desejado estado de penitência<sup>165</sup>. Aos demais, é-lhes prescrita a moderação na ingestão dos alimentos.

Os jejuns e as abstinências constituem os instrumentos expiatórios identificados por S.<sup>to</sup> Agostinho na sua *Regra*<sup>166</sup>. A frugalidade é assumida como um dos elementos definidores essenciais da vida religiosa. O monge deve ser capaz de temperar os seus apetites corporais, de contrário, comete um dos maiores pecados, o da gula<sup>167</sup>. E esta não decorre apenas da ingestão desmesurada, mas mesmo daqueles pequenos prazeres quotidianos com que o Diabo tenta os cristãos. O autor da *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* lembra os exemplos de Adão, Esaú e do próprio Cristo, que foram todos desafiados com alimentos comuns, respectivamente uma maçã, um caldo de lentilhas e

---

do spiritu, per gujsa que ella nom posa sobrepojar a virtude do spiritu. ¶ E quanto a nosa carne he majs quebrantada, tanto o nosso spiritu he majs esforcado.” (*Exposição da Regra*, p. 380).

<sup>164</sup> “¶ Majs em aquello que a rregra nos diz que quebrantemos nossas carnes per jejuuns e per abstinencia de comer e de beuer quanto a nossa forca poder soportar, mostranos que ajamos virtude de discripcom como se esto possa soportar, porque aquelle que a ssua carne atormenta majs que o que deue, mata porem seu corpo. ¶ E se ha aavondanca dos manjares majs que deuerja em ssey, seu jnimijgo he o pecado. ¶ Porem em esta cousa auemos d auer discripcom em tal maneja que saibamos cryar nossa carne per gujsa que serua; e que a quebrantemos per gujsa que nom ensorberueca. ¶ E em todos nossos jejuuns e abstinencias per tal gujsa deuemos desgordar aa discripcom que matemos os pecados e nom a carne.” (*Ibidem*, p. 380). Esta mesma ideia vem inscrita num dos *Sermões aos Frades no Ermo*: “... façã ã nome de Chixpto penjtencia porque nõ sejam vencidos do contrayro: porque assi o quero . e assi o mãdey mujtas uezes: e com tal modo e estilo nõ mataremos nossos corpos mas seujram ao seu criador.” (*Sermões*, fl. 60).

<sup>165</sup> *Exposição da Regra*, p. 380.

<sup>166</sup> “¶ Carnem uestram domate ieiuniis et abstineta esce et potus, quantum ualitudo permittit.” (*Regra*, p. 365).

<sup>167</sup> “... Deuemos d esquiar de nos o pecado de gargantoyce. (...) porque a gargantoyce he ho prjmeyro pecado dos sete pecados princjpaaes; e a tentacom deste pecado se faz aas vezes de pequenas cousas e vijs.” (*Exposição da Regra*, p. 380).

pão. Ao esclarecer as modalidades que este pecado pode assumir, o comentador da *Regra* acaba por ampliar o conceito de gula, que em ambiente monástico se manifesta no próprio cumprimento dos horários destinados às refeições, para que o religioso não entenda aquele pecado apenas na sua dupla dimensão quantitativa e qualitativa<sup>168</sup>.

Também o autor dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Eremitas* deu ao problema do jejum um significativo relevo<sup>169</sup>, uma vez que reservou quatro sermões precisamente dedicados ao tema<sup>170</sup>. Este afirma veementemente: “¶ Jirmãos meus . mediante o jejũu os vicios som supplantados . as virtudes augmentadas e acreçentadas; a carne se humjlda e amansa: as forças diabolicas som vencidas e anjchiladas.”<sup>171</sup> Depois de um longo louvor à eficácia do “sagrado jejum” e da apresentação do contra-exemplo do rei da Babilónia, que quis viver em abundância e soberba, dirige-se de novo aos eremitas, lembrando-lhes a razão do seu ofício, que é servir a Deus fora do mundo, em penitência e humildade<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> “... Quando algum quer comer, ou beuer ante da ora, e sem ora. ¶ Diguooos que a ora he, ataa ora de terca, porque ataa esta ora nom deue nenhuum rreligioso comer nem beuer, senom quando for doente, porque ao doente conpre comer em toda ora, ca nom lhes he posta nenhuma ley. (...) ¶ E por esto nos encomendou o apostolo que todas as cousas facamos honestamente e segundo ordem. ¶ E nom tam sollamente a nos conpre vsar o comer e o beuer tenperadamente, majs ajnda deuemos de gordar as horas estabelleçdas em que esto facamos per gujsa que da nosa vida nom demos maaoo exemplo per que asanhemos as vontades dos homeens; porque seria sem rrazom nos outros que deuemos manteer a rregla bem e verdadeiramente e deuemos de demostrar de nos aos outros boom exenplo, auemos de viver per gujsa que nom sejamos rreprendidos das jentes.” (*Ibidem*, p. 380).

<sup>169</sup> Este advoga a necessidade da penitência no alcance da satisfação divina, dada a natureza contingente a que todo o cristão está sujeito, enquanto pecador: “¶ E sabeo que aquelles que viuẽ no hermo cõ vida apartada: he lhes muj necessario ho jejũu. ¶ E pera que esto seja claro: vejamos primeyramẽte que cousa he jejũu. ¶ Que cousa outra he jejũu saluo hũa deujda satisfaçã de todos os mẽbros. ¶ Porque os membros som aquelles que deue satisfazer: pollos peccados que cometerom. ¶ Onde se algũu pecou per gulla; satisfaça jejũando: porque soo aquelle deue ser sem pena . que soo he sem culpa. ¶ E porque njnhũu he sem culpa: portanto njnhũu deue viuer sem pena. ¶ Ho meu olho mujtas uezes pecou: porque per elle entrou a morte ẽ a mjnha alma. ¶ Çerresse poys o olho e padeça: porque nõ veja cousa que ho delleyte. ¶ E de tal modo jrmãos se deue fazer punjçã e castigo: de cada hũu dos mẽbros do corpo. ¶ Entonces damos a deus grande e açepto e deuoto jejũu: quando nos austemos e castigamos ou rrefreamos de nossas jnjquidades . malicias e delectaçoens. ¶ Este he o grande e perfectõ jejũu ca assi fazendo se diz que viuemos . sancta . justa e piedosamẽte: porque piedade he hũu culto .s. hũa hõrra e honor . o qual pagua e attribue a deus aquello que se lhe deue.” (*Sermões*, fl. 54). A urgência do jejum enquanto estado de penitência constitui-se em apelo dirigido aos religiosos: “¶ Tu ergo maaoo que per longo tẽpo dormjste; leuãtate lembrete dõde cayste e faze penjtẽcia: ẽ tanto que tees tempo; em tanto que es sãao . emquanto podes pecar: por tal que nõ pareça que te arrependes mays por temor que por amor . ca todo aquelle jrmãos meus que per penjtencia destrujr e rrematar seus peccados; ja he participante da felicidade angellica . porque essa penjtẽcia he meezinha da chaga . esperança de saude: pella qual os peccadores som saluos per a qual tãbem deus he jnclinado a mjsericordia.” (*Ibidem*, fl. 80 v.º).

<sup>170</sup> Os sermões n.º 26, 27, 28 (*ibidem*, fls. 53-55 v.º) e o n.º 43 (*ibidem*, fls. 79 v.º-81).

<sup>171</sup> *Ibidem*, fl. 53.

<sup>172</sup> “¶ Eya poys jrmãos consijrae pera que viestes aqui . pera que cobicastes ho ermo . a vida sollitaria ou apartada; que he o que qujsestes fazer: que officio desejastes teer. ¶ Todos a hũa voz direes. ¶ Desejamos seruir a deus. ¶ E poys que esto he uerdade deuerees muj fortemẽte notar estas cousas: consijrando como o

Recorrendo a vários exemplos, distingue os bons dos maus jejuns. Lembra que eles não encontram razão na soberba ou na saúde, antes devem preceder as principais solenidades. Não serão cumpridos ao Domingo, da Páscoa ao Pentecostes e no Advento, porque estes são períodos de alegria e prazer<sup>173</sup>. Mas em todo o restante tempo, os jejuns devem acompanhar a vida do eremita<sup>174</sup>. Distingue também as abstinências realizadas pelos doentes, para alcançarem saúde, daquelas que fazem os enfastiados, os avarentos e os hipócritas<sup>175</sup>.

O apelo ao jejum podia também ser lido nas *Constituições* das dominicanas, que lhe dedicam um capítulo. Este estabelece os tempos reservados à sua guarda, assim como os dias em que não o devem cumprir, como os Domingos e as festas principais. As disposições relativas aos jejuns dividem o ano em duas metades, da Páscoa à Festa da Exaltação da S.<sup>ta</sup> Cruz (14 de Setembro) e desta à Páscoa. Na primeira parte, o jejum é limitado a alguns dias, ao passo que na segunda as religiosas devem apenas tomar uma refeição ligeira, a denominada colação<sup>176</sup>, a seguir à hora de Noa, depois das quinze horas. Ao longo de todo o ano, o Advento e a Quaresma, as Sextas-Feiras, os dias de orações e tēporas, assim como as vigílias de algumas solenidades – Pentecostes, Ascensão, Nascimento e Assumpção da Virgem, de certos santos, como S. Domingos ou Santiago, entre outros – são períodos especialmente dedicados aos jejuns e abstinências<sup>177</sup>.

As refeições devem seguir um protocolo. O documento ordenador dos mosteiros dominicanos femininos proíbe o consumo de qualquer espécie de iguaria<sup>178</sup>. Chamadas a toque, todas as religiosas, com excepção das doentes, se encaminham para o refeitório

---

uosso officio nõ soomēte he affligir e castigar a carne com jejũs e abstinēcia do comer e beber quanto a compreysom e força da natureza o permjtte: mas ainda desprezar o mundo . chorar os peccados . e nom cobiçar prelazias ou cathedras de doutores; mas em cinza e sillicio deuemos no hermo preseuerar atee a morte: ao qual nos ajude Chrixpto filho de deus o qual creemos que jejuou quorenta dias e quorenta noutes (...).” (*Ibidem*, fl. 53 v.º).

<sup>173</sup> É de notar que, como se verá de seguida, as *Constituições* dominicanas não reflectem o mesmo entendimento quanto aos dias em que o jejum deve ser guardado. Enquanto o autor dos *Sermões* entende o Advento, em que se espera o Nascimento do Salvador, como um período festivo, as *Constituições* reservam-no como um período de expectativa e preparação em sacrifício para uma adequada recepção do Menino entre os homens.

<sup>174</sup> Cf. *Sermões*, fls. 54-55 v.º.

<sup>175</sup> *Ibidem*, fl. 80.

<sup>176</sup> *Constituições*, p. 297.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 295-296.

<sup>178</sup> “¶ Os caldos sejam senpre sem carne . no cõuento . ¶ E ssendo cõuenjente e podendo sse fazer: as Jirmãas ajam todos os dias dous caldos cozidos. ¶ Podera a prioressa ennhader segundo que julgar sseer necessaryo: E consentir a fazenda da casa.” (*Ibidem*, p. 296).

comum e ocupam ordenadamente os seus lugares, de modo que se entreatudem e prestem em silêncio toda a atenção às palavras proferidas pela priora e pela leitora<sup>179</sup>.

No domínio da expressão corporal, a penitência é também exercida através do silêncio<sup>180</sup>. Os textos aveirenses são muito criteriosos quanto ao modo como o religioso deve fazer uso da palavra. A intenção que preside ao verbo deve ser capaz de distinguir aquilo que é dito com base na razão e na vontade<sup>181</sup>. Estes discursos censuram com aspereza o monge “palreiro”, “verboso”, o “falador destemperado” e o “mentireiro”, apresentando-lhe como alternativa o apego à vida solitária expressa em “falamentos celestiais”<sup>182</sup>. Advertem os religiosos para que se livrem do pecado da murmuração, que alcança a ira divina, comprovada à saciedade nos exemplos bíblicos mobilizados. Comparam mesmo o pecado da língua à lepra, que corrompe o corpo; assim também o murmúrio corrompe as almas, tanto daqueles que proferem as más palavras como dos que as ouvem. Os murmuradores, assimilados aos hipócritas e néscios, merecem mesmo a expulsão do convento, nem que seja por algum tempo, pois é preferível que eles se percam por um tempo nesta vida do que se condenem a si e aos demais para a vida eterna. Melhor seria nunca terem nascido<sup>183</sup>. Mas nem só as palavras maldizentes merecem reprovação, aquelas que saem da boca dos lisonjeadores incorrem igualmente nas penas infernais<sup>184</sup>.

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, pp. 296-297.

<sup>180</sup> Sobre as teorias medievais em torno da problemática do silêncio, veja-se o artigo de José Mattoso, “Taciturnidade e silêncio. Para a história do silêncio monástico”, *Levantar o Céu. Os labirintos da Sabedoria*, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2012, pp. 197-228, no qual o autor detecta uma dupla concepção do silêncio, em torno de motivações de ordem ascética ou disciplinar, por um lado, e de natureza contemplativa e mística, por outro.

<sup>181</sup> O excerto que transcrevo de seguida foi assinalado pela copista dominicana por meio de uma manícula situada à margem do fólio. “¶ A vã palaura: he demonstrador de vã consciencia. ¶ Quejando es . taes palauras dizer: e tal alma he a tua. ¶ Qual fores nos feytos: tal te demonstraras nas palauras. ¶ Sandeu he aquelle que nõ leua a palaura ante o juz da rrazõ: primeyro que a lançe polla lingua da boca. ¶ Qual he ho homẽ na sua alma: taes fallamentos pinta na boca. ¶ A palriçe traz ho homem e faz delle ser jogral: E fazlhe perder a dignjdade da natura humana rroubandolhe a hõrra e buscandolhe jnimjgos infindos.” (*Sermões*, fl. 21).

<sup>182</sup> “¶ Porende frade trabalhate de amares o bosco e os lugares sollitarios; fuge aa conuersaçom dos secullares e aa multidam da gente: nõ sejas delles reprehẽdido em tuas palauras nẽ confundido e prasmado em tuas obras. ¶ E quando quer que te perguntarẽ mjhor he que Respõdas a cada hũa cousa per si breuemẽte; ante que per espaço de tempo te estẽdas ã palauras cõpostas e ventiladas ou de vaydade ou de pouco vallon: porque nõ he outra cousa mujto fallar: senã semente que nõ faz frujto.” (*Ibidem*, fl. 21 v.º).

<sup>183</sup> A justificação deste axioma é encontrada na descrição do Inferno (*ibidem*, fls. 48-50).

<sup>184</sup> “... porque som jrmãos do diaboo . porque som destrujdores da uerdade . desujadores da pureza e limpeza: porque som jnventores dos odios . jograes do diaboo . medianeyros de sathanas . persegujdores de deus . ençujentadores das almas . e de todos os males achadores; trazendo mel na boca . e cospindo nos corações

As *Constituições* do Mosteiro de Jesus de Aveiro reservam um capítulo dedicado justamente à guarda do silêncio<sup>185</sup>. A fiscalização da palavra é acutelada particularmente nos momentos em que as irmãs vão ao ralo do convento falar com os leigos. Nessas situações, dependentes de autorização e a horas convenientes, independentemente da condição da freira, esta será sempre acompanhada de quatro religiosas idóneas, que verificam tudo o que ali é feito e dito, devendo revelar algum comportamento reprovável. O próprio sacramento da confissão não está isento do domínio sobre o verbo, o qual deve ser limitado ao estritamente necessário.

O controlo deste preceito é realizado por intermédio de duras penas. Às que quebram o silêncio propositadamente é-lhes vedado o direito a beber água, sofrem castigos públicos no capítulo, assim como ficam obrigadas a manter-se prostradas na primeira refeição do dia perante toda a comunidade, de acordo com a natureza do dolo cometido. Aliás, as *Constituições* avisam a priora para que não seja permissiva e pondere bem a dispensa do silêncio – em parte ou no todo – para os casos devidamente justificados, nomeadamente à procuradeira, à celeireira, às cozinheiras ou à rodeira em razão dos seus ofícios<sup>186</sup>.

O domínio do corpo deve igualmente passar pela diligência no desempenho das obrigações materiais e espirituais. A ociosidade é concebida como um pecado grave, que apenas acarreta infelicidade, da qual todo o religioso se deve afastar<sup>187</sup>. Se todas as criaturas respeitam a natureza que Deus lhes concedeu<sup>188</sup>, assim o homem de religião deve

---

dos homēs a peçonha dos aspedes .s. daquellas serpentes assi chamadas: cujo venjno e peçonha he incurauel e sem rremedio.” (*Ibidem*, fl. 61).

<sup>185</sup> “As Jrmaãs tenham silencio . no oratorio . na claustra . no dormjtorio . no Refeytorio. ¶ Em outros lugares . poderam falar per lecenca special: Como e quãdo lhes for concedido. ¶ Peroo que se algũa mÿy bayxo e breuemēte . fallar algo das cousas necessareas: nom seja obrigada a quebramento de silencio. ¶ Todas as Jrmaãs onde quer que esteuerē aa mesa . tenham sillencjo; tãbē a prioressa como as outras . afora hũa que for mayor antre ellas . ou outra a que ella cometer que falle por ssy: E emtam se calle ella. ¶ Ninhũa das outras nom falle hy . saluo das cousas necessareas da mesa: E isto per hũa falla ou dicam . breuemēte e bayxo.” (*Constituições*, p. 299).

<sup>186</sup> *Ibidem*, pp. 299-300 e 310.

<sup>187</sup> O Pseudo-Agostinho destaca os casos de David, Sansão e Salomão, para mostrar que, enquanto eles andavam ocupados nos feitos das armas ou na edificação do templo não se deixaram assaltar pelo pecado, mas assim que terminaram as tarefas e se recolheram ao ócio viram entrar em suas moradas luxúria, adultério, homicídio, idolatria e a derrota às mãos dos inimigos (*Sermões*, fl. 37).

<sup>188</sup> “¶ Abre os olhos da alma e dos corpo: e veeras totalas criaturas cada hũas a seus officios deputadas e ordenadas. ¶ Ex o sol que faz o cursso do ãno E a lũa descorre aReuezes pollos meses; e todallas estrellas fazem seus officios como lhes he mandado sem estar quedas: E tãbem as anjmalias brutas segũdo ēgenho da sua natura todas fogē aa ociosidade. ¶ E peruētura nõ trabalhã ellas sempre por que sejam conseruadas ē seu

dedicar-se permanentemente ao trabalho espiritual, por meio da oração, do canto, assim como às tarefas manuais. Este pensamento apoia-se na lógica da acção persistente, mental e física, reveladora de vigilância contínua, livre de qualquer tipo de alheamento<sup>189</sup>. É que a preguiça é a fonte da qual brotam muitos outros males, como a luxúria, a soberba, a vanglória, a gula, a murmuração e a discórdia, no fundo, dela procede a apetência pelas “obras da carne”<sup>190</sup>. Em alternativa, as religiosas de Aveiro podiam conhecer o melhor dos exemplos que, neste âmbito, o autor dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho* podia apresentar aos eremitas, num episódio protagonizado por S.<sup>to</sup> Antão:

¶ Aquesta ociosidade querêdo fugir santo antonjo padre dos monjes: braadou a deus do hermo e disse. ¶ Oo samaritano meu deus uerdadeiro guarda das almas e dos corpos; rresuscita ã m̃j a tua graça . jnfunde e lança mjsericordia no teu seruo: por tal que eu no hermo ã que estou na tua presença ão ã fique ocioso. ¶ E antonjo ouujo hũa voz que lhe disse. ¶ Antonjo se cobiças de prazeres a deus ora: e quãdo orar ão poderes cõ tuas mãos trabalha. ¶ Sempre algũa cousa faze; E faze aquello que em ti he: faze o que poderes e ão te desfalecera a ajuda de deus.<sup>191</sup>

Também as *Constituições* das freiras se empenham em instigar as ocupações materiais. Elas são naturalmente necessárias ao funcionamento da casa, evitando a multiplicação de servidoras, mas encontram justificação moral na sua capacidade para ocupar as mentes e evitar que se distraiam em pensamentos e actos não conformes ao propósito que as reúne, o de viverem exclusivamente para Deus. O texto constitucional dedica um capítulo à questão do labor, repetindo a fundamentação já encontrada noutros documentos normativos<sup>192</sup>. O cuidado com esta disposição é revelado, desde logo, no modo

---

seer? ¶ E peruêtura veemolas desfaleçer e seer prigujçosas ã suas necessidades? ¶ Certamête ão: porque todas som obedientes e todas fazem aquello que fazer deuem.” (*Ibidem*, fls. 36 v.º-37).

<sup>189</sup> No sermão número vinte e dois, acerca da Epifania, as dominicanas de Aveiro puderam ler e ouvir o apelo incessante que o seu autor dirigira aos eremitas, para que buscassem com diligência a Cristo, a exemplo dos Reis Magos e dos muitos pagãos que a Ele se converteram. Cf. *ibidem*, fls. 43 v.º-45 v.º.

<sup>190</sup> “... Ca ão he outra cousa ouciosidade senã sepultura de todo bem.” (*Ibidem*, fl. 36 v.º).

<sup>191</sup> *Ibidem*, fl. 36 v.º.

<sup>192</sup> “Porque ha ociosidade he Jmijga da alma . mãay e criador dos peccados; njnhũa Religiosa seia oucjosa: mas muỹ diligêtemente se goarde . que afora as oras e os tẽpos da oracom e do oficjo diujno . ou outra occupacam necessarea; todas as freyras com mujto tento Jnsistã segundo que for ordenado . E entẽdam em obras e laour das mãos: pera o proueyto comuũ. (...) ¶ Trabaalhem em silencio; E njnhũa sse vaa da casa comuũ do laour: ssẽ licenca e necessidade. ¶ E a que assy sayr . conuem a ssaber . per necessidade: acabada a tal necessidade torne.” (*Constituições*, p. 308).

como a formação das noviças é idealizado, as quais deverão, para além dos momentos dedicados ao estudo, ao capítulo e à liturgia, ser igualmente ocupadas em algum trabalho<sup>193</sup>.

O documento ordenador da vida monástica feminina não se limita a regulamentar os princípios normativos inscritos na *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*. Ele vai bastante mais longe, aclarando o modo como esse quotidiano deverá concretizar-se, por meio de orientações muito práticas, destinadas ao governo das comunidades. De entre essas prescrições, conta-se a referência pormenorizada às penas reservadas às culpas das irmãs. Estas são classificadas de acordo com o seu grau de gravidade e incidem particularmente naqueles pecados que atentam contra a penitência. É de notar, desde logo, a importância atribuída às práticas que decorrem da natureza gregária da vida religiosa. A resposta atempada aos sinais que convocam a comunidade, o toque à recitação das horas canónicas, à pregação, ao capítulo, à confissão, à bênção, às refeições, ao trabalho ou ao dormitório; a concordância com as palavras, rezadas ou cantadas, e os gestos a que obrigam as diversas cerimónias; o cumprimento rigoroso e diligente dos ofícios a que cada uma está obrigada, de acordo com a distribuição efectuada; a guarda do silêncio; o cumprimento dos jejuns estatuídos... Toda e qualquer quebra de semelhantes prescrições acarretam o respectivo castigo, aplicado a mando da priora, a maioria das vezes implicando uma penitência pública, que envergonhe por um lado a incumpridora e desengane, por outro, alguma potencial transgressora<sup>194</sup>.

### **2.4.3. CLAUSURA**

A clausura apresenta-se como uma das problemáticas centrais da história monástica feminina, mas ocupa uma posição particularmente sensível em momentos de reforma. Aliás, a ideia fundadora do monaquismo reside exactamente no conceito de “anacorese”, de isolamento e afastamento do mundo, mas em solidariedade para com ele ou, se

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>194</sup> *Ibidem*, pp. 303-305.

quisermos, ele traduz a noção de reclusão na comunhão<sup>195</sup>. A normativa eclesiástica procurou impor o preceito da clausura passiva (para as saídas do mosteiro) e activa (relativa às entradas no mesmo), no entanto, ele foi sempre objecto de discussão, conhecendo soluções muito díspares tanto do ponto de vista cronológico como espacial<sup>196</sup>.

No caso específico das freiras dominicanas<sup>197</sup>, e no contexto da observância, o assunto não deixa de merecer a atenção dos reformadores um pouco por toda a Europa, dando inclusivamente lugar à eclosão de conflitos<sup>198</sup>. Os conventos reformados são alvo de um conjunto de alterações arquitectónicas; constroem-lhes muros elevados, colocam-lhes gradeamentos, reduzem-lhes a quantidade das chaves. Pugna-se por garantir a separação eficaz das comunidades em relação ao mundo exterior<sup>199</sup>.

A historiografia tem discutido as implicações que a claustração teve na vida das religiosas. Divide-se quanto ao sentidos a atribuir, nomeadamente à acção dos poderes eclesiástico e civil em cada lugar onde o fenómeno se verificou. Alguns historiadores encaram-no enquanto reflexo das hierarquias de género na sociedade medieval, ao passo

---

<sup>195</sup> Jean Leclercq, “Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge”, in *Les Religieuses dans le Cloître et dans le Monde. Actes du Deuxième Colloque du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l’Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 471-477.

<sup>196</sup> Sobre a evolução da normativa eclesiástica acerca do problema da clausura, veja-se Jean Leclercq, “Clausura”, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. II, Edizioni Paoline, Roma, 1975, cols. 1166-1174. Mais recentemente, é de destacar o aprofundado estudo de Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Commentators, 1298-1545*, Catholic University of America Press, Washington, 1997, no qual a autora situa a bula de Bonifácio VIII – publicada em 1298 e que obrigava à claustração feminina em todas as ordens religiosas – no quadro das atitudes perante a clausura em finais da Idade Média e dos argumentos mobilizados a favor e contra a sua natureza imperativa.

<sup>197</sup> Uma visão global da noção de clausura dominicana durante o século XIII, no contexto das demais ordens religiosas, foi traçada por Colette Moron, “Théorie et pratique de la clôture: L’exemple dominicain”, *Les Religieuses dans le Cloître et dans le Monde. Actes du Deuxième Colloque du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l’Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 515-529.

<sup>198</sup> Relembro o conflito surgido no Mosteiro do Salvador, em Lisboa, durante os anos 1461-1464, a que já fiz referência na p. 61. Os casos melhor conhecidos registaram-se na província teutónica, embora se reportem situações semelhantes em Inglaterra, territórios sobre os quais a historiografia acerca do monaquismo feminino tem conhecido maiores avanços. Veja-se, a este propósito, Heike Uffmann, “Inside and Outside the Convent Walls: The Norm and Practice of Enclosure in the Reformed Nunneries of Late Medieval Germany”, *The Medieval Journal*, vol. 4, 2001, pp. 83-108; Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005, pp. 129-167 e Marie-Luise Ehrenscheidtner, “Creating the Sacred Space Within: Enclosure as a Defining Feature in the Convent Life of Medieval Dominican Sisters (13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)”, *Viator*, vol. 41, n.º 2, 2010, pp. 301-303.

<sup>199</sup> Para um panorama da historiografia sobre a arquitectura monástica feminina medieval, veja-se o estado da questão elaborado por Luís Urbano, “A arquitectura dos conventos femininos: correntes de investigação”, *Murphy – Revista de História e Teoria da Arquitectura e do Urbanismo*, n.º 1, 2006, pp. 150-163 e o estudo de Heike Uffmann, “Inside and Outside the Convent Walls...”, pp. 83-108.



que outros preferem ver neles um renovado empenho em garantir nos conventos as condições indispensáveis à união mística das esposas com Cristo, no respeito pelos princípios fundadores das respectivas congregações<sup>200</sup>. Pela minha parte, e sem ignorar a condição de dependência da mulher nas sociedades pré-liberais, parece-me que a segunda interpretação permite compreender com maior acuidade a evidência empírica, dando maior segurança ao sentido a conceder ao fenómeno da clausura.

O significado da reclusão depende em boa medida da identificação do espaço conventual com o túmulo. A religiosa morre para o mundo, pelo que precisa de habitar um lugar que, em teoria, não sofra interferências da vida exterior. É esta a razão que explica a dupla dimensão da clausura, olhada em duas direcções, de dentro para fora e *vice-versa*. Nem a freira sai do mosteiro, nem os leigos aí entram, salvo por raros e justificados motivos. O próprio ingresso de clérigos e religiosos está sujeito a um controlo muito apertado. É claro que a prática da clausura registou diferenças, de acordo com as respectivas famílias religiosas. Porém, o horizonte teórico em que ela se move tem subjacente este princípio de fundo.

#### **2.4.3.1. *Çarremos poys a porta: por tal que ñ possa entrar a morte per nossas freest***<sup>201</sup>

No que se refere às dominicanas, algumas historiadoras têm sublinhado a íntima relação que a clausura mantém com a questão da obediência. Tanto nos documentos fundadores como em instrumentos legais emanados das instâncias de governo dos Pregadores desde o século XIII em diante, emerge a ideia de que a salvaguarda da obediência depende da manutenção da clausura<sup>202</sup>. O problema, portanto, acompanha a história da ordem desde o seu começo. Aliás, recorro que o voto de obediência é o único que as religiosas de S. Domingos fazem no momento da profissão. Na senda da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* e das *Constituições*, o modo de vida que caracteriza as dominicanas compreende as condições indispensáveis à união mística, as quais dependem do conjunto dos princípios

---

<sup>200</sup> Cf. Marie-Luise Ehrenschtner, "Creating the Sacred Space Within...", pp. 303 e ss., com a abundante bibliografia citada pela autora.

<sup>201</sup> Cf. *infra*, nota n.º 204.

<sup>202</sup> Colette Moron, "Théorie et pratique de la clôture: L'exemple dominicain", pp. 515-529 e mais recentemente, Marie-Luise Ehrenschtner, "Creating the Sacred Space Within..." , pp. 301-316.

que tenho vindo a explicitar e que procedem, por sua vez, da realização da obediência, a qual, em última instância, provém da prática da clausura. Assim se compreende que a clausura constituísse um dos mais urgentes aparelhos na agenda da reforma. Só ela garantia a efectivação do programa de salvação desenhado por S. Domingos e os seus sucessores.

A noção de clausura aglutina um amplo espectro semântico. Ela compreende uma dimensão ao mesmo tempo física e mental. Trata-se de um espaço de recolhimento, fechado sobre si mesmo, concebido enquanto lugar de comunicação com o divino. Constitui um espaço de internalização, de “clausura dos sentidos”, onde corpo e alma experienciam a perfeita comunhão com Cristo. Ele é, ao mesmo tempo, espaço necessário e libertador, lugar onde se abrem novas possibilidades e experiências. O conceito adquire uma dimensão total, uma vez que implica simultaneamente a condição de possibilidade e a efectivação da união mística, impossível de alcançar no mundo. Este entendimento do carácter absoluto da reclusão, de corpo e de consciência, perpassa com frequência não apenas nos textos do próprio S. Domingos, mas igualmente naqueles que a breve trecho fechariam os alicerces da espiritualidade dominicana, mormente nos escritos de Humberto de Romans, como ainda naqueles que saíram da pena dos reformadores tardo-medievais<sup>203</sup>.

Se no mundo habitam a tentação enganadora e a concupiscência, o seu completo abandono torna-se condição indispensável. A religiosa deve, por isso, aprisionar-se por inteiro no seu túmulo, que é o mosteiro, encarcerando aí todos os seus sentidos. É exactamente esta a aceção que o autor dos *Sermões aos Frades no Ermo* oferece aos seus leitores. O excerto que transcrevo de seguida foi inclusivamente assinalado pelas dominicanas de Aveiro por meio de manícula marginal:

... Com grande dilligencia e muj mujto se deue guardar o olho . porque he porta e messejeyro do coração. ¶ Çarra poys o olho: e nõ auera uõtade e desejo de teer. ¶ Çesse a uontade: e logo o inferno sera çarrado. ¶ Ex poys jrmaãos quãtos malles se fazem pollos olhos; e quantos beens se podem alcãçar per elles meesmos: ca se El Rey dauid çarrara os olhos . nõ vira a mulher . nõ cometera adulterio. ¶ Se judas nõ vira oo dinheyro; nõ vendera a seu mestre: E se os sodomjtas çarrarõ os olhos . nõ virã os

---

<sup>203</sup> Cf. Idem, *ibidem*, pp. 301-316.

mancebos . e per consiguÿte nã pereçerã. ¶ Çarremos poys os olhos por que nã vejam vaydade; guardemos a porta do nosso coraçom: por que o ladram que cada dia procura entrar nã venha . e rroube . quaesquer bẽes. ¶ Çarra poys o olho; e perderas o vicio: çarra a porta . e mataras o lladrã. ¶ Çarra o olho: e nã auera hi uontade de teer. ¶ Çarra comigo o olho: e carraras o jnferno pera todo sempre. ¶ E posto que mujtos çegos sejam maaos nã duujdamos que seriam mujto piores se vissem estas cousas que som do mũdo; porque essa vista he causa da cobiça: e principio de apetito. ¶ Çarremos poys a porta: por tal que nã possa entrar a morte per nossas freestas.<sup>204</sup>

A meditação sobre este ponto dos *Sermões* mostra às religiosas o modo como elas devem fechar os canais que as possam prender às realidades mundanas. Aliás, a coleção é bastante profícua no que se refere à menção das tentações que assaltam o eremita. Ainda que habite locais apartados, ele não está livre das preocupações que assaltam os homens leigos, como a vontade de possuir riquezas, a cobiça ou a vaidade. Carregado de usos metafóricos, o texto empenha-se em solidificar a premente necessidade de encarceramento dos sentidos, de fechamento das portas que o corpo mantém com o exterior – desde logo, o olhar – para que se recolha sobre si mesmo numa determinação exclusiva, a de viver em conformidade com o mandado evangélico, numa relação de perfeita intimidade com as realidades sagradas.

Auendo E querẽdo auer muÿ alta cautella E Resguardo acerca do entrar E sayr das casas das freyras; defendemos so pena de escomunhom . que nunca njnhũa Jrmaã saya fora do cerramento saluo por perijgo de fogo . caydura das casas . por causa de ladroões . ou malfeytores : ou de alguñ outro semelhante acontecjmẽto . que ssooem apressar a perijgo de morte. ¶ E ssaluo se per uẽtura com licenca do meestre por algũa causa acontecer mudar algũa Religiosa pera outra casa: feyta ou pera fazer.<sup>205</sup>

Este excerto das *Constituições* dominicanas refere-se à denominada clausura passiva, relativa às saídas das religiosas do espaço conventual. Ele dispõe o seu encerramento absoluto, ressalvando os únicos casos em que a clausura poderá ser quebrada. Trata-se essencialmente de situações de força maior, que coloquem em causa a

---

<sup>204</sup> *Sermões*, fl. 64.

<sup>205</sup> *Constituições*, pp. 309-310.

vida das freiras – como incêndios, derrocadas e assaltos – assim como no âmbito de processos de fundação ou de reforma dos conventos, mas com a indispensável autorização superior. De contrário, as saídas do claustro implicam a pena de excomunhão, o que evidencia claramente a gravidade do acto.

Os muros do mosteiro estão também vedados ao mundo exterior. No que diz respeito à clausura activa, as *Constituições* ordenam que as entradas sejam raras e no estrito respeito pela necessidade. São abertas excepções aos monarcas e padroeiros, assim como aos altos representantes da hierarquia eclesiástica – papa, cardeal, bispo ou legado – desde que os instrumentos fundadores assim o consintam. Estão igualmente autorizados a ultrapassar as portas conventuais os altos dignitários da Ordem dos Pregadores – mestre, provincial, visitador – assim como os sacerdotes que aí venham fazer os seus competentes ofícios. Nos casos urgentes, como obras de construção ou de reparação, as portas deverão abrir-se aos oficiais mecânicos, sob autorização do provincial<sup>206</sup>.

Para além de estritamente necessárias, as entradas devem ser impecavelmente controladas<sup>207</sup>. Estes acontecimentos são acompanhados de medidas excepcionais para fazer face à própria singularidade do momento. O texto constitucional ordena aos que ingressam que venham com atitude e companhia honestas<sup>208</sup>. À comunidade, prevê uma organização adequada. Durante todo o tempo da visita, as irmãs deverão estar reunidas em lugar apropriado, como a sala do capítulo ou a igreja, e algumas anciãs, em número de três, acompanharão a priora e os visitantes. Apenas estas religiosas lhes poderão dirigir a palavra, mas de modo sucinto e de forma que todas elas possam ouvir. Mesmo naqueles casos em que, por motivo de doença grave, o sacerdote é chamado a administrar os sacramentos – da reconciliação, eucaristia ou a sagrada unção – toda a comunidade deverá ser presente na enfermaria, segundo as regras inscritas no ordinário. Esses ritos devem preferencialmente ser ministrados de uma só vez, para que as entradas sejam

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>207</sup> Aliás, as admoestações finais do texto constitucional são muito rigorosas na proibição às religiosas de divulgarem notícias vindas do exterior ou em solicitar a vinda de pessoas ao convento (*ibidem*, p. 313).

<sup>208</sup> “¶ Jtem . as perssoas que entrarem sejam aujsadas e enssynadas . que despoys que forem dentro no moesteyro . nom se apartẽ hũas das outras : e que sse specam e nom sse detenham ẽ visitando.” (*Ibidem*, p. 313).

diminuídas<sup>209</sup>. O mesmo princípio é aplicado à recepção de oficiais por motivo de edificação e conservação<sup>210</sup>.

O cuidado com aqueles que provêm do mundo exterior estende-se com particular acuidade aos familiares do mosteiro<sup>211</sup>. Há que certificar a sua honestidade: “... que se nom Receba perssoa algũa pera serujr E trautar em casa; saluo creendo firmemente que tema mujto a deus . E que deseia apartar sse de todo pecado : e seer muÿ fiell aa casa.”<sup>212</sup> Nos casos em que se venha a verificar o contrário, as *Constituições* prevêem a quebra da relação mantida até aí com estes leigos.

Tanto a *Regra* como as *Constituições* são particularmente exigentes no que se refere à troca de correspondência entre o mosteiro e o exterior. O envio e a recepção de missivas sem a respectiva autorização incorrem nas penas previstas para a mais grave culpa, aplicável igualmente a outros actos atentatórios do princípio da reclusão<sup>213</sup>.

A inviolabilidade da clausura depende, aliás, de artifícios materiais adequados. Por isso, a normativa dedica um apartado dedicado justamente às questões arquitectónicas. Os edifícios conventuais devem ser munidos de muros altos e fortes. A única porta exterior deverá ser igualmente forte e dotada de um complicado sistema de chaves, uma que abra por fora e outra por dentro, de modo que a primeira seja guardada no convento e a segunda fora ou dentro dele, segundo a disposição do provincial ou do seu vigário. Na cerca exterior deverá colocar-se uma roda, para que através dela se possam passar os víveres e outros bens necessários à vida conventual. A roda deverá ser assentada de tal modo que garanta a inviolabilidade da clausura por intermédio do olhar e do toque. Do mesmo modo,

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, pp. 310-311.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>211</sup> Sobre o conceito de família monástica, veja-se o estudo de Luís Miguel Rêpas, “Familiares e *familiaritas* no mosteiro cisterciense de Arouca (séculos XIII e XIV)”, in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 501-515. Recorrendo às definições avançadas por Joaquim de Santa Rosa de Viterbo e Gama Barros, o autor conclui que os familiares seram leigos que entregavam os seus bens ou a si mesmos a uma instituição religiosa, que tanto podiam viver na sua casa como no mosteiro, colocando-se sob a sua obediência e beneficiando dos seus bens espirituais e materiais. Sobre as manifestações e implicações das fraternidades na evolução do sistema social urbano na Península Itálica, veja-se a síntese de Anna Benvenuti Papi, “«Regularis Familia»: Il laicato alla ricerca della vita perfetta”, in *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., en collaboration avec le Centre International d’Études Romanes, Tournus, 17-20 Juin 1992*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1996, pp. 221-233.

<sup>212</sup> *Constituições*, p. 313.

<sup>213</sup> *Regra*, p. 366 e *Constituições*, p. 305.

na igreja, no confessionário e no locutório terão grades férreas, que acatelem o mesmo desiderato. As *Constituições* permitem ainda a construção de outras pequenas frestas para que através delas se possa comunicar com os servidores de fora<sup>214</sup>.

A normativa prevê aliás penas muito severas para aquelas que se atrevem a abandonar o mosteiro. A apóstata é comparada à incorrigível, à concupiscente e à desobediente, as quais cabem na categoria da mais agravada culpa. Aquela que abandona o hábito deve ser privada da companhia das irmãs e punida com a pena de prisão. Mesmo que a renegada se venha a arrepender, as *Constituições* determinam que a sua admissão definitiva no mosteiro dependa da devida ponderação com os superiores da Ordem, mormente se houver suspeita de ter cometido pecado carnal. Deverá ser apresentada perante o capítulo e, despida da cintura para cima, açoitada pela priora e por todas as irmãs aí presentes, seguindo-se um longo período de penitência, de humilhação e desprezo nos principais lugares comuns como o refeitório, o capítulo ou a entrada da igreja<sup>215</sup>.

#### **2.4.3.2. De pertinentibus ad religionem in quantum est status honestatis**

A honestidade constitui um dos comportamentos mais desejados e valorizados nos textos do campo agostiniano, a começar pela *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* e, conseqüentemente, pela *Exposição da Regra*. Ambos reflectem o cuidado que o religioso deve ter com o tratamento do seu corpo. O conceito de honestidade comporta precisamente essa cautela, definindo, por isso mesmo, a natureza da própria vida religiosa. Aliás, é esse o entendimento que subjaz ao próprio título do apartado da *Regra* que lhe é dedicado e que coloco em epígrafe<sup>216</sup>.

S.<sup>to</sup> Agostinho sublinha que o religioso não deverá aprazer pelo hábito que veste, mas pelos costumes que cumpre. Em todos os modos – no andar, no vestir, no estar, em

---

<sup>214</sup> *Constituições*, p. 309.

<sup>215</sup> Cf. *ibidem*, pp. 305-307. Também os *Sermões aos Frades no Ermo* condenam duramente a apostasia. No sermão n.º 36, o Pseudo-Agostinho compara o apóstata à mulher de Loth, que desrespeitara o conselho dos anjos. Quando fugia de Sodoma e Gomorra, cidades dominadas pelo pecado, ao olhar para trás, a mulher foi transformada numa estátua de sal. O pregador interpreta o episódio bíblico à luz da comparação com aqueles que abandonam o mundo, aderindo à vida religiosa, mas que se vêm a arrepender e regressam à vida laical. Estes estão condenados, porque conheceram a verdade e a renegaram. Melhor seria, conclui o autor, nunca a terem experimentado (Cf. *Sermões*, fls. 67-67 v.º).

<sup>216</sup> *Regra*, p. 366.

todos os movimentos – o homem de Deus evitará o escândalo e a murmuração quando se apresentar às gentes; constituindo antes motivo de inspiração e bom exemplo<sup>217</sup>. O comentador da *Regra*, ao deter-se sobre esta passagem, sublinha o facto de o próprio S.<sup>to</sup> Agostinho ter sido um exemplo vivo destas recomendações:

... Segundo achamos delle scripto que diz assy: ¶ As suas vestiduras e o seu calçar, nem erom mujm nobres nem mujm desprezadas; mais o seu aujto era conujnhauel e tenperado. ¶ E ainda leemos que el meesmo disse: ¶ Eu confesso que ey vergonca da vestidura preciosa, a qual nom convem aa profissom, nem ao amoestamento que nos a rregla faz; nem conuem aos nossos nenbros nem conuem aos nossos estados.<sup>218</sup>

Acrescenta que o uso de roupas delicadas – “moles” – torna o “coração mole”, predispõe a vontade às deleitações. Contrariamente, “... a Igreja de Deus, se dellecta com as cousas asperas e humjldosas.”<sup>219</sup> Recorre a S. Jerónimo para recordar o célebre aforismo, segundo o qual não é o hábito que faz o monge, mas a prática das virtudes que, para o autor, são a castidade, a humildade, a mansidão, a obediência e a caridade. São estas que apazem a Deus, são estas que devem, por isso, vestir o religioso, porque – conclui – são elas que alcançarão a salvação, não do corpo, que sofrerá corrupção, mas da alma<sup>220</sup>.

Por outro lado, na senda da *Regra*, que impele ao bom exemplo de que deve dar testemunho o homem de Deus diante Deste e perante as populações, o autor da *Exposição* explicita que o monge deve fazer jus ao nome que usa e constituir prova de santidade<sup>221</sup>. Para isso, é necessário que assuma um conjunto de atributos condizentes com o seu estado: seja disciplinado e correcto, desviando o seu corpo e a sua consciência das distrações mundanas; tenha o olhar humilde, sem se fixar naquilo que possa ser cobiçado; o ouvido puro, limpo e discreto, ausente das coisas vãs; a palavra frutífera, usada unicamente em assuntos espiritualmente proveitosos. E acrescenta:

---

<sup>217</sup> “¶ In incesso, statu, habitu et in omnibus motibus uestris, nichil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod uestram deceat sncitatem.” (*Ibidem*, p. 366).

<sup>218</sup> *Exposição da Regra*, p. 384.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 384. Em vários momentos dos *Sermões aos Frades no Ermo* aflora este pensamento, segundo o qual os corpos dos ricos, daqueles que fizeram história, depois de mortos são corrompidos dos vermes mais repugnantes e hediondos. Cf. *Sermões*, fls. 84 v.º-90.

<sup>221</sup> “¶ E facamos per gujsa que se allgum bem de nos dizem, que se proue per testemunho de boas obras.” (*Exposição da Regra*, p. 385).

Em nosso coracom seja linpeza, e em no rrostro vergonha, e em no andar peso, e em no estar rreuerenca, e em ho mouimento gouernanca e em no auito rrelegiom, per gujsa que onde rresplandecer a sanctidade que pareca a honestidade, e seja guardada a humjldade, em tal maneyra que em nossos fejtos nom facamos nenhuma cousa que asanhemos os coracoens dos homens, mas ante facamos cousa que convenha aa nossa sanctidade.<sup>222</sup>

De acordo com S.<sup>to</sup> Agostinho, a disciplina do corpo e da alma dependem não apenas de cada um, mas da união entre os religiosos. Por isso, o doutor da Igreja interdita todos os contextos de isolamento<sup>223</sup>. O princípio do acompanhamento permanente radica na necessidade de hetero-controlo, embora, nas palavras do comentador da *Regra*, ele encontre justificação na fortaleza que a unidade origina do ponto de vista da batalha que as forças do bem travam contra o Inimigo<sup>224</sup>. No fundo, a lógica que subjaz a esta disposição parte do pressuposto de que o mais leve despontar do vício será mais rapidamente notado dos que rodeiam o pecador e, deste modo, movidos pelo espírito da piedade, os companheiros o possam alertar, impedindo, por sua vez, que o mal alastre aos demais<sup>225</sup>.

As *Constituições* das religiosas dominicanas prevêem um conjunto de disposições preocupadas em garantir a honestidade dos seus membros, a começar por aquelas que se apresentam ao convento no intuito de seguir vida religiosa. Prevê-se que a candidata seja devidamente examinada, nomeadamente para indagar acerca dos seus “costumes e vida”<sup>226</sup>. O período de noviciado deverá servir para que as irmãs incorporem e testem o modo de vida consagrada. No capítulo que lhes é dedicado, sublinha-se o cuidado que a mestre deve ter em ensinar-lhes a “auer humjldade do corpo E coracom”, “que nom ajam os oolhos altosos”, “que nam facam aas outras Rugido”, “na procjssam Resguardem a ssua

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>223</sup> “¶ Quando proceditis, simul ambulate; cum ueneritis quo itis, simul state.” (*Regra*, p. 366).

<sup>224</sup> “¶ E certamente per este ajuntamento corporal podemos entender alguma cousa spiritual; porque quando a companha e ajuntamento dos sanctos mora em huum, assy he spantauel como a az das jentes bem ordenada. ¶ E esto he porque a az das jentes ordenada quando se aparelha pera a batalha primeiramente se trabalha de se juntar e de se ordenar bem per gujsa que nom possa seer rrota nem quebrantada dos jnimiigos bem assy a az spiritual que he bem conjunta e bem ordenada, mandalhe Deus que he capitam della, que em senbra ande e em senbra estee, e lhe ensina a batalha contra o diaboo, per tal gujsa que de seu conjuntamento aja spanto ho enmijgo antiigo, que outra cousa nom teme antre os seruos de Deus, senom hunjdade e concordia.” (*Exposição da Regra*, p. 384).

<sup>225</sup> Cf. *ibidem*, p. 384.

<sup>226</sup> *Constituições*, p. 300.



parceyra do lado” e “bebam cõ duas mãos e sentadas”<sup>227</sup>. No que se refere ao vestuário das irmãs, o texto constitucional impõe que elas usem roupas honestas, que não sejam ricas e vistosas, “E principalmente se goarde a villeza do uestido: nos mantos de cyma (...). ¶ As sayas de cima cheguem atee os calcanhares (...) Tenham cocos; cobertura da cabeça . E ueeos (...).¶ Nom tenha luuas”. Assim, também no que se refere às roupas da cama: “¶ Nõ tenham lencooes: saluo se a prioressa julgar que se deue despenssar com algũa que os tenha na emfermaria por algũa graue emfirmjdade. ¶ Nõ husem as freyras cobtores de pelles montysynhas.” Com exceção das doentes, às quais é permitido repousar sobre cócedras, as restantes devem fazê-lo apenas sobre sacos de lã. Devem igualmente dormir cingidas com saia, de cabeça coberta e calças, “nas terras onde as molheres costumã trazellas”<sup>228</sup>.

O comportamento honesto implica, portanto, um modo de estar circunspecto e ordenado. As faltas contra a conduta honesta caem na categoria da leve culpa, mas apenas quando, à primeira manifestação, elas são imediatamente apagadas. De contrário, é agravada a medida da pena. A que desassossega o convento, a que ri dissolutamente ou incita as outras a rir, a que “trouuer os oolhos aluoracados per a claustra e per a casa: lancando os mujtas vezes . aas vaydades” ou “parecer Reprenssiuel em alguũ jeyto . moujmêto . estado . habito . ou falla” deve fazer penitência. A norma impõe-lhe que reze um ou mais salmos, de acordo com a gravidade do excesso<sup>229</sup>.

Os mecanismos de controlo comportamental estavam a cargo de cada uma das religiosas, mas também do conjunto das mesmas, se considerarmos que elas nunca se encontravam sós. O quotidiano monástico organizava-se de tal modo que, tanto de dia como de noite, na oração como no trabalho, todos os momentos da existência da comunidade eram vividos de forma gregária. Ainda assim, as *Constituições* previam a figura das cercadores, duas religiosas discretas a quem incumbia a função de circundar os espaços conventuais para fiscalizar o comportamento das irmãs quanto à adequada execução do modo de vida dominicano<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, pp. 301-302.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>230</sup> Cf. *ibidem*, p. 308.

De entre a plêiade dos pecados que assaltam os religiosos, a *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* deu particular atenção àqueles que atentam contra a carne. No referido capítulo, relativo à honestidade, ganha relevo a questão da castidade. A manutenção do coração casto depende desde logo do olhar, que deve manter-se puro e sem se fixar no sexo oposto. Do mesmo modo, deverá afastar a vontade de ser fincado por olhos alheios. S.<sup>to</sup> Agostinho identifica a castidade com a própria vida, pelo que atentar contra ela implica cometer pecado mortal<sup>231</sup>. Esta constitui, pelo que se pode depreender das palavras do doutor da Igreja, a razão pela qual é imprescindível que cada religioso seja continuamente assistido pelos seus companheiros que, como acabei de referir, detectem o quanto antes desvios de conduta. Na *Regra*, o santo aconselha inclusivamente a metodologia a adoptar em caso de perigo. Os irmãos que se apercebam de algum comportamento reprovável devem admoestar o mais breve possível o pecador, para que este o corrija. Se desmentir a ocorrência e a repetir, o facto deve ser comunicado aos superiores, para que estes actuem e, se for caso disso, castiguem misericordiosamente o irmão tresmalhado<sup>232</sup>. Se este recusar a pena, será expulso<sup>233</sup>.

As dominicanas podiam desenvolver a reflexão destes mandados na leitura da *Exposição da Regra*, que lhes apresentava variados exemplos vetero-testamentários com o intuito de lhes mostrar que o olhar está em comunicação com o coração, e que é nessa ligação que a cobiça é gerada. No próprio momento em que o homem deseja já pecou com gravidade. Por isso, conclui: “... todo aquelle que deseja a fogir ha cobijca da luxuria, deuesse goardar e arredar do oolhar, e deuesse fazer alongado da couersacom destas cousas arredandose dellas, por melhor poder sobir aas altas virtudes.”<sup>234</sup> O autor compara mesmo o corpo a uma habitação e os sentidos a janelas, baseando-se nas palavras do profeta Jeremias:

---

<sup>231</sup> A este propósito, afirma o comentador da Regra: “... aquel que perde a castidade, perde a sua alma, e perde Deus per ssi meesmo.” (*Exposição da Regra*, p. 387).

<sup>232</sup> O compositor da *Exposição da Regra* desenvolve este tópico da consideração da admoestação e do castigo enquanto acções de caridade e misericordiosa, pois que concorrem para a salvação, que é vida. A situação contrária, essa sim, incorre no pecado da cumplicidade, tornando-se o seu autor, co-réu. Sobre a metodologia a adoptar nestes casos e a respectiva justificação, vejam-se as pp. 388-390.

<sup>233</sup> Cf. *Regra*, p. 366.

<sup>234</sup> *Exposição da Regra*, p. 385.

¶ Entrou a morte per as nossas freestas. ¶ As frestas da nossa casa, som os cinco sentidos do corpo. ¶ Por esta rrazom, entom entra a morte per as freestas das casas que som os nossos corpos, quando o pecado da cobijca corronpe ho corpo e sisso e as cousas que homem teem de dentro em sua vontade. ¶ Por a qual rrazom por tal que ao vidual desejo de dentro nom entre o desejo de fora, fazlhe mester que guardemos as freestas da nossa casa com grande dilligencja, per gujsa que possamos quebrantar de ligejro aqieste desejo, e entom nom leixaremos auer nenhuma entrada aos pecados.<sup>235</sup>

A ideia, tantas vezes repetida, é a de que “os olhos são mensageiros do coração”; se o olho não for casto, muito menos o será o coração<sup>236</sup>. A este propósito, o autor do comentário à *Regra* distingue a castidade espiritual da carnal, entre aquela que se situa no plano da deleitação e a que se cumpre por obra. Da primeira à segunda vai um passo muito curto, quando o homem, assaltado pela luxúria espiritual, permanece nela por algum tempo e não a erradica de todo. O autor recorre ao conceito de *habitus* para demonstrar como, de breve pensamento, a concupiscência se pode transformar em aprisionamento do ser:

¶ E porque a maa cujdacom pare a delectacom, e a delectacom o consentimento, e o consentimento a obra, e a obra o custume, e o custume a necessidade, por esso diz o apostolo que a ley do pecado he nos menbros, a qual ley he peccado que per custume concebemos e nom nos partimos della quando queremos, porque estamos ja presos per a cadea do custume.<sup>237</sup>

Daí a urgência na acção. Daí a necessidade de acompanhamento permanente. S.<sup>to</sup> Agostinho avisa que quando o homem se convence que anda encoberto, não se esqueça de que, lá do Alto, Deus tudo vê, mesmo os seus pensamentos<sup>238</sup>. A este propósito, o cónego agostinho aconselha “... que contra os encendimentos dos peccados ponhamos em nossa memorja as penas do Inferno.”<sup>239</sup> Por outro lado, reconhece que a guarda da castidade depende da manutenção do corpo enquanto templo de Deus. Trata-se de uma concepção

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 385-386.

<sup>236</sup> “¶ Nec digatis uos habere animos pudicos, si habeatis oculos inpudicos, quia inpudicus oculos inpudici cordis est nuncijs.” (*Regra*, p. 366).

<sup>237</sup> *Exposição da Regra*, p. 386.

<sup>238</sup> *Regra*, p. 366.

<sup>239</sup> *Exposição da Regra*, p. 387.

circular da indispensabilidade do cumprimento do mandado divino como condição de possibilidade da pureza corporal e espiritual<sup>240</sup>.

As religiosas em Aveiro puderam igualmente ler o elogio que o autor dos *Sermões aos Frades Eremitas* compôs sobre a castidade e com ele alimentarem o desejo de imitar todos quantos são aí referidos, toda a espécie de santos, a quem se poderiam juntar no Paraíso:

¶ E porēde deuemos de amar mujto castidade: sem a qual as nossas obras nō vallē nada. ¶ Oo castidade ornamēto dos nobres . exalçamento dos humjldosos . nobreza dos pequenos . fermosura dos mançebos; Sollaz dos que chorã acreçentamēto de fremosura . hōrra de nossa Religiam . mjngumēto dos peccados . multiplicaçom de meriçimētos: amjga de deus . e dos angeos jrmãa . vida dos patriarchas e prophetas coroa dos apóstolos . çíntura dos martires . legamēto dos confesores . esguardamento das Virgēes . couto das Viuuas . prazer e allegria de todolos boos. ¶ Mas ēpero jrmaãos meus alguũs sam que em sua moçidade e mançebia querem viuer em luxuria; E quando veē aa velhice entō se gloriam dizēdo que sam castos: e entam escolhem de serujr aa castidade quãdo a dissoluçom e çugidade os despreza e enjeyta de seruos. ¶ E per uētura; estes taes deuē ser chamados continentes? ¶ Certamēte nom: ca taaes como estes nō aueram gualardom de castidade; pois que nō ouuerã pelleja nē o trabalho por onde se cobra a merçee: mas aaquelles he diujda a gloria pera sempre que fortes forom em soportar as pellejas e vençeram os encendimētos da carne e do ãmijgo.<sup>241</sup>

Fácil se torna compreender como o pecado da luxúria foi gravemente condenado na normativa que regeu os conventos dominicanos. As *Constituições* são, quanto a isso, muito claras: “¶ Per esta meesma guisa deue fazer pendenca . aquela que o que nūca seja . cayr em peccado da carne; ho qual peccado nos parece deue seer mays grauemente que os outros punjdo: E nos avorrece mays que todos os outros.”<sup>242</sup> Se a alguma freira fosse

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, pp. 387-388.

<sup>241</sup> *Sermões*, fl. 36. Num outro sermão, o Pseudo-Agostinho discorre sobre a castidade enquanto elemento definidor do próprio estado clerical, condenado os religiosos que se dão à luxúria. Com uma manícula à margem do texto, as religiosas assinalaram aí a seguinte frase: “¶ Muj muito jnsipiente e nō sabedor e sem experiencia he aquelle: que procura as amjzades das molheres. ¶ E portãto uos que sooes luz do mundo . e cidade situada no mōte; assi deues guardar uossa fama: que nō ajam vergonha os que uos louuã . de aquelles que uos dethrahē ou abatē.”(*Sermões*, fl. 72 v.º).

<sup>242</sup> *Constituições*, p. 306.

descoberto tão hediondo acto, previam-se as mais graves penas, semelhantes àquelas que a norma constitucional determinara para as apóstatas.

#### **2.4.3.3. *E que guardem e todas as cousas obediência de vontade***<sup>243</sup>

Quando se analisa o problema da hierarquia das culpas, é de notar como entre as mais graves se contam aquelas que atentam contra a clausura. É particularmente esclarecedor constatar que, entre estas, figuram aqueles delitos que põem em risco a própria razão de ser da vida religiosa, pois colocam em causa os alicerces fundamentais da espiritualidade dominicana: a caridade, a penitência e a clausura. No início deste ponto, reconhecia o vínculo que esta última mantém com a obediência, uma vez que ambas constituem instrumentos estritamente necessários à realização daquelas duas primeiras colunas – a vida comum, em pobreza e caridade; assim como a penitência, que implica fuga e satisfação do pecado – e que ambas concorrem para a preparação do espaço interior, que é o corpo e a alma de cada religiosa, para receber Cristo e unir-se a Ele. Assim se compreende que as penas mais duras sejam reservadas àquelas que rompem a clausura, assim como às desobedientes<sup>244</sup>.

Mays graue culpa he . sse algũa per contumacia ou manifesta Reuelia for desobediente a suas preladas: ou for ousada contender com ellas ssoberuosamente. (...) ¶ Per esta meesma maneyra faram pendencia aquellas que per vnjã ou per cõJuracom . ou malicioso ajûtamento concordado; se leuatarem contra sua prioessa manifestamente: ou contra os seus superiores. ¶ E mays des que Jsto fezerem . em toda sua vida tenham ho derradeyro logar da sua ordem; E nam tenham voz no capitulo . saluo em sua acusacom: nẽ lhes seja encarregada algũa obediencia.<sup>245</sup>

Esta assimilação das penas previstas tanto para as insubordinadas como para as que rompem a clausura demonstra bem a natureza correlativa que uma tem em relação à outra.

---

<sup>243</sup> Cf. *infra*, nota n.º 247.

<sup>244</sup> A mesma pena é reservada às apóstatas, incorrigíveis e às que cometem pecado da carne é aplicada às desobedientes. A religiosa que cometa qualquer um destes actos deverá ser apresentada perante o capítulo e, despida da cintura para cima, açoitada pela prioessa e por todas as irmãs aí presentes, ao que se seguirá um longo período de penitência, de humilhação e desprezo nos principais lugares comuns, como o refeitório, o capítulo ou a entrada para a igreja (*ibidem*, pp. 305-307).

<sup>245</sup> *Ibidem*, pp. 305-306.

No pensamento do autor das *Constituições* – Humberto de Romans – a obediência é um pré-requisito da vida espiritual. Para além de implicar a adesão a um conjunto de regras, ela assume-se como “um abrangente programa de formação espiritual, no qual todas as demais realizações espirituais são enraizadas”<sup>246</sup>.

De facto, durante o período de noviciado, as candidatas à profissão devem aprender um conjunto de conteúdos necessários ao adequado desempenho da vida religiosa, entre os quais figura o cumprimento da obediência. As noviças deverão desde logo ser obedientes à sua mestre, a qual lhes ensinará “que desenparem e leyxē sua propria vontade . polla vontade das mayores: E que guardem ē todas as cousas obediēcja de vontade.”<sup>247</sup> Quando as preladas as reprenderem, as religiosas farão uma vénia em sinal de humildade e aceitação. Se alguma solicitar algo à priora e esta não lho conceder, a *Constituição* proíbe que o vá pedir a outra freira, e muito menos que o faça sem menção ao pedido já realizado. Estas aprendizagens são firmadas definitivamente na cerimónia de profissão.

¶ Eu soaã faco profissam . E prometo obediencia a Deus e: A santa Maria E a ssam Domjngos; E a ty soaã prioressa . em vez Do meestre Da ordē Dos frades preegadores: segundo a Regra de sancto agustinho . E as Jnstitucoões das freyras cuja cura he cometida aa Dita ordem; que serey obediente a ty . E aas outras mjnhas prioressas; ate sa morte.<sup>248</sup>

Como podemos verificar, as palavras ditas pela irmã no dia da profissão não aludem a outro qualquer voto que não a obediência. A religiosa promete ser obediente a Deus, aos santos de devoção da Ordem – o patrono, S. Domingos, e a Mãe de Deus – aos representantes da Ordem, na figura da priora e, por fim, à *Regra* e às *Constituições*. O voto de obediência parece não necessitar de nenhum outro, uma vez que é dele que depende o cumprimento dos demais. Se compararmos as entidades às quais o voto da irmã é dirigido com os momentos rituais em que, segundo as *Constituições*, as freiras se deverão inclinar, elas são coincidentes. De facto, quando as irmãs entram no coro para a recitação das horas devem inclinar-se perante o altar, assim como nas orações do *Pater Noster*, *Credo*

---

<sup>246</sup> Marie-Luise Ehrenschtendner, “Creating the Sacred Space Within...”, p. 313. Tradução minha.

<sup>247</sup> *Constituições*, p. 301.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 302.

*in Deum e Gloria Patri*, entre outras rogações dirigidas a Deus. Na oração pela Igreja e sempre que os nomes de Maria Virgem e de S. Domingos forem proferidos, na benção da lição, assim como quando as irmãs receberem algum dom, nos quais dirão: “Benedictus deus in donis suis”<sup>249</sup>.

É à priora que cabe garantir o adequado funcionamento do seu convento. Do ponto de vista teórico, ela é a representante dos superiores da Ordem no círculo claustral<sup>250</sup>. De acordo com a norma inscrita no texto constitucional, a superiora será preferencialmente eleita pelo conjunto das freiras professoras, que se reunirão em capítulo para o efeito. Confirmada, de seguida, pelo mestre, pelo provincial ou pelo seu vigário<sup>251</sup>. Aconselhada de irmãs idóneas, ela nomeará a sub-priora, para a assessorar e substituir em casos de força maior como quando, por morte da primeira, assegure a segunda o seu ofício até que nova priora venha a ser eleita. Nomeará igualmente uma procuradora e duas cercadoras que a auxiliem na administração e monitorização da comunidade<sup>252</sup>.

É à priora que, em última instância, todo o convento obedecerá. A sua autoridade incide sobre o espiritual e o temporal, embora não com plena autonomia, a qual recai naturalmente sobre os representantes da Ordem dos Pregadores. É ela que preside aos actos que reúnem o convento, com excepção daqueles que implicam administração dos

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, pp. 294-295.

<sup>250</sup> Sobre os poderes das superiores, veja-se o artigo de Paulette L’Hermite-Leclercq, “Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge”, in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l’Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 165-185, no qual a autora procede à problematização do papel exercido pela superiora monástica no quadro dos poderes que se jogam em diferentes contextos históricos, alertando para as diferenças entre a teoria, inscrita nos documentos normativos, e a prática decorrente dos mais variados factos particulares, que se assumem como variáveis muito decisivas no exercício dos poderes informais. Paulette L’Hermite-Leclercq sublinha ainda a tendência para o progressivo controlo dos seus poderes no âmbito das reformas tardo-medievais, nomeadamente no que se refere aos poderes de gestão económica da casa, cada vez mais dependentes de interposta pessoa, devido ao reforço da clausura. É de destacar igualmente o importante estudo de Valerie G. Spear, *Leadership in Medieval English Nunneries*, Boydell, Woodbridge, 2005, em que a autora elabora um retrato das superiores britânicas no período compreendido entre o final do século XIII, por alturas da Bula *Periculoso*, e a extinção das Ordens em Inglaterra, em 1539. Valerie Spear esteve particularmente atenta aos aspectos sociais e políticos, às relações que as abadessas e prioras mantiveram com as comunidades que governaram e com o exterior, tanto com clérigos como com leigos.

<sup>251</sup> O modo concreto da eleição da priora dependerá do costume: “... segundo forma canonjca; ou per tomamêto das vozes secretamente . ou per poerem todas suas vozes em alguem que lhes de prioressa . ou per comũ fala e emleycam do spiritu sancto: lancadas fora todas sotilezas . E cauylacoens Do dereyto. (...) ¶ E sse per ventura nõ elegerem dentro em huũ mês: ho meestre ou prjor proueera de prioressa.” (*Constituições*, p. 307).

<sup>252</sup> *Ibidem*, pp. 307-308.

sacramentos. O capítulo constitui o momento de congregação diária da comunidade, cumprido logo pela manhã, a seguir às primeiras horas litúrgicas – de matinas ou de primas –, no qual se efectiva o poder da priora e a correspondente realização da obediência. A seguir às orações do costume, é suposto que a madre profira palavras de elevação espiritual, que alimentem e inspirem as irmãs, que as instiguem à prática da autêntica vida dominicana. O capítulo prossegue com um momento reservado à acusação das culpas, no qual as religiosas se devem acusar a si mesmas de algum pensamento, acto ou omissão culposos – primeiro as noviças e, depois de estas abandonarem o capítulo, as irmãs professas – acompanhadas de vénias e prostrações, a que se segue a aplicação das respectivas penas<sup>253</sup>.

A priora está naturalmente sujeita à *Regra*, às *Constituições* e às definições dos capítulos gerais e dos superiores da Ordem, mas o seu poder estende-se também à possibilidade de conceder dispensas. Aliás, o prólogo do documento constitucional regista essa prerrogativa, nos seguintes termos: “¶ Peroo pera estas cousas teera poder a prellada no sseu cõuento de despenssar cõ as Irmaãs . quando allgũa Vez lhe parecer que convem: ssalluo sse as dictas cousas princjpalmente por allgũa causa . ordenarẽ doutra maneyra ho meestre da ordem . ou o prior proujnciall . ou os sseus Vigayros”<sup>254</sup>. A sujeição ao ramo masculino da Ordem é, no entanto, resguardada, até porque é a ele que cabe a *cura monialium*, como fica bem explícito na obrigação de as dominicanas se confessarem exclusivamente aos Pregadores<sup>255</sup>, assim como é dele que depende a instituição de novos mosteiros fundados sob a sua órbita<sup>256</sup>.

O respeito pela obediência constitui o objecto do último capítulo da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho*, no qual é sublinhado o modo como a comunidade deverá acatar as disposições dos superiores, de acordo com a sua hierarquia. S.<sup>to</sup> Agostinho nota que a missão dos prelados maiores, coadjuvados pelos seus subordinados, é a de conduzir os religiosos no espírito da *Regra*, anotando o caminho a percorrer e corrigindo as faltas sem, no entanto, se assumirem como seres todo-poderosos, mas como servidores do Alto, no espírito da *caritas*. Aliás, o doutor da Igreja lembra que quanto mais alto é o lugar ocupado pelos

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, pp. 311-312.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 312.



superiores, maior é a sua responsabilidade e o risco que correm, pois não respondem apenas por si, mas pela comunidade que governam. Eles devem, por isso, constituir exemplo de boas obras e conseguir harmonizar a aplicação de penas, a orientação dos mais fracos e o cuidado com os irmãos enfermos. Devem ainda ser pacientes com todos, impondo a disciplina no mosteiro, mas fazê-lo de molde a alcançar o amor da comunidade e não o seu temor<sup>257</sup>.

O autor da *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* soube assinalar a natureza primordial da obediência. “¶ Deuemos de saber que a obediencia he soo aquella virtude que todas outras virtudes exerta em na vontade; e depois que som exertadas gardaas.”<sup>258</sup> A lógica que subjaz ao pensamento de matriz agostiniana reside na anulação da vontade própria pela alheia. Aqueles que, com humildade, conseguem acatar as ordens estão preparados para cumprir a própria vontade de Deus, que se manifesta nas disposições dos superiores. Anular a vontade significa não apenas obedecer aos mandados daqueles que governam, mas interiorizar verdadeiramente as suas deliberações, transformando-as em vontade própria. Ainda que, por vezes, sejam ordenadas tarefas contrárias àquilo que consideramos ser o bem, devemos ser capazes de fazer concordar com os nossos anseios aquilo que, à primeira vista, parecia discorde. Ao explicar o sentido da *Regra*, o cônego regante recorreu mesmo às palavras de S.<sup>to</sup> Agostinho, segundo as quais a oração do obediente, feita por isso com ledorosto e alegria, exactamente pelo facto de obedecer, vale dez mil vezes mais do que as rezas daquele que despreza a obediência, cujas palavras não chegam ao Paraíso<sup>259</sup>.

¶ Deuemos de saber que por esta causa som postos os prellados em na Igreja, por tal que goardem bem as cousas ordenadas, e que corregam as erradas, e que conponham os costumes dos sojectos per pallaura e per exenplo. ¶ E que sigua a rregla do apostolo que diz: ¶ Repreendede, rrogade, doestade.<sup>260</sup>

A função dos prelados reside precisamente na garantia do cumprimento dos preceitos. Mas o modo como eles devem actuar deverá ser bastante ponderado, para que

---

<sup>257</sup> *Regra*, p. 367.

<sup>258</sup> *Exposição da Regra*, p. 404.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 404.

não exasperem ou desesperem os religiosos e para que estes não sejam humilhados perante os demais. Antes devem constituir exemplo para todos, alimentando sentimentos de respeito e de amor capazes de inspirar a comunidade nesse figurino: “ham de aver descripcom em na correicom, como ho ajam de fazer, e conprelhes que com dellegencia se tenperem em auer discripcom, porque elles som postos antre os soiectos, asi como o signal aa seeta.”<sup>261</sup> Se tiverem de ser duros, sê-lo-ão para com os incorrigíveis, mas deverão ser mansos e pacientes para com os demais, de modo que assinalados os seus erros, estes possam crescer no caminho da perfeição. Espera-se que não sejam laxistas e não deixem de apontar os erros que vêem, ainda que pequenos, para que estes não tenham ocasião de se ampliar. Espera-se também que não tenham receio de castigar severamente os duros de coração e os insurrectos, porque em última instância Deus pedirá aos prelados conta do modo como souberam conduzir as suas comunidades na senda da salvação<sup>262</sup>.

O exercício da função a que os superiores são chamados é concebido no quadro da caridade. Aos que governam os mosteiros, o comentador da *Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* aconselha cautela, de modo que evitem o amor ao poder e antes se mostrem servidores das almas daqueles que lhes estão confiados<sup>263</sup>. Devem, por isso, ser humildes e bondosos, de modo que constituam exemplo para os irmãos. Para que saiba o melhor modo de agir, o superior deve procurar conhecer aprofundadamente cada um na sua individualidade. Só assim saberá que estratégia adoptar, de acordo com as características pessoais. Deverá por isso ser presente, para conhecer e agir atempada e adequadamente.

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 405. Já antes o autor da *Exposição da Regra* sublinhara que, por vezes, os superiores têm necessidade de repreender asperamente os religiosos. Para além de acção justificada, ele faz questão de lembrar que Deus conhece as intenções dos homens e que perdoa esses excessos, porque sabe serem cometidos por caridade (pp. 401-402).

<sup>263</sup> “¶ E se aqueles que som prellados ho som por tal que se alegrem do poderio que lhe Deus deu, taaes como estes nom som verdadeiros pastores de Deus mais som merceeiros, e taaes como estes mais desejam de seer poderosos que prouejtosos, e nom demandam o frujto das almas majs o proueito tenporall, nem demandam a gloria celestial mais a onrra terreal; e de taaes como estes diz Deus em no euanjelho: ¶ Certamente eu digo a uos, que aquestes ja rreceberom ho seu galardom. (...) ¶ E aquelles que som verdadeiramente prellados e segundo Deus ham a cura do rregimento, que trabalham tam sollamente por tirarem mujtos consiguio pera Deus; estes ataaes se delleitam em no trabalho e nom em na onrra; e em na caridade e nom em no poderio. ¶ E em na serujdoem que fazem aos outros, e nom em na que dos outros rrecebem, e conprem aquello que disse sam Paulo que da testemunho de ssy mesmo, e diz asi: ¶ Em como eu fosse liure em todas as cousas, eu me fize seruo de todas as cousas por goanharem mujtos.” (*Ibidem*, p. 405).

Som duas cousas necessarias a todo rrector, conuem a saber que dee aos seus soiectos temor e amor. ¶ Dee temor aaquelles que som soberuos e rreuees aos mandados dos seus maiores, e som de dura vontade e perfiosos; e dee amor aaqueles que som homjldosos e seruem a Deus homjldosamente e deuotamente com boa uontade e boom coracom. ¶ E nom enbargando que anbas estas cousas som necessarias, mais deue de desejar seer amado que temjdo. ¶ E porque quanto o prellado he mais amado tanto de milhormente he ouujdo, e mais praz a Deus aquella serujdom que he feita per vontade e per amor, que aquella que se faz por temor; e esta rrazom dise ho nosso mujm doce meestre Jhesu Christo aos seus discipulos: ¶ Ja vos nom direi seruos, mais dizer vos ey amjgos, porque o seruo nom sabe nenhuuma cousa que faz o seu senhor.”<sup>264</sup>

A função desempenhada pelos superiores é, para o autor da *Exposição da Regra*, particularmente difícil e sensível, uma vez que as competências que lhes são exigidas são bastante variadas. A responsabilidade que eles carregam perante Deus é, também ela, muitíssimo elevada. Os governantes das casas religiosas têm de as prover no temporal e no espiritual, assim como conseguir tomar a seu cargo não apenas a sua salvação como a dos seus irmãos. Por isso, estes devem colaborar nas tarefas que lhes são confiadas em espírito de misericórdia para com os seus pastores<sup>265</sup>. O cónego regrante lembra-lhes como o prelado substitui a figura de Jesus Cristo na terra, razão pela qual ele deve ser honrado pelos seus súbditos, de acordo com o aviso evangélico: “¶ Aquel que a uos ouue a mym ouue, e aquel que a vos despreza, a mym despreza.”<sup>266</sup>

Também o autor dos *Sermões aos Frades no Ermo* reservou ao problema da obediência um destacado relevo. Foram seis os sermões dedicados exclusivamente ao tema. A análise do seu conteúdo permite perceber que a prática da obediência deverá ser capaz de seguir os melhores exemplos. Daí que o Pseudo-Agostinho recorde o testemunho de Cristo, que foi sempre obediente a seu Pai, desde que veio a este mundo até à morte<sup>267</sup>. Apresenta igualmente os anjos, o próprio sistema celestial e o ciclo da natureza que, nas

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 406-407.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>267</sup> *Sermões*, fl. 25. Este mesmo sentido é retomado ao fl. 45 v.º.

suas regularidades, obedecem permanentemente ao Criador<sup>268</sup>. Para além de constante, a obediência é entendida como vergonha pelo pecado cometido e como instrumento de satisfação da culpa. Há por isso que distinguir a obediência cumprida em resposta aos propósitos individuais daquela que respeita a vontade alheia, da qual tantos santos homens deram prova, como Moisés – que aceitou guiar o povo de Israel – e S. Paulo, que – mesmo sabendo que a viagem a Jerusalém lhe traria grande sofrimento – não hesitou em dirigir-se para lá. Ambos o fizeram não por sua vontade, mas em resultado do mandado divino. O próprio S.<sup>to</sup> Agostinho que, na primeira pessoa, conta como depois de fundar um mosteiro onde reunira os anacoretas espalhados pela montanha e onde pretendia abandonar-se à vida eremítica, aceitou humildemente a vontade do bispo Valério, que o ordenou no episcopado hiponense<sup>269</sup>.

A questão da obediência é igualmente justificada em razão da unidade da Igreja. Aceitar e cumprir os mandamentos do Alto na pessoa do pastor, seja ele clérigo ou religioso, permite realizar em cada comunidade a união global dos cristãos em Deus<sup>270</sup>. Neste sentido, o Pseudo-Agostinho relaciona ainda a obediência com a pobreza individual, justificando a partilha dos bens como o corolário do proveito estritamente necessário à subsistência do conjunto<sup>271</sup>.

Ele reconhece, no entanto, que a obediência depende da liberdade. O homem que, dotado da sua inteira vontade, entende os benefícios da vida religiosa e cumpre humildemente a Lei, conhece a condição da salvação<sup>272</sup>. Neste âmbito, o autor alerta para a natureza das decisões dos superiores, os quais deverão ser ponderados e ajustados à discrição, à honestidade, à justiça e à humildade. Avisa que a obediência aos maus mandados conhecerá a mesma punição reservada aos maus pastores<sup>273</sup>. No dia do juízo, Deus estará muito atento ao modo como ela foi consumada e julgá-lo-á na justa medida. Nessa ocasião, os santos darão testemunho do modo como, em vida, a obediência fora acatada e, em função dele, intercederão junto do Juiz Celestial pela alma do candidato ao

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, fl. 25 v.º.

<sup>269</sup> *Ibidem*, fls. 46-46 v.º.

<sup>270</sup> *Ibidem*, fls. 46 v.º-47.

<sup>271</sup> *Ibidem*, fls. 47-47 v.º.

<sup>272</sup> *Ibidem*, fl. 68.

<sup>273</sup> *Ibidem*, fl. 26.

Paraíso<sup>274</sup>. Para além de discreta e justa, a obediência deverá revestir-se de alegria e prontidão, sem mágoa nem hesitação. Um dos melhores exemplos desta conduta é encontrado na análise da figura de Abraão, ao qual Deus pediu que sacrificasse o seu próprio filho, Isaac<sup>275</sup>.

Para que o governo das comunidades religiosas seja conforme à obediência sã, o autor dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades Eremitas* estabelece um conjunto de predicados fundamentais que devem distinguir o superior, pelo que recorre à história do império romano:

¶ E portanto nõ deue de ser uosso prelado njnhuũ moço nẽ neycio; mas antiijo prudente casto tẽperado: que no andar e no estar pareça a todos que he sal da terra e luz do mundo. ¶ E tal prelado como este; nõ podera per njnhuũ modo esqueeçer justiça: ca deuees de saber que entanto prosperou e foy pacifico o rregno dos rromaãos . enquanto consentiram que os rregessem anciaãos e sabedores; mas despoys que veo o rregimẽto em mãos de mançebos e de tyranos: foram logo feytos rreçebedores de pessoas e nõ de meriçimẽtos e assi destẽperando a justiça . perderam o Senhorio de toda a terra.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, fls. 35 v.º-36.

<sup>275</sup> *Ibidem*, fls. 77 v.º-79 v.º.

<sup>276</sup> *Ibidem*, fl. 33 v.º.

## **PARTE III**

### **MEMÓRIA: FUNÇÕES, MODELOS, ESPIRITUALIDADE**

### 3.1. A LITERACIA NO CENTRO DO MOVIMENTO REFORMADOR

A historiografia sobre a Idade Média, influenciada pela Antropologia e pela Crítica Literária, tem procurado desde os anos 1970 compreender os distintos modos como o Homem medieval se relacionou com a leitura, a escrita e os artefactos que as suportam, assim como as implicações que estas técnicas tiveram nos processos sociais e mentais. Os medievalistas pretenderam completar um inquérito focado quase exclusivamente nos mundos Antigo e Moderno, que ignorava frequentemente os contextos medievais. As suas aporções historiográficas mostraram que o estudo da literacia não pode apenas focar-se na dimensão escrita, mas também no modo como a comunicação oral complementa, substitui e compete com a comunicação escrita<sup>1</sup>. A extensa bibliografia produzida nas últimas décadas revelou um significativo aprofundamento da literacia nos séculos finais da Idade Média. O incrível aumento da produção escrita causou transformações profundas nos hábitos de pensamento daqueles que se relacionaram com os textos. Do século XIII ao XV verifica-se uma progressiva transferência da memória oral para o suporte escrito, consolidam-se modos de relação com a matéria escrita que permitem uma maior compreensão da mesma, assim como emerge a noção reificada do texto, com existência autónoma, separada da sua configuração física no livro. Charles F. Briggs sustenta que a centúria de Trezentos conheceu avanços muito expressivos no que diz respeito aos usos académicos e administrativos da literacia, efectivando-a definitivamente como instrumento de poder por parte das instituições eclesiásticas e governamentais. O autor sublinha ainda como os séculos XV e XVI viram afirmar a literacia leiga e vernacular, bem como a procura generalizada da matéria escrita, que culminaria na invenção e disseminação da imprensa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Charles F. Briggs, "Literacy, reading, and writing in the medieval West", *Journal of Medieval History*, vol. 26, n.º 4, 2000, pp. 397-420.

<sup>2</sup> No seu ensaio historiográfico, Charles F. Briggs, "Literacy, reading and writing...", pp. 418-419, alerta, no entanto, para a importância que a oralidade continuaria a conhecer na sociedade europeia, nomeadamente em contexto universitário, ao nível das práticas litúrgicas e homiléticas e na sustentação oral das mentalidades religiosas e políticas. Sobre a procura social de literatura devocional e moral impressa e o papel das imagens na relação que mantêm com os textos, veja-se Martha W. Driver, "Pictures in Print: Late Fifteenth- and Early

O inusitado lugar ocupado pelas mulheres constitui um dos fenômenos mais marcantes no processo de laicização da cultura verificado em finais da Idade Média. Tanto em contexto doméstico como monástico, a participação cada vez mais expressiva do gênero feminino em actividades literárias reservadas tradicionalmente aos homens levou Josephine A. Koster a reavaliar o próprio conceito medieval de letrado, identificado com o domínio da língua latina<sup>3</sup>. Para a autora, a evidência empírica dos séculos que se seguiram ao período escolástico mostra que o conceito de literacia se alarga também àqueles que usam o vernáculo enquanto modo mecânico de comunicação. Na linha dos trabalhos de Susan Groag Bell<sup>4</sup> e de David N. Bell<sup>5</sup>, a autora sustenta que a literacia feminina reside já não apenas no domínio do Latim, mas nos variados modos de relação estabelecidos com os textos, latinos e vernaculares, por meio de cópia, da composição escrita e da leitura. Para Susan Groag Bell, a influência das mulheres na transformação cultural verificada nos finais da Idade Média pode ser avaliada através das relações que mantiveram com a matéria escrita. Segundo a autora, a posse feminina de livros influenciou substancialmente o desenvolvimento da piedade leiga e da literatura em língua vulgar<sup>6</sup>. A empiria mostra que a aquisição de obras literárias – entendidas aqui em sentido muito amplo, enquanto livros,

---

Sixteenth-Century English Religious Books for Lay Readers”, in *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, ed. Michael G. Sargent, Brewer, Cambridge, 1989, pp. 229-244. Para uma visão global dos impactos da literacia leiga nos seus processos de participação e integração religiosa, Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400-1580*, 2.ª ed., Yale University Press, New Haven e Londres, 2005, pp. 68-87.

<sup>3</sup> Josephine A. Koster, “‘I have traveled a good deal in Norfolk’: Reconsidering Women’s Literacy in Late Medieval England”, *Postscript*, vol. 24, 2006, pp. 24-39.

<sup>4</sup> Susan Groag Bell, “Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture”, in *Sisters and Workers in the Middle Ages*, ed. Judith M. Bennett et al., University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1989, pp. 135-161.

<sup>5</sup> David N. Bell, *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1995.

<sup>6</sup> Abundante bibliografia tem sido produzida acerca do processo de vulgarização da literatura medieval em finais da Idade Média, associada não apenas à laicização da literacia, mas também ao concomitante processo de feminização. Refira-se, a título de exemplo, o trabalho de Carol M. Meale, “...alle the bokes that I haue of latyn, englich, and frensch’: laywomen and their books in late medieval England”, in *Women and Literature in Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 128-158; um conjunto de estudos reunidos em *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson e Nancy Bradley Warren, Palgrave, Nova Iorque, 2002, nomeadamente, pela sua proximidade espacial e cronológica à realidade que aqui me ocupa, o trabalho de Ronald E. Surtz, “Female Patronage of Vernacular Religious Works in the Fifteenth-Century Castile: Aristocratic Women and their Confessors”, *ibidem*, pp. 263-282, assim como o de Elizabeth Teresa Howe, “Cisneros and the Translation of Women’s Spirituality”, *ibidem*, pp. 283-295. Refira-se também a colectânea de estudos publicados em *Saints, Scholars, and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-fifth Birthday*, ed. Mathilde van Dijk e René Nip, Brepols, Turnhout, 2005, onde alguns dos autores se detêm sobre a questão da literatura vernacular destinada a comunidades femininas, nomeadamente no contexto dos movimentos reformadores e devocionais tardo-medievais.



independentemente do seu conteúdo – por mulheres leigas da realeza, da nobreza e de elevados estratos da burguesia se verificou através de compra<sup>7</sup>, de oferta e herança<sup>8</sup>, de encomenda e patrocínio<sup>9</sup> – a que acrescentaria a sua própria composição<sup>10</sup> – fenómeno cujo incremento se verifica a partir do século XIV, aumentando exponencialmente no século seguinte. Susan Bell defende ainda que a especial relação que estas mulheres mantiveram com os livros se explica pelo seu afastamento das instituições de ensino e da vida clerical, avivando ainda mais a necessidade de alimento espiritual oferecido pelos livros; envolvendo-se de perto com a literatura devocional, cuja fruição na privacidade se mostrava inofensiva aos olhos de sectores mais ortodoxos. Enquanto educadoras dos seus

---

<sup>7</sup> Veja-se a título de exemplo, o trabalho de Joan A. Holladay, “Fourteenth-century French queens as collectors and readers of books: Jeanne d’Evreux and her contemporaries”, *Journal of Medieval History*, vol. 32, 2006, pp. 69-100, paradigmático tanto do ponto de vista do caso estudado como em termos metodológicos.

<sup>8</sup> Cf. o estudo de Anne M. Dutton, “Passing the Book: Testamentary Transmission of Religious Literature to and by Women in England, 1350-1500”, in *Women, the Book and the Godly. Selected Proceedings of the St. Hilda’s Conference, 1993*, ed. Lesley Smith e Jane H. M. Taylor, Boydell and Brewer, Cambridge, 1995, pp. 41-54, no qual a autora procede a uma análise estatística das referências a livros colhidas num enorme conjunto de testamentos, complementada com o estudo de alguns inventários. O volume de dados reunidos permite-lhe avançar com algumas conclusões em torno de categorias como o estatuto social das protagonistas envolvidas nas transmissões de livros, predominantemente de origem nobiliárquica e religiosa; a predominância da literatura vernacular e a proximidade das referidas mulheres a movimentos devocionais, de natureza herética ou ortodoxa.

<sup>9</sup> Destaco aqui dois exemplos portugueses, o de uma senhora leiga, a rainha D. Leonor, protectora e mecenas de movimentos observantes, que ficou associada à posse de uma livraria expressiva e à encomenda de diversas obras impressas, como *O Livro de Vita Christi*, de Ludolfo Cartusiano, impresso na oficina de Valentim Fernandes e Nicolau de Saxónia, em Lisboa, 1495, que tratarei mais adiante a propósito da oferta de um exemplar que a rainha fez ao Mosteiro de Jesus de Aveiro; *Os Autos dos Apostolos*, de Bernardo de Brihuega, impresso por Valentim Fernandes, em Lisboa, 1505; *o Boosco Deleytoso*, impresso por Hermão de Campos, em Lisboa, 1515 e o *Espelho de Cristina*, de Cristina de Pisano, impresso na mesma oficina, em 1518. Cf. Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2002, especialmente as pp. 641 e ss., assim como as pp. 889-922. Mas também o exemplo de D. Isabel (1397-1471), filha de D. João I, Duquesa de Borgonha pelo seu casamento com Filipe, o Bom, estudada neste âmbito por Charity Cannon Willard, “The Patronage of Isabel of Portugal”, in *The Cultural Patronage of Medieval Women*, ed. June Hall McCash, University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 306-320. Isabel ficou associada não apenas ao patrocínio de obras de arte como à tradução de prosa didáctica tanto para língua portuguesa, como *O Livro das Três Virtudes*, de Cristina de Pisano; *a Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis; como para francês, como o *Triunfo de las Doñas*, de Juan Rodríguez de la Cámara; para além da cópia de outros títulos indicados pela autora.

<sup>10</sup> Cf. Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; Katharina M. Wilson (ed.), *Medieval Women Writers*, The University of Georgia Press, Athens, 1984; Elizabeth Alvilda Petroff (ed.), *Medieval Women’s Visionary Literature*, Oxford University Press, Oxford e Nova Iorque, 1986; Julia Boffey, “Women authors and women’s literacy in fourteenth- and fifteenth-century England”, in *Women and Literature in Britain, 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 159-182.

filhos, exigiam instrumentos pedagógicos<sup>11</sup>. Afastadas do conhecimento da língua latina, desempenharam um importante papel na tradução de textos para as suas línguas maternas. Mais ainda, a audiência feminina inspirou frequentemente os próprios temas dos livros – via texto e iconografia – e no âmbito dos seus movimentos ditados por razões matrimoniais, as mulheres jogaram um significativo papel na difusão de ideias e conteúdos estéticos<sup>12</sup>.

O contexto feminino que mais cedo esteve associado ao desenvolvimento de competências literárias foi, sem dúvida, o ambiente monástico<sup>13</sup>. Os documentos normativos, a maioria deles decalcados dos textos dirigidos aos ramos masculinos das ordens, foram os primeiros a estimular a literacia das religiosas. A razão fundamental da formação intelectual das monjas e freiras medievais decorre, desde logo, das suas obrigações litúrgicas, devocionais e, em termos mais latos, espirituais, meditativas e contemplativas. É por isso frequente encontrar não apenas referências a irmãs instruídas, que lêem, transcrevem e redigem com proficiência, mas também a centros de estudos destinados à formação das próprias habitantes das casas monásticas que chegam inclusivamente a receber crianças de famílias abastadas. Michel Parisse<sup>14</sup> sustenta que até ao ano mil as grandes abadias beneditinas dos territórios franceses, alemães e italianos mantinham os seus centros de produção escrita, que registaram um significativo

---

<sup>11</sup> Para uma visão geral da participação das mulheres dos mais elevados estratos da sociedade medieval nos centros educativos, monásticos ou domésticos, assim como sobre os conteúdos das suas aprendizagens, nomeadamente do Latim, veja-se Joan M. Ferrante, “The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy”, in *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, ed. Patricia H. Labalme, New York University Press, Nova Iorque e Londres, 1980, pp. 9-42. A autora foca principalmente o período que vai até aos séculos XII-XIII, sublinhando a progressiva exclusão feminina do ensino que acompanhou a emergência e consolidação dos sistemas universitários e a consequente “profissionalização” dos estudos. Joan Ferrante destaca, no entanto, um conjunto de mulheres medievais que se singularizaram pelos seus elevados níveis de literacia e pelo papel de relevo que desempenharam nos campos da medicina e da literatura.

<sup>12</sup> Susan Groag Bell, “Medieval Women Book Owners...”, pp. 135-161. Para o caso português, ainda que, como reconhece Maria de Lurdes Rosa, os estudos sobre literacia religiosa escasseiem entre nós, vejam-se as palavras que a autora dedica ao problema da participação dos leigos na produção, consumo e circulação de prosa ou poesia religiosa e moralística, com indicação de extensa bibliografia, no seu ensaio “Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais”, *Lusitania Sacra*, 2.ª Série, tomo XXI, *Da História Eclesiástica à História Religiosa*, 2009, pp. 95-100.

<sup>13</sup> Vejam-se os numerosos exemplos evocados por Suzanne Fonay Wemple, “As mulheres do século V ao século X”, in *História das Mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot, vol. 2, *A Idade Média*, dir. Christiane Klapisch-Zuber, Afrontamento, Porto, 1993, pp. 261-265, por Chiara Frugoni, “A mulher nas imagens, a mulher imaginada”, *ibidem*, pp. 493-509 e ainda por Danielle Régner-Bohler, “Vozes literárias, vozes místicas”, *ibidem*, pp. 517-591. Vejam-se igualmente as palavras que Penelope D. Johnson dedica ao problema da literacia feminina em ambiente monástico nos séculos centrais da Idade Média, em *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1991, pp. 144-147.

<sup>14</sup> Michel Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, Christine Bonneton, Paris, 1983, pp. 165-169.

crescimento a partir do século XIII, nomeadamente entre os mosteiros cistercienses, os conventos mendicantes e as beguinarias. Ainda que os catálogos das suas bibliotecas não sejam muito frequentes, o conjunto dos testemunhos sobreviventes e as menções indirectas permitem valorizar as casas das religiosas como repositórios de uma variedade de livros que serviam a liturgia, a devoção, a meditação e a lição da mesa. O autor assinala, no entanto, que para uma boa parte das actividades quotidianas não havia necessidade de muitos exemplares, uma vez que a repetição à saciedade dos conteúdos das horas canónicas facilitava a sua memorização; embora sejam estes que, muito provavelmente pelo seu uso persistente, chegaram em maior número até nós. As leituras pessoais e comunitárias, nomeadamente às refeições, exigiam uma maior variedade temática e competências necessárias à sua leitura, compreensão, interpretação e discussão ou comentário.

A significativa expressão da literacia feminina em contexto monástico foi magistralmente estudada por David N. Bell que, em *What Nuns Read*, para além de apresentar, em extenso apêndice<sup>15</sup>, a lista dos livros conservados, outrora pertencentes a sessenta e cinco casas religiosas inglesas até à sua dissolução em 1540, o autor estrutura o seu estudo de acordo com um conjunto de categorias que convém aqui resumir. David Bell começa por rever as condições do crescimento da produção e circulação de livros manuscritos a partir do século XIV e o impulso que a imprensa haveria de incutir nesse processo a partir de meados do século seguinte<sup>16</sup>. No que se refere em particular aos seus modos de aquisição pelos mosteiros, o autor destaca a compra, a doação e a cópia como os meios mais comuns, dando particular relevo às doações que os familiares das freiras frequentemente lhes faziam. Do conjunto dos livros que pôde contabilizar, a sua esmagadora maioria data dos séculos XV-XVI, assim como um pouco mais de metade deles

---

<sup>15</sup> David N. Bell, *What Nuns Read...*, pp. 103-217. O autor reavaliou recentemente as conclusões deste estudo à luz da extensa bibliografia que, de então para cá, foi produzida em torno do assunto (“What Nuns Read: The State of the Question”, in *The Culture of Medieval English Monasticism*, ed. James G. Clark, Boydell, Woodbridge, 2007, pp. 113-133).

<sup>16</sup> O autor atribui esse aumento à descida dos preços dos livros, no contexto do crescimento do mundo universitário e ao progressivo processo de secularização do ensino e à procura cada vez maior de literatura vernácula por parte dos leigos. O uso da escrita cursiva, de redacção mais abreviada, a utilização de cadernos na composição dos livros, o aumento do mercado livreiro, nomeadamente em segunda mão, o uso cada vez mais generalizado do papel e a produção de livros de dimensões mais pequenas destinados à leitura pessoal, todos estes factores contribuíram para a generalização, divulgação e acesso à matéria escrita. Ainda que estes objectos continuassem a ser vistos como objectos de luxo, a redução dos seus preços fez com que pudessem ser adquiridos por um número maior de pessoas (Idem, *ibidem*, pp. 7-32).

podem ser incluídos na categoria dos livros litúrgicos. De entre estes, quase metade é representada por saltérios, colecções de salmos rezados ou cantados na Liturgia das Horas. Enquanto estes são escritos em Latim, os livros não litúrgicos são-no maioritariamente em inglês, sejam eles traduções ou originais em vernáculo<sup>17</sup>.

David Bell chama a atenção para os diferentes níveis de competência literária que as religiosas detinham. Ainda que houvesse uma grande preocupação em relação à destreza com que deviam exercer os seus deveres litúrgicos e devocionais é natural que nem todas fossem niveladas pela mesma medida e é por essa razão que às menos dotadas lhes fossem exigidos desempenhos mínimos, como saber rezar as orações fundamentais, o *Pater Noster* e a *Ave-Maria*<sup>18</sup>. O historiador britânico distingue quatro níveis de literacia: no primeiro inclui aqueles e aquelas que sabem ler, designadamente os textos latinos, sem compreender o seu sentido; no segundo, os que lêem e compreendem um texto litúrgico comum; no terceiro, os que lêem e compreendem textos não litúrgicos e textos litúrgicos menos comuns; no quarto e último nível, os que conseguem redigir um texto próprio<sup>19</sup>. O autor alerta para o facto de os textos latinos integrantes de colecções monásticas não deverem ser desprezados como irrelevantes. Ainda que nos finais da Idade Média a literacia vernácula recrudesça em face do decréscimo da literacia latina, isso não significa que não continuasse a haver religiosas capazes de ler e compreender textos latinos não litúrgicos. No que diz respeito às competências relacionadas com a escrita, também aqui é possível distinguir níveis de literacia, entre as que conseguiam transcrever, as que redigiam textos originais e as que traduziam. David Bell assinala o facto de dois terços dos livros que inventariou datarem do período pós-1400 e destes últimos, dois terços da literatura não litúrgica usar o vernáculo. Aliás, parte significativa destes livros são mesmo novidades do seu tempo, o que contrasta com os testemunhos encontrados nas bibliotecas masculinas,

---

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, pp. 33-56.

<sup>18</sup> Cf. *Constituições*, pp. 295 e 301.

<sup>19</sup> David N. Bell, *What Nuns Read...*, pp. 59-60. Também Paul Saenger, "Books of Hours and the reading habits of the Later Middle Ages", *Scrittura e civiltà*, vol. 9, 1985, pp. 239-269; Idem, "Silent Reading: Its impact on Late Medieval Script and Society", *Viator*, vol. 13, 1982, pp. 367-414, distingue dois tipos de literacia: a literacia fonética (em que o leitor consegue ler, sílaba a sílaba, as palavras, pouco compreendendo acerca do texto) e a literacia compreensiva (segundo a qual o leitor lê e compreende, palavra a palavra, o sentido geral e as ideias particulares). O autor defende que muitas religiosas eram foneticamente letradas em Latim e eram compreensivamente letradas nas línguas vernáculas. Paul Saenger sustenta que o facto de certas freiras usarem nos seus escritos algumas expressões latinas não significa que compreendessem aprofundadamente o Latim.

mais conservadoras. É necessário, portanto, reavaliar as assunções tradicionais que associam a iliteracia às religiosas, nomeadamente quanto à sua dimensão latina. Sem se posicionar num revisionismo radical, David Bell prefere reexaminar certas crenças tradicionais, até porque os níveis de literacia a que se refere são aplicáveis tanto às freiras como aos religiosos<sup>20</sup>.

Katherine Gill, ao analisar a produção de literatura vernácula em finais da Idade Média, defende mesmo o papel exemplar que os mosteiros femininos italianos tiveram na promoção de textos religiosos, à imagem daquilo que se vai documentando um pouco por toda a Europa<sup>21</sup>. Assumindo um conceito de texto muito amplo, entendido no seu contexto social, tendo em conta tanto o horizonte de expectativa nutrido pelo autor como o entusiasmo demonstrado pelo público a que se dirige, a autora analisa a literatura religiosa em italiano de um ponto de vista estratificado, reconhecível na participação colaborativa de múltiplas mãos e interesses, em diferentes fases de produção. Opera ainda com a noção de “instituições literárias” para ilustrar o ambiente de activa participação das religiosas nas diferentes dimensões de produção e consumo literários, não só como autoras, mas também como leitoras, tradutoras, escribas, secretárias, editoras, patrocinadoras e promotoras, distribuidoras e até censuradoras, enquanto protagonistas das distintas funções agregadas que deram forma à literatura religiosa em vernáculo<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> David N. Bell, *What Nuns Read...*, pp. 57-96.

<sup>21</sup> Katherine Gill, “Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500”, in *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, ed. E. Ann Matter e John Coakley, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 64-104. A autora destaca a influência que a pregação em vernáculo teve em estimular o apetite pela literatura religiosa em vernáculo, conduzindo a um intenso programa de tradução para alimentar a própria tarefa de pregação e a leitura privada. O desenvolvimento da literatura vernacular das religiosas italianas estendeu-se, no entanto, a outros géneros. Cf. Elissa B. Weaver, “Le Muse in Convento. La Scrittura Profana delle Monache Italiane (1450-1650)”, in *Donne e Fede. Santità e Vita Religiosa in Italia*, ed. Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Roma, 1994, pp. 253-276.

<sup>22</sup> Acerca do processo de vernacularização dos textos em ambiente monástico, vejam-se os estudos de Ann M. Hutchison, “Devotional Reading in the Monastery and in the Late Medieval Household”, in *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, ed. Michael G. Sargent, Brewer, Cambridge, 1989, pp. 215-227; Bella Millett, “Women in No Man’s Land: English recluses and the development of vernacular literature in the twelfth and thirteenth centuries”, in *Women and Literature in Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 86-103 e também os textos de Nancy Bradley Warren, “The Value of the Mother Tongue. Vernacular Translation of Monastic Rules for Women”, *Spiritual Economies: Female Monasticism in Later Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 30-54 e “Liabilities and Assets. Holy Women in the Literary Economy”, *ibidem*, pp. 135-162.

Olhemos agora ao caso específico das dominicanas e à sua relação com a matéria escrita. É reconhecido que a Ordem dos Pregadores nutriu uma profunda aproximação às letras<sup>23</sup>, justificada na própria actividade que, desde S. Domingos, ocupara os seus frades – a pregação – e no lugar de destacado relevo que estes mantiveram com o mundo universitário e a Inquisição. Marie-Luise Ehrenschwendtner defende que as trocas sociais e culturais profundas estabelecidas entre os dois ramos da Ordem de S. Domingos conduziram ao estabelecimento de funções separadas, mas complementares entre si. Se aos dominicanos coube a pregação e o estudo, às dominicanas pertenceu a oração que os seus confrades não podiam exercer convenientemente devido às saídas frequentes dos seus conventos, convocados pela vida pública<sup>24</sup>. A necessidade de conhecer o Latim era assim ditada pelo extremo cuidado que as religiosas deviam colocar no desempenho dos ofícios litúrgicos. Mas o uso do vernáculo foi-se impondo desde cedo naqueles contextos que não implicassem o ofício divino. Fora do coro, as Constituições lidas em capítulo e os sermões eucarísticos faziam já uso da língua vulgar, pelo menos desde os finais do século XIII na província Teutónica. O esforço que, no século XV, o movimento da observância viria a aplicar na vera internalização dos princípios que guiam a vida religiosa significou mais um avanço no uso do vernáculo, designadamente para as leituras realizadas à mesa do refeitório<sup>25</sup>. Para Marie-Luise Ehrenschwendtner, a justificação da escolha que, desde cedo, as dominicanas fazem quanto ao uso do vernáculo encontra-se no potencial que essa expressão tem na assunção de uma nova espiritualidade, mais directa e individual<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Saúl António Gomes, “Os dominicanos e a cultura em tempos medievais: O caso português”, *Biblos*, Nova Série, vol. VII, 2009, pp. 263-296.

<sup>24</sup> Marie-Luise Ehrenschwendtner, “*Puellae litteratae: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany*”, in *Medieval Women in their Communities*, ed. Diane Watt, University of Wales Press, Cardiff, 1997, p. 51.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, pp. 52-54, oferece um conjunto de exemplos que demonstram a paulatina preferência pela língua vulgar. Diz ela que à excepção das preces mais familiares – *Pater Noster*, *Ave-Maria*, *Te Deum* ou alguns salmos – as religiosas tenderam a preferir a língua materna em muitas orações privadas. Os catálogos das bibliotecas monásticas das dominicanas alemãs mostram a sua preferência pela literatura vernacular quanto a livros não litúrgicos. Os territórios teutónicos dos séculos XIII-XIV conheceram um importante conjunto de freiras que compuseram os seus próprios livros, a maioria deles na língua local, embora os mais antigos ainda fossem redigidos em Latim. São os famosos *Nonnenbücher* ou *Schwesternbücher*, a que me referirei mais adiante, mas também são conhecidos poemas e sumários de ensinamentos teológicos de pendor místico. É conhecida alguma correspondência trocada desde aquele período entre religiosas de diferentes mosteiros dominicanos; no século XV passaram mesmo a receber alguns documentos oficiais, da autoria de autoridades eclesiásticas e do ramo masculino da sua ordem em língua vulgar.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 60. Compare-se o caso alemão, extremamente bem documentado devido ao elevado número de conventos dominicanos femininos aí fundados durante a Idade Média com o caso inglês,

As primitivas constituições, saídas da pena do próprio fundador da ordem, referem-se à admissão de *puellae litteratae*, mulheres não demasiado jovens, capazes de ler os textos litúrgicos<sup>27</sup>. Aliás, a mesma fonte distingue as *moniales litteratae* das *sorores illiteratae et laicae*, às quais era apenas exigida a memorização das principais orações<sup>28</sup>. Nas novas Constituições compostas por Humberto de Romans esse elemento é retirado e, no capítulo relativo aos pré-requisitos que devem satisfazer as aspirantes à vida religiosa, é substituído pela garantia da sua capacidade intelectual: “Nom sseja Recebida por freyra nêhũa que for moca notauelmente. ¶ Nenhũa seja Recebida sem primeyro apartadamête seer feyta diligente examjnacõ . dos costumes e vida . E forcas corporaaes . E jndustria do saber...”<sup>29</sup>. O conteúdo exacto das competências incluídas naquilo a que o tradutor das Constituições para a língua portuguesa denominou “indústria do saber” não é explícito, mas indicia proximidade a algum modo de literacia, que poderia passar eventualmente pela demonstração dos conhecimentos mínimos indispensáveis ao prosseguimento da vida religiosa. Mesmo que a candidata não fosse letrada, sempre poderia ser admitida como conversa ou irmã leiga. Aliás, o *Livro dos Ofícios da Ordem*<sup>30</sup> avisa: “E porem nom se deue

---

representado apenas por uma casa monástica, mas bem expressiva no que se refere a esta problemática da literacia. Veja-se o estudo de Paul Lee, *Nunneries, Learning and Spirituality in Late Medieval English Society: The Dominican Priory of Dartford*, York Medieval Press e Boydell and Brewer, Woodbridge, 2001. Para o caso espanhol, com alguns exemplos de mulheres letradas associadas à Ordem de S. Domingos, Constanza de Castilla († 1478) e María de Santo Domingo (1486-1524), o trabalho de Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain – The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.

<sup>27</sup> Poderia acontecer que soubessem ler, mas não compreendessem claramente o sentido das palavras e das frases lidas. Ainda assim, não é de excluir a importância do noviciado e dos momentos dedicados à reflexão nos capítulos e à mesa, por exemplo, em que os sentidos das palavras tantas vezes repetidas nos ofícios diários fossem explicitados pelas irmãs mais dotadas intelectualmente.

<sup>28</sup> Essas constituições previam que a formação das noviças devesse contemplar a capacidade de ler textos latinos, mas não propriamente o estudo da gramática latina. Isto não significa que esse estudo não fosse realizado, dados os numerosos exemplos de mulheres detentoras desse conhecimento. Cf. Marie-Luise Ehrenschtendner, “*Puellae litteratae...*”, pp. 54-57.

<sup>29</sup> *Constituições*, p. 300.

<sup>30</sup> O *Livro dos Ofícios da Ordem* pertence ao Mosteiro de Nossa Senhora do Paraíso de Évora (BN, *Livros Iluminados*, n.º 152, fls. 41-101 v.º, doravante referido unicamente como *Livro dos Ofícios*). Esta fonte inédita reveste-se de uma importância extraordinária para o conhecimento da vida interna dos conventos femininos da Ordem de S. Domingos. Mandado copiar em 1537 pela priora D. Margarida da Grã, o texto, em vernáculo, adapta ao ramo feminino o conteúdo do *Liber de instructione officialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, que Humberto de Romans redigiu nos anos 1257-1267. Conserva-se igualmente na Biblioteca Pública de Évora um exemplar truncado em português deste texto do Mestre Geral, outrora pertencente à Província Portuguesa da Ordem dos Pregadores, o Cód. CX/1-21, noticiado por Mário Martins, “Uma versão medieval de Humberto de Romans, O. P.”, *Brotéria*, vol. LXVIII, 1959, pp. 510-520, e que corresponde à tradução do *Liber de instructione officialium* e não às Constituições dos Dominicanos, como erradamente foi catalogado por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara e Joaquim António Telles de Mattos, *Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Pública Eborensis*, vol. 3, Imprensa Nacional, Lisboa, 1870, p. 117. O documento foi

lançar a noviça fora por diformidade corporal nem por illiteratura ou impotença alguua...”<sup>31</sup>.

A linha que distinguia as freiras de coro das conversas residia justamente no domínio de competências literárias. Enquanto as primeiras tinham como função principal o desempenho da liturgia, as segundas ocupavam-se prioritariamente em tarefas manuais<sup>32</sup>, mas nenhuma delas ficava excluída por completo daqueles dois tipos de obrigações. Enquanto a formação das primeiras devia centrar-se na aprendizagem e no treino

---

recentemente inventariado por João Luís Inglês Fontes, Joaquim Bastos Serra e Maria Filomena Andrade, *Inventário dos Fundos Monástico-Conventuais da Biblioteca Pública de Évora*, Edições Colibri e CIDEHUS/Universidade de Évora, Lisboa, 2010, p. 316. É de aceitar a hipótese de a tradução do *Liber de instructione officialium* ter sido igualmente conhecida da generalidade dos dominicanos portugueses, ainda mais num período particularmente preocupado com a observância das normas monásticas fundamentais. E por esta via alastrar aos conventos do ramo feminino da Ordem em traduções e/ou cópias como aquela que a priora do Paraíso de Évora mandara reunir num códice composto por outros documentos normativos, de acordo com aquilo que escrevi na II Parte deste trabalho (cf. pp. 66-67). Não será de excluir o conhecimento do seu conteúdo em Aveiro por via dos contactos documentados entre o Mosteiro de Jesus e o de N.ª S.ª do Paraíso de Évora, bastando, para isso, recordar a ida de religiosas aveirenses para aquela casa meridional com vista ao seu enquadramento institucional na observância dominicana (cf. o que escrevi na II Parte, quanto à saída de religiosas de Aveiro para Évora, pp. 60-61). É conhecida uma outra tradução e adaptação do *Livro dos Ofícios* de Humberto de Romans, o *Ämterbuch*, redigido em 1455 na Província Teutónica pelo reformador dominicano Johannes Meyer para as religiosas da sua ordem. Sobre o papel de Johannes Meyer no contexto da Observância, veja-se Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles: Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005. O texto de Évora é constituído por 26 capítulos, onde são descritas as competências das 25 oficiais que um convento feminino deveria possuir. Fá-lo de um modo bastante detalhado, impondo obrigações, oferecendo conselhos e orientações para garantir o bom funcionamento da casa em conformidade com a *Regra* e os *Estatutos*. Não é de excluir a hipótese de essa tarefa ter cabido a um frade dominicano – eventualmente de Évora – e que, no momento da encomenda, tenha havido o cuidado em garantir a adaptação de textos produzidos em ambiente masculino ao meio feminino a que agora se destinava. Esta hipótese é corroborada pelo uso maioritário do género feminino, tanto na *Regra* como na *Exposição da Regra*, embora, por vezes, o copista se tenha equivocado e tenha mantido o género masculino. Comparativamente ao número de oficiais referido nas *Constituições*, aqui elas multiplicam-se, abrangendo todas as tarefas desenvolvidas na clausura, com designações que raramente encontramos na documentação da prática. Ali figuram as funções de governo (priora e sub-priora) e de assessoria (a procuradeira, as conselheiras, a mestra das noviças e a mestra das conversas ou leigas), os cargos ligados ao desempenho da liturgia: cantora, sub-cantora e sacristã. As que velam pela qualidade das candidatas e pelos bons costumes da comunidade (examinadoras, cercadoras e zeladoras), as responsáveis pelas várias dependências do convento: presidente da casa do lavor, guardadora do dormitório, depositárias, porteiras, rodeira, refeitoreira, servidoras da mesa, leitora e correctora da mesa, assim como a cozinheira, a celeireira e a vestiária. Por fim, as encarregadas da enfermaria. Todas ali estão representadas, de modo que conheçam perfeitamente o que se espera de cada uma, responsabilizando-as e aconselhando-as, para que se acautelem os princípios da reforma. A natureza paranormativa deste texto está inscrita no próprio *explicit*: “¶ Acabasse ho liuro dos offiços da hordem, que nom por obrigaçam de preçepito: mas por booa emsinança e Vniformidade se devem comprir.” (*Livro dos Ofícios*, fl. 100 v.º).

<sup>31</sup> *Ibidem*, fls. 49-49 v.º.

<sup>32</sup> “¶ Convijra tambem Receber algũas Jrmaãs dentro pera freyras cõuerssas . onde isto parecer cõuenjete : em moderado cõto : segundo que ouerem mester as outras freyras pera ajudadoras de sseus officios.” (*Constituições*, p. 301).



permanente dos ofícios divinos<sup>33</sup>, às segundas era exigida a memorização das orações principais<sup>34</sup>.

Tanto as *Constituições* como o *Livro dos Ofícios da Ordem* prevêem o funcionamento de uma escola de noviças cuja mestra, para além de lhes ensinar os conteúdos necessários às várias dimensões da vida conventual, deve reservar um lugar especial à aprendizagem da liturgia, para que esta possa ser executada primorosamente<sup>35</sup>. O desempenho do ofício divino foi, como escrevia atrás, um dos elementos distintivos da espiritualidade dominicana. A extrema preocupação que os directores espirituais das religiosas colocaram na exímia execução das leituras e dos cânticos são denotados na definição de cargos estritamente dedicados ao seu controlo e correcção. Os ofícios de cantora, leitora e correctora da mesa destinavam-se exactamente a planear, a organizar e a manter em bom estado as alfaias e os livros que suportavam essas actividades centrais da vida conventual.

A cantora zelava pela conservação dos livros de coro, guardava-os em armário conveniente, corrigia-os “no canto . letra . pontos . açemtos”<sup>36</sup>. Organizava a tábua dos ofícios, um registo periódico com os nomes das irmãs responsáveis pela direcção dos diversos ofícios litúrgicos, recitação das horas canónicas, eucaristias, procissões, enterramentos ou unção dos doentes. Era ela que distribuía as irmãs pelos dois coros, posicionados frente-a-frente e que respondiam alternadamente um ao outro de acordo

---

<sup>33</sup> “¶ Item as nouças e outras Jirmaãs que ssam despostas pera saber os psalmos E oficio Diujno . studem em elle diligentemête ; afora as freyras cõuerssas : aas quaaes abasta que saybam e apreendam o que deuem dizer por oras. ¶ Todas sejas (sic) ocupadas em alguũ laour : apreendendo ou exercjtando se.” (*Ibidem*, p. 302).

<sup>34</sup> Nos aniversários dos finados a que o convento estava obrigado, as constituições estipulam que “... as Jirmaãs que sabem letras digam hũa Vez ho psalteyro (...) E as que nam ssabem leer . digam qujnhentos pater noster.” (*Ibidem*, p. 295). Quanto aos restantes contextos litúrgicos, “¶ Diram em os dias de ferya por matinas . Vjnte oyto . pater noster . nas festas de noue licooês . quorêta . pater noster : por vespervas . quatorze . em logar da preciosa . tres . por beencam da mesa huũ pater noster . depouys da mesa por gracias tres . ¶ Em os jejuũs . vigiliã . E outras cousas que cõvem a sseu estado : conformar se am com as outras.” (*Ibidem*, p. 301).

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, pp. 301-302. E repare-se no que diz o *Livro dos Ofícios*: “¶ Item a ella [a mestra das noviças] cõuem trabalhar que aia alguũ lugar apartado e cõueniête que seia escola das nouiças; em o quall am de estar e seer emsinadas do cantar e do leer; e am de repetir as liçoões: e qualquer cousa que am de leer ou cantar no cõuento. E tambem neste lugar am de ser emsinadas de regra e constituiçãoes e offiçio diuino; e am de decorar ho offiçio dos finados. E ho de Sancta maria . e hos psalmos das horas do dia e das vespervas.” (*Livro dos Ofícios*, fl. 49 v.º). Já no que se refere à mestra das freiras conversas, apenas lembra a necessidade de lhes expor a *Regra* e as *Constituições*, assim como as ordenações dos prelados e visitantes no que a elas diz respeito, ensinando-as, caso não o saibam, a recitar de cor o Pai-Nosso, a Avé-Maria e o Credo e “... ordenando como seiam emsinadas em alguũa arte em que trabalhem pera ho cõuêto: pois pera isso sam tomadas.” (*Ibidem*, fl. 59 v.º).

<sup>36</sup> *Ibidem*, fl. 60.

com a ordem estabelecida. Controlava o desempenho dos ofícios, incitando as mais preguiçosas, anotando o tom a seguir, fazendo os sinais necessários para o elevar ou baixar, para o acelerar, abrandar ou para fazer pausa. Corrigia erros de desempenho no canto, nas rezas, nas inclinações e prostrações, acusando em capítulo as mais negligentes<sup>37</sup>.

Fora do coro, os momentos destinados à lição tinham lugar no capítulo<sup>38</sup> e no refeitório, não apenas às refeições principais como nas refeições. A leitora responsabilizava-se pelas leituras, de modo que estas fossem perfeitamente entendidas pela comunidade; por isso, devia atender à acentuação e pontuação, assim como ao sentido implícito em cada sentença. Devia colocar a voz em tom adequado, não demasiado alto nem excessivamente baixo, ler lentamente, fazendo as pausas necessárias. Devia, ao mesmo tempo, prestar atenção às rectificações apontadas pela correctora da mesa. Colocada em posição de ser bem ouvida, daria início à leitura assim que o convento estivesse devidamente sentado, para o que a priora lhe faria sinal<sup>39</sup>. Para além de seleccionar as leituras da mesa, a correctora tinha a função de estudar e ajudar as leitoras a solucionar dúvidas de pronúncia. O *Livro dos Ofícios* chega mesmo a sugerir: “¶ E porque as cousas que pertencem a este offiço se possam melhor fazer: deue procurar que aja em cassa alguñas do modo do acentuar e pronũciar a gramatica pertencēs e as correções da briuia: per que has leedoras e ella se possa melhor Reger.”<sup>40</sup>

O *Livro dos Ofícios* é bastante profícuo na sugestão de leituras salutares. As casas dominicanas deviam estar dotadas de um conjunto de livros para o serviço do coro e dos demais ofícios litúrgicos, assim como dos textos destinados às lições. De entre os títulos sugeridos, destacam-se desde logo, os de natureza normativa, a *Regra* e as *Constituições*. De facto, tanto em Aveiro como em Évora encontramos esses livros insertos em volumes que reúnem outros tratados do mesmo género, como a *Exposição da Regra*, a *Fórmula de Profissão* – que cruza o normativo e o litúrgico – e o próprio *Livro dos Ofícios*, que tenho vindo a analisar. Trata-se de códices iluminados, detentores de uma caligrafia bem

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, fls. 60-63 v.º.

<sup>38</sup> *Constituições*, p. 311.

<sup>39</sup> *Livro dos Ofícios*, fls. 85-86.

<sup>40</sup> *Ibidem*, fl. 87.

desenhada, a revelar funcionalidades ditadas pela necessidade de leitura pública<sup>41</sup>. Ainda que não conheçamos os seus testemunhos entre nós, o texto eborense aconselhava igualmente os conventos a guardarem as actualizações legislativas dos superiores da Ordem, documentos fulcrais do ponto de vista regulamentar, para serem conhecidos e acatados pelas comunidades. É de destacar o facto de todos os textos de natureza normativa preverem uma cláusula relativa à obrigatoriedade da sua leitura periódica, aspecto que denota a correlativa razão da sua colocação a escrito<sup>42</sup>. A leitura das *Constituições* deveria acontecer no capítulo<sup>43</sup> “... hũa vez . ou duas . ou mais no ano em linguagem : porque per Jnorancja . nom se faça outra cousa contrayra do que sta scripto.”<sup>44</sup> Aliás, já S.<sup>to</sup> Agostinho chamava a atenção para a leitura semanal da *Regra* de modo que, qual espelho, as irmãs pudessem confrontar o seu comportamento com o que aí era estatuído e, assim, evitar o seu esquecimento<sup>45</sup>.

Nas rubricas relativas a livros destacam-se os de natureza litúrgica. A centralidade que o ofício divino detinha na vida dos conventos do segundo ramo da Ordem justifica esse cuidado. As cercadoras ou zeladoras, assim como a guardador do dormitório, para além de zelarem pelo controlo dos comportamentos, deviam estar atentas aos temporais que pusessem em risco a conservação dos livros<sup>46</sup>. Esta preocupação justificava mesmo que coubesse à vestiária o provimento de “camisas pera os liuros”<sup>47</sup>. Era à cantora que cabia o seu resguardo e selecção, de acordo com a sequência imposta pelo ano litúrgico e a realização de cerimónias ditadas por necessidades *ad hoc*, como a unção das irmãs doentes

---

<sup>41</sup> “[A subprioressa] Ha de cuidar e com ha prioressa trabalhar que aja em casa liuros de booa letera e bem correctos .s. ha Regra e constituiooes. E as letras do meestre da hordem e do prior e prouinçiall. E todo o offiço da ygreia. ¶ E por que por esqueçimento se nam faça negligência; deue ordenar de conselho da prioressa que aas vezes se leam as constituioões e as letras sobredictas: e alguuas Rubricas de offiços que has freiras mais vezes ham meester saber. ¶ E deue tambem trabalhar que aia em casa ho liuro da uida dos sanctos padres. E ho liuro das collações. E asi outros liuros; de cuias liçoos as freiras aproueitem em ha religiom: e solicitar as mançebas prĩcipalmente que em estas liçoos se ocupem: e hordenar que em ho Refetorio se leam.” (*Ibidem*, fl. 46 v.º).

<sup>42</sup> “¶ A quall cousa certo . tâto mays competente e Jnteyramête sse podera guardar : sse por testemunho desta scriptura sseja claro a todas . em que forma deuam viuer . sse for guardado como cousa muỹ cõuenjente que njnguem enhada ou mjngue per ssua propria voõtade . ou mude algo a Jsto que screuemos : porque quem menosprezar as pequenas cousas . pouco e pouco scorregara e cayra.” (*Constituições*, p. 292).

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>45</sup> “¶ Ut autem uos in libello hoc, tanquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid negligitis, semel in septimana uobis legatur. ¶ Et ubi uos inueneritis ea que scripta sunt facientes, agite gratias Domino bonorum omnium largitori.” (*Regra*, p. 367). Cf. *Exposição da Regra*, pp. 407-409.

<sup>46</sup> *Livro dos Officios*, fls. 70 v.º e 73.

<sup>47</sup> *Ibidem*, fl. 101 v.º.

ou os enterramentos. Não apenas a igreja conventual ou o coro, mas também a enfermaria deviam ter alguns livros que pudessem ser lidos pelas ou para as irmãs doentes<sup>48</sup>. O *Livro dos Ofícios* sugeria outras leituras destinadas a doutrinar e a expor conteúdos a partir dos quais a devoção e a meditação pudessem ser estimuladas. À mestra das noviças aconselhava um programa de formação que cruzasse o treino da liturgia com a leitura e o comentário de textos de natureza moral e didáctica, os mesmos que deveriam ocupar as religiosas à lição da mesa. Os títulos aí referidos revelam a predilecção pelos “clássicos” da tradição monástica cristã, mas abre também a possibilidade aos textos de composição recente, que não haviam ainda adquirido a mesma natureza canónica, como creio poder interpretar a referência aos denominados “livros originais”.

O *Livro dos Ofícios* sugere às dominicanas um conjunto de títulos que revelam a persistência de modelos recorrentes em boa parte das bibliotecas monásticas, espelhados nas vidas e ditos dos padres dos desertos sírio e egípcio, representados pelas *Vitae Patrum*, do Pseudo-Jerónimo e as *Colações dos Santos Padres*, de João Cassiano<sup>49</sup>. As religiosas encontrariam aí hagiografias de homens e mulheres<sup>50</sup> associados às mais antigas formas de vida religiosa, que deviam complementar com a leitura das *Paixões e Lendas dos Santos*<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, fls. 88-91.

<sup>49</sup> Sobre a fortuna destas leituras em ambiente monástico, veja-se Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 213-222 e 272-275, assim como os textos que José Mattoso integra na segunda parte de *José Mattoso – Obras Completas*, vol. 9, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, pp. 193-301, sobre a “Cultura monástica”. Veja-se igualmente o estudo de Ana Maria Machado, *A Representação do Pecado na Hagiografia Medieval: Heranças de uma Espiritualidade Eremitica*, Dissertação de doutoramento policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, pp. 119-232.

<sup>50</sup> Sobre a representação do elemento feminino nestes textos, veja-se Ana Maria Machado, “Memory, Identity, and Women’s Representation in the portuguese translation of *Vitae Patrum: Winning a Name*”, in *Reading Memory and Identity in the Texts of Medieval European Holy Women*, ed. Margaret Cotter-Lynch e Bradley Herzog, Palgrave Macmillan, Nova Iorque, 2012, pp. 135-164.

<sup>51</sup> É provável que o tradutor do *Livro dos Ofícios* estivesse a referir-se aos *Feitos e Paixões dos Santos Mártires*, cuja presença em Portugal depende, tanto quanto a investigação permitiu até hoje conhecer, da obra de Bernardo de Brihuega. Cf. Isabel Vilares Cepeda, *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa: Subsídios*, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, Lisboa, 1995, pp. 51-53. Sobre esta obra, veja-se ainda Aires A. Nascimento, “Legenda dos Feitos e Paixões dos Santos Mártires”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.ª ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 384-386. Mário Martins, no seu estudo sobre a tradução portuguesa do *Liber de instructione officialium ordinis fratrum praedicatorum*, existente na Biblioteca Pública de Évora e destinado ao ramo masculino da Ordem dos Pregadores, encontra, no passo relativo ao mestre dos noviços, a referência a duas tradições textuais distintas, nos seguintes termos: “Item as vidas dos santos padres e as collações deses mesmos e os dictos e paixões delles. Item o livro que se chama flos sanctorum e lendas dos santos”. Ainda que o testemunho das dominicanas de Évora não refira nenhum *Flos Sanctorum*, não é de excluir a possibilidade de a referência às *Paixões e lendas dos santos* se reportar a uma obra do mesmo género. Cf. Mário Martins, “Uma versão

Os autores dos séculos XI-XII, nomeadamente aqueles associados à mística especulativa, ocupam nesta lista um lugar de destaque: Hugo de S. Victor, *Da Ciência*<sup>52</sup>; S. Bernardo, *Dos Graus da Soberba e Amando Deus*<sup>53</sup> ou Hugo de Fouillo, *De Claustro Animae*<sup>54</sup>. Estes textos de espiritualidade monástica reflexiva produzidos em contexto de reforma apareciam ao lado de outros importantes livros destinados a inflamar a alma no amor divino – como as *Confissões*, de S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>55</sup>; as *Meditações e Orações*, de S.<sup>to</sup> Anselmo<sup>56</sup>; e as *Meditações*, do Pseudo-Bernardo<sup>57</sup> – assim como tratados de natureza didáctica, como um *Livro dos Pecados e Virtudes*<sup>58</sup>. As *Sagradas Escrituras*, com destaque para o *Livro das Lamentações* – como creio poder interpretar a referência aos *Tronos de Jeremias* – para ser lido no tempo da Quaresma, e os textos parenéticos, sermões dos santos e da Paixão<sup>59</sup>, completam o quadro de leituras aconselhadas pelo autor do *Livro dos Ofícios*<sup>60</sup>.

---

medieval de Humberto de Romans, O.P.”, pp. 514-515. Compare-se igualmente as adaptações portuguesas àquela que Johannes Meyer fez (Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles...*, p. 172).

<sup>52</sup> Tratar-se-ia do *De Scientia Christi*. Sobre este livro, veja-se Paul Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2009, p. 192, n. 4.

<sup>53</sup> *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* e *De Diligendo Deo*. Sobre a obra mística de S. Bernardo, veja-se Étienne Gilson, *La Théologie Mystique de Saint Bernard*, 4.<sup>a</sup> ed., J. Vrin, Paris, 1980 e Jean Leclercq, *Bernard de Clairvaux*, Declée, Paris, 1989.

<sup>54</sup> Obra que por razão da homonímia e da pertença dos dois tratadistas à mesma ordem foi frequentemente atribuída a Hugo de S. Victor. Cf. a recensão crítica de Walter Simons, “Gobry (Ivan). Le *De Claustro Animae* d’Hugues de Fouillo. Amiens, Bibliothèque Municipale and Association Eklitra, 1995”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, vol. 78, n.º 3-4, 2000, pp. 1037-1039.

<sup>55</sup> Sobre o autor e os seus textos em Portugal na Idade Média, veja-se Mário Martins, “S.<sup>to</sup> Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XI, vol. 1, fasc. 2, 1955, pp. 166-176.

<sup>56</sup> Sobre este livro, veja-se Benedicta Ward (introd. e trad.), *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, Penguin, Londres, 1973.

<sup>57</sup> Sobre esta obra em Portugal, veja-se Mário Martins, “A Biblioteca de Alcobaça e o seu fundo de livros espirituais”, *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 266-272. O livro a que se refere Mário Martins é o cód. Alc. 211.

<sup>58</sup> Sobre este género de literatura, veja-se o estudo de Richard Newhauser, *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 68, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Brepols, Turnhout, 1993.

<sup>59</sup> Para uma panorâmica global do género e das suas modalidades, veja-se Beverly Mayne Kienzle, *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 81-83, *The Sermon*, dir. Beverly Mayne Kienzle, Brepols, Turnhout, 2000.

<sup>60</sup> “¶ Item deue a mestra emsinar as nouiças que nõ leam liuros nem estorias seculares mas antes se ocupem em liçoos diuinaes e escolham antes as proueitosas e chaãs que as sotis e escuras. E espeçialmête aquellas que sam autas pera emformar os corações como ho liuro de hugo da sçiençia. E o liuro de claustro anime . as meditaçoões de sam bernardo; Meditaçoões e oraçoões de samcto anselmo. O liuro das confissaões [sic] de sancto augustinho. As collaçooes e Vidas dos sanctos padres: As paixooes e lendas dos sanctos. Bernardo dos graaos da soberba e de amando deos. O liuro dos peccados e virtudes e semelhantes. ¶ E trabalhem ante por leer pouco e dallo aa memoria: que leer muyto e reteer nada. ¶ Item seiam mais trigosas pera ouujr que pera emsinar. ¶ E nõca se dem tanto a leer ou a qualquer outro offiçio: que as cousas da religiam e virtudes seiam esqueçidas. ¶ Item am de ser amsinadas que ho tẽpo que lhe vagar despendam em boas meditaçoões . assi quando Reçam particularmête como quando estam em hos leitos sem dormir. E assi em todos hos tempos que

Das múltiplas referências à leitura facilmente se depreende que às dominicanas eram exigidas as competências literárias capazes de satisfazer os requisitos normativos. Para além de ler, as religiosas deviam igualmente ser capazes de escrever. O extremo cuidado que a observância colocou na manutenção da clausura explica a insistência em proibir às religiosas a recepção ou emissão de correspondência sem a devida autorização<sup>61</sup>. As *Constituições* reservavam aliás duras penas àquelas que quebrassem esta disposição canónica<sup>62</sup>. Ainda que o exemplo decorra de uma proibição, ele revela práticas que se pretendem controlar.

O *Livro dos Ofícios* é particularmente generoso na predisposição de obrigações que exigem o domínio da expressão escrita. O uso do registo escrito era sugerido à priora para distribuir tarefas pelas oficiais que nomeasse<sup>63</sup>. À subpriora, para informar o provincial ou o geral acerca do estado da casa, quando achasse necessário<sup>64</sup>. À cantora, para registar as missas encomendadas ao convento, informar os restantes mosteiros das freiras falecidas e lhes solicitar os devidos sufrágios, assim como para organizar a tábua semanal dos ofícios<sup>65</sup>. À sacristã, para fazer o inventário das alfaias litúrgicas<sup>66</sup>. No caso de haver uma depositária responsável por gerir o cofre do mosteiro, é-lhe igualmente exigida a elaboração de um registo de entrada e saída de quaisquer valores, o mesmo devendo fazer a procuradeira e a celeireira<sup>67</sup>. Do ponto de vista da salvação das almas, este documento paranormativo aconselha a mestra das noviças que ensine as candidatas à vida religiosa a registarem os

---

forê desocupadas.” (*Livro dos Ofícios*, fls. 57-57 v.º). Sobre a corrector da mesa: “¶ Deue trabalhar que hos liuros de casa sejam bẽ correctos: e apontados e versificados. ¶ Itẽ a ella pertença de comselho da prelada quando as freiras estam mais juntas; fazer leer mujtas vezes no anno as hordenaçoos do geeral e prouençial. E as constituicoes: e alguũas rubricas mais proueitosas e necessarias segundo ho juizo da cantor. ¶ Item em ha colaçam e çea deue prouer que se leam alguus liuros de booa edificaçam e mais vezes historias que se podem reteer: assi como vitas patrum. E ho liuro das collaçoes e semelhantes; E aho iantar posto que ha briuia mais frequẽtadamẽte se aja de leer: nom he inconueniente que algus outros liuros proueitosos aas vezes se leam assy como boos originaaes e liuros semelhãtes. ¶ Porem em as vigalias e festas e dias priuiligiados assi como as Rogaçoos e semelhantes pode sse leer as paixões ou homelias ou sermoões dos sanctos proueitosos: e em dia dendoenças os thronos de Jeremias ou sermoões deuotos da paixam.” (*Ibidem*, fls. 86-86 v.º).

<sup>61</sup> *Constituições*, p. 298.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>63</sup> *Livro dos Ofícios*, fls. 42 v.º-43.

<sup>64</sup> *Ibidem*, fl. 45 v.º.

<sup>65</sup> *Ibidem*, fls. 60 v.º-61 v.º.

<sup>66</sup> *Ibidem*, fl. 68.

<sup>67</sup> *Ibidem*, respectivamente, fls. 74 v.º-75, 79 e 95.

seus pecados no processo de preparação da confissão<sup>68</sup>. Escrever poderia ainda ser o modo como as religiosas ocupariam os seus tempos livres. Este seria o conselho dado pela mestra às suas noviças: “E assi ho tempo quando tẽ licença pera fallar nom deuẽ estar oçiosas: mas leam ho escreuam ou Rezem: ou pēsem em coussas proueitossas.”<sup>69</sup> O *Livro dos Ofícios* previa mesmo, de entre os labores a que as religiosas se podiam dedicar, a possibilidade de haver escritãs. Dirigindo-se à presidente da casa do lavor, avisa-a:

¶ E nom consintira que algũa trabalhe fora daquella casa [do lavor] tirando se for escripuam: porque pera as taaes se soe de dar huũa casinha descriptorio com papel e purgaminhos e penas e tintas e tisoiras e caniuetes e grasa e poeira e regoa e compasso e chumbo: e assi outras cousas necessareas segundo ha hordenaçam da prellada.<sup>70</sup>

Os historiadores do movimento observante têm vindo a sublinhar o papel central que a textualidade desempenhou nos processos de disseminação do ideário renovador e da correlata mobilização do fervor indispensável à prossecução da reforma. A textualidade a que me refiro implica não apenas a comunicação oral dos princípios ordenadores do comportamento esperado como também o uso da expressão escrita enquanto canal privilegiado de transmissão das mensagens. Os processos tardo-medievais de expansão e vernacularização da literacia a que me referi atrás, dos quais participam leigos e religiosos, homens e mulheres, devem ser relacionados com a busca incessante de conteúdos que alimentem a vida espiritual<sup>71</sup>. A evidência empírica sugere um renovado reconhecimento do papel das letras no âmbito do sistema religioso. A prossecução da vida cristã deve assentar sobre um aturado conhecimento das realidades sagradas, para o qual concorrem a

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, fl. 55 v.º. É curioso notar como a infanta D. Joana cumpria esta disposição, cf. *Crónica*, p. 138: “¶ Custumou esta Senhora trazer sēpre cōssygo hũu saquinho ou bolsynha feyta e coseyta de laã preta . E ã ella traziia huũ stylo de chunbo . e hũu pequeno de papel . no qual Cada ora que fazia . diziia ou ouvia cousa algũa por leve que fosse que lhe parecesse e Remordesse a cōsciencia ser Culpa . logo ã aquele papel cõ ho stillo do chunbo ho scrivia . e aa noyte ã seu Recolhimento tomãdo conta a ssey meesma de todo ho dia de quãto fezera e dissera scrivya o e punha o ã outro papel cõ tynta . ã lenbrãca . E ante de sua pura Conffyssa ajũtava e ordenava tudo.”

<sup>69</sup> *Livro dos Ofícios*, fl. 54 v.º.

<sup>70</sup> *Ibidem*, fl. 72 v.º.

<sup>71</sup> Referindo-se à intensa actividade de recepção de textos traduzidos em português em finais da Idade Média, Aires A. Nascimento traduz esta asserção nos seguintes termos: “Tanto a renovação dos ambientes monásticos como a influência da «devoção moderna» nos meios profanos tendem a buscar na leitura motivos e apoios de meditação e padrões de comportamento.” (Aires A. Nascimento, “Literatura Religiosa. I. Época medieval”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. J-P, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, p. 123).

instrução e o estudo, cujas modalidades de acesso dependem naturalmente das competências reveladas pelos distintos representantes da família cristã. Atrever-me-ia a usar aqui a expressão cunhada por Jean Leclercq ao referir-se à actividade teológica desenvolvida pelos monges dos séculos centrais da Idade Média. Com as devidas diferenças, de contexto e de conteúdo, o título que este autor atribuiu ao seu livro – *o amor às letras e o desejo de Deus*<sup>72</sup> – permite ilustrar essa conexão do cristão com as realidades invisíveis mediada pelo texto.

No âmbito dos seus estudos acerca das comunidades observantes coletinas, Bert Roest descobre um certo paradoxo entre o discurso normativo, produzido pelos guias espirituais das religiosas, estruturado em torno da clausura, da disciplina e da obediência, avesso a qualquer espécie de autonomia espiritual ou estudo das matérias religiosas e a resiliência intelectual demonstrada por um número significativo de comunidades femininas ao longo do século XV e inícios do século XVI. A presença de mulheres provenientes de elevados estratos sociais e educadas em ambientes humanistas nos conventos da Ordem de S.<sup>ta</sup> Clara permite entender a íntima relação que mantêm com a expressão escrita. Aquele historiador holandês mostrou de que modo as comunidades coletinas criaram entre si uma rede de contactos epistolares e participaram activamente na produção de textos comemorativos (autobiografias, hagiografias e historiografia) destinados a evidenciar conteúdos que denotam uma espiritualidade partilhada<sup>73</sup>. Por outro lado, o mesmo investigador sublinha a intensa actividade artística e literária destas comunidades, detentoras de livrarias e *scriptoria* que satisfaziam não apenas as suas necessidades como as dos próprios conventos dos frades menores, para além da procura dos benfeitores leigos. O autor assinala ainda a actividade homilética que algumas abadessas desenvolveram nas suas casas, destacando o caso de Caterina Vigri, do Convento do Corpus Domini, em

---

<sup>72</sup> Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, 4.<sup>a</sup> ed., Éditions du Cerf, Paris, 2008.

<sup>73</sup> Bert Roest, "A textual community in the Making: Colettine Authorship in the Fifteenth Century", in *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe, 1200-1550*, ed. Anneke B. Mulder-Bakker, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 163-180.



Bolonha, para quem o conhecimento do Divino e o cultivo meticuloso da memória através da leitura e da reflexão formam parte integrante do projecto salvífico<sup>74</sup>.

Entre as religiosas dos territórios de língua alemã, nomeadamente entre as dominicanas, pela significativa expansão que aí conheceram, verifica-se a mesma tendência. Na reforma desses conventos, desenvolvem-se escolas destinadas à formação das noviças, dotadas de um programa que não ignora a aprendizagem da língua latina. Procedem, pelos mais variados meios, à aquisição de espécies bibliográficas que resultam em livrarias surpreendentemente volumosas, e que mereceram da parte de Anne Winston-Allen o atributo de verdadeira “explosão literária”<sup>75</sup>. O fenómeno foi alimentado por uma intensa circulação livreira que uniu as casas das dominicanas observantes entre si e a outros claustros do mesmo movimento, independentemente da Ordem a que pertenciam. A actividade literária das freiras germânicas passou não apenas pela aquisição como ainda pela transcrição, iluminação, refundição, tradução e composição de exemplares destinados a consumo interno e não só. O teor das obras que moldam estas autênticas “instituições literárias” foi ditado tanto por necessidades litúrgicas como pela lição da mesa – em textos devocionais, tratados de natureza ascética, sermonários e crónicas, predominantemente em vernáculo – num fenómeno que é encorajado pelos próprios directores espirituais das religiosas que, à semelhança daquilo que se verificava nos seus claustros, reconheciam nas letras um instrumento de elevação espiritual capaz de induzir a acção e alcançar a bem-aventurança<sup>76</sup>.

Ainda que estas problemáticas não estejam suficientemente desenvolvidas entre nós, o estudo da função dos livros no seio das correntes observantes foi exemplarmente tratado por José Adriano de Freitas Carvalho. Em *Nobres Letras... Ferosos Volumes...*<sup>77</sup>, o

---

<sup>74</sup> Idem, “*Ignorantia est mater omnium malorum: The validation of Knowledge and the Office of Preaching in Late Medieval Female Franciscan Communities*”, in *Saints, Scholars, and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 65-83.

<sup>75</sup> Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles...*, p. 171. A autora assevera que mais de oitenta por cento dos manuscritos que integravam as livrarias conventuais observantes foram produzidos ou adquiridos no período após a reforma. E ainda que apenas dez por cento dos cenóbios da região pertencessem ao movimento observante, cerca de noventa por cento dos manuscritos pertencentes à totalidade dos claustros alemães são provenientes daquele pequeno número de casas reformadas.

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*, pp. 169-204.

<sup>77</sup> José Adriano de Freitas Carvalho, *Nobres Letras... Ferosos Volumes... Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Porto, 1995.

autor analisa o conteúdo dos inventários de algumas livrarias de oratórios e conventos franciscanos do Norte de Portugal na segunda metade do século XV, situando-os no contexto ibérico da reforma. Adriano Freitas de Carvalho sustenta que, desde S. Francisco, e ao contrário daquilo que muitas vezes se tem afirmado, os franciscanos mantiveram uma relação com a matéria escrita justificada na necessidade de suportar uma espiritualidade afectiva e contemplativa. Mas sugere um inédito empenho das observâncias em actividades intelectuais, que ganham um novo impulso “na eterna alternativa ermo/cidade..., contemplação/pregação...”<sup>78</sup>. Também Cristina Sobral analisou o ambiente livresco em que se moveram os cónegos de S. João Evangelista no século XV, notando a coexistência das leituras monásticas tradicionais com a aproximação aos novos textos, no âmbito da *devotio moderna*, num quadro de espiritualidade que privilegiava uma abordagem menos intelectual e mais afectiva<sup>79</sup>. O mesmo se depreende do estudo empreendido por João Luís Inglês Fontes sobre o papel desempenhado por Frei João Álvares na reforma do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa que, a partir da Flandes, enviava conteúdos textuais para nutrir a meditação dos monges, também eles associados ao novo ambiente devocional que contagiava a Europa<sup>80</sup>.

O que sabemos acerca das religiosas? Que relações mantiveram as freiras portuguesas com a cultura letrada, em particular aquelas que aderiram ou foram enquadradas no movimento da observância? Este é o objectivo das páginas que se seguem. Procurarei perceber em que ambiente se movem as dominicanas de Aveiro no que se refere à sua relação com os textos. Para isso, apresentarei os indícios de uma cultura letrada, demonstrando a sua função no quadro do movimento reformador. A valorização dos conhecimentos textuais, a necessidade e a obrigatoriedade dos textos, os seus usos e

---

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*, pp. 81-82.

<sup>79</sup> Cristina Sobral, “Os Lóios e os livros no séc. XV”, *Românica*, n.º 12, *Fragmento*, 2003, pp. 167-187.

<sup>80</sup> João Luís Inglês Fontes, “Frei João Álvares e a tentativa de reforma do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 10, 1998, pp. 217-302. Vejam-se também os textos de Saúl António Gomes sobre livros e espiritualidade, “Três bibliotecas particulares na Coimbra de Trezentos. Em torno das elites e das culturas urbanas medievais”, *Revista de História das Ideias*, vol. 24, 2003, pp. 9-49, Idem, “Livros medievais portugueses. Novos elementos para o seu estudo”, *Biblos*, Nova Série, vol. III, 2005, pp. 69-84, e Idem, “Leituras e espiritualidade nas Ordens Militares no Portugal Medieval”, in *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, coord. Isabel Cristina F. Fernandes, vol. I, Câmara Municipal de Palmela, Palmela, 2012, pp. 265-278.

tipologias constituem as linhas que permitem compreender funcionalidades à luz de uma espiritualidade renovada. Focada na liturgia, no conhecimento dos textos ordenadores, na meditação sobre os ensinamentos dos santos, assim como na própria memória da comunidade, que adquire, também ela, uma dimensão exemplar destinada a estimular o comportamento com vista à edificação do sagrado, de acordo com um espírito novo que se projecta num passado que importa restaurar.

Atentemos no discurso produzido no interior da comunidade:

¶ A ho outro dia vierõ todos dizer myssa da cruz . cantada . ¶ E acabada veo ho dito padre [frei João e Guimarães] teer capitulo . E ordenou e ffez Regedor principal a madre brityz leytoa pera cõ sua discipcã ordenar e poer ē virtuoso Começo aquelas Cousas que mais Relevavã a onestidade e guarda . ¶ Item a madre gracia alvarez . procuradeyra . e alynpar pã . mãdar amassar e cozer . o que por sua virtude fazia per sua mão . poucas vezes ajudada per outrē . ¶ Itē Ines alvarez criada da Senhora dona micya . Sancristãa . orteloa . Carrego do linho . ¶ Itē Isabel pirys ēfermeyra . e tecedeyra . ¶ Itē Catheryna datayde e sua Irmãa maria datayde escrever e ēsynar . ¶ Itē . caterina Rodriguez . vestiayra . ¶ Itē britiz velha Refeytoreyra . e que Rezasse cõ gracia alvarez . e a ēssynasse a leer . e ella e Isabel luys anbas aprēdessē o cãto e officio divino . ē que se bem occuparõ e ē breve souberõ ¶ E naquele anno aquellas poucas que erã cantavã myssas Cada sexta feyra . E outros dias . ¶ E porque nã tiinhã lyvros . cãtavã per hũu Caderno aos domingos . e outros dias os Kyrios . Gloria . credo . Sanctus . e agnus . E o mais rrezavã . ¶ E assy faziã nas vesperas . Rezavã todo . Cantavã . psalmos de qualquer tõo que queriã . cõ muita devacã e fervor . liiã aa mesa Cantando . que o padre lhe ēssynava . ¶ Cada dia elle ouvia as lycões e officio . ou hũu padre velho que chamavã mestre estevã . quãdo elle nã podia . ¶ Viinha ameude fazer capitulo e dava dicriprinas tēdo as Irmãas as costas cobertas . ¶ Erã seus capitulos de muita doctrina e de grãde esforco spirituall . Reprēdia muito os descuidos e priguicãs no servico de deus . e os deleixamētos que ainda nã erã . mas Receava afracarē . e sēpre cõtra yssso dizia pallavras de grãde amoestacã . ¶ E dizia que nã fizessemos cõfraria de doe me doe me . nē nos dessemos a delicacias . que muito soportavã as pessoas ē cada hũu estado pollo mũdo . muito mais as servas de deus por elle E sua salvacã . deviã trabalhar . ¶ Viinha muitas vezes dētro assy a Rezar cõ as Irmãas no coro cõ seu cõpanheyro . Como a veer

que faziã . E como se Regia a Casa . e cada hũa ã seu officio . nõ por descõfiar . mas ã todo queria veer o que era necessario ãmẽdar . ¶ Muita cõssolacã Recebiã a madre e Irmãas cõ suas visitacões e doutrinas . E erã cõfortadas cõ suas palavras e obras ã todo o que podia . ¶ Preegava ameude na nossa Igreja . e mãdava pregar outros . E o padre bacharel frey p<sup>o</sup> diaz devora cõ muito boa võtade e devacã o cõpria . e ãssynou a Illuminar . ¶ A coreesma seguinte pregou aas sextas feyras . E ã hũa tomou por tema ¶ Lapidẽ quẽ Reprobaverũt . porque no fũdamẽto os clerigos contrariarã E era posto ã titulo . e sobre todo nome . E as outras todas de muita devacã . ¶ Os officios todos das endoẽcas Rezados . lamẽtacões e licões Cantadas . ¶ Nas myssas payxões cãtadas . todo all Rezado . ¶ Depois que souberõ apontar . ã papees escreviã missas . E cõ muito fervor faziã o que nõ sabiã nẽ podiã . ¶ Assy viverã todo hũu ãno ã obediẽcia da madre britiz leytoa e erã ã todo muỹ sojeytas nõ fazẽdo nẽ dizẽdo cousa sã sua ordenãca.<sup>81</sup>

A autora da *Crónica da Fundação* situa esta passagem no ano que se seguiu à cerimónia de clausura, ocorrida no primeiro dia de 1465. O texto assume uma dimensão focal, na medida em que anuncia elementos estruturantes do quotidiano da jovem comunidade. Sob a cortina do estilo narrativo espreitam caracteres definidores, elementos da vida religiosa com os quais o grupo se identifica e que a sua intérprete faz assentar sobre um conjunto de suportes que impõem aquisições, treino de competências e que implicam determinados níveis de literacia.

A partir do dia do encerramento do mosteiro, aliás como já antes sucedera, mas agora com uma insistência maior, vêm os dominicanos do vizinho Convento de Nossa Senhora da Misericórdia, liderados por Fr. João de Guimarães, assistir aos momentos-chave da vida conventual. Circunstâncias que pautam o seu quotidiano e o estruturam naquilo que constitui a razão de ser da comunidade que se forma e se prepara para viver plenamente o projecto a que fora chamada. Os religiosos ocupam-se na orientação das dominicanas, dando particular relevo à celebração dos ritos. Sacramentos, homilias, liturgia das horas, capítulos e refeições constituem os eixos em torno dos quais as religiosas se devem empenhar. É sobre eles que a normativa impõe avisos especiais. Assim se compreende que

---

<sup>81</sup> *Crónica*, pp. 39-41.

aqueles a quem cabe a *cura monialium* se mostrem particularmente preocupados com o desempenho exemplar dos ofícios dirigidos ao Alto.

Os tutores do cenóbio recém-criado estão sobretudo atentos às necessidades espirituais, mas também às suas dimensões materiais. É necessário, desde logo, alocar responsabilidades às poucas religiosas que, ao tempo, constituem o convento. Porque ainda não professara – não havendo, por isso, lugar à eleição da priora – o prior dos dominicanos de Aveiro nomeava Beatriz Leitoa, pedra angular e guia espiritual daquele pequeno grupo de mulheres, como sua regedora. Mas distribuía as restantes tarefas pelas irmãs. Era necessária uma procuradeira que desse conta das receitas e despesas da casa e que se ocupasse do celeiro onde, para além do pão, guardava os restantes víveres. Era preciso uma irmã que se responsabilizasse pela horta conventual, pela confecção das refeições e pela aquisição do linho que alimentaria os labores que ocupavam as religiosas. Os hábitos, as roupas de cama e higiene, assim como os tecidos de uso litúrgico determinavam compras e cuidados permanentes com a sua confecção, concerto e limpeza, tarefas que exigiam uma freira responsável pela vestiaria. Era igualmente necessário que alguma se comprometesse em tecer os panos e em cuidar das irmãs enfermas, assim como era indispensável colocar uma religiosa à guarda e manutenção das alfaias que serviam os ofícios de louvor a Deus.

A autora do texto transcrito sublinha o cuidado com que os dominicanos tutelaram o desempenho das cerimónias litúrgicas, dos ritos cantados e rezados, daqueles que conheciam de memória, assim como dos que exigiam suportes escritos e a respectiva leitura. Os padres dominicanos vinham amiúde pregar os seus sermões, em capítulo reunido e nas demais celebrações, esforçando as religiosas no conhecimento da doutrina, ensinando-as e anotando as falhas que exigissem alguma correcção.

O cumprimento destas obrigações implicava níveis de literacia adequados, o que levou Fr. João de Guimarães a atribuir a algumas religiosas ofícios que dependiam de competências literárias e até artísticas: escrever, iluminar e ensinar. Mas também ler. A liturgia obrigava à composição de cadernos e livros que guardassem as palavras e as notas com que os cânticos deveriam ser entoados. Esses textos deviam inclusivamente ser acompanhados de imagens decorativas e figurativas que lembrassem o conteúdo expresso

nos caracteres e que imprimissem também àqueles objectos a própria nobreza das funções a que se destinavam. Era necessário que o mosteiro fosse dotado de livros de coro (saltérios, antifonários, missais, breviários...), assim como de outros textos que sustentassem os momentos destinados às lições, nos capítulos – conventual e das noviças – e nas refeições.

A literacia das religiosas de Aveiro deve ser compreendida enquanto lugar onde se cruzam a oralidade e a textualidade<sup>82</sup>, categorias que nos ajudam a compreender melhor os quadros de expressão cultural em que as dominicanas se situam. A passagem citada, assim como os exemplos que mobilizarei ao longo deste trabalho, permitem entrever uma relação de profunda intimidade com o texto escrito, ao mesmo tempo que nos deixam vislumbrar traços de uma memória particularmente viva de contextos devocionais e litúrgicos que a intérprete da comunidade monástica traduz com admirável rigor. O que está em jogo é, de facto, uma cultura oral que mantém com o texto uma dependência compreensível à luz de uma memória de longo alcance, extremamente bem treinada, que se suporta numa capacidade de retenção bastante superior àquela de que são dotadas as sociedades contemporâneas, que mantêm com o texto escrito uma relação muitíssimo mais vulgar. A textualidade expressa pela cronista de Aveiro deverá ser lida em função do forte vínculo que mantém com uma oralidade que, pela sua natureza repetitiva, assume uma enorme capacidade de memorização, a qual o leitor contemporâneo acaba por ver vertida na memória escrita da comunidade. A título de exemplo, observem-se as múltiplas citações que a cronista vai inserindo no seu longo texto<sup>83</sup>. Percebemos tratarem-se, em boa medida, de citações bíblicas, algumas delas em Latim, que estariam decerto inscritas na própria liturgia das horas. A questão é a de saber até que ponto elas decorrem de pura memória, da colaboração das religiosas ou de confirmação textual, embora não seja igualmente de excluir a própria participação dos frades de Santa Maria da Misericórdia de Aveiro, a quem

---

<sup>82</sup> Na linha da teoria de Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 7-9. Do mesmo autor, veja-se igualmente “Orality, Literacy, and the Sense of the Past”, *Listening for the Text. On the Uses of The Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990, pp. 1-15.

<sup>83</sup> Cf. o que direi adiante, nas pp. 205-208.

o texto terá chegado para avaliarem da sua correcção doutrinária<sup>84</sup>. Muito provavelmente teremos de contar com todas estas hipóteses a funcionar em conjunto.

Independentemente dos processos de trabalho levados a cabo pela cronista de Aveiro, interessa compreender o ambiente em que se insere a sua comunidade do ponto de vista da relação que mantém com a cultura letrada. É principalmente através da sua pena que poderemos avaliar os traços definidores desse ambiente, colhendo no seu texto indícios que nos permitam situar as dominicanas num “sistema literário” particular.

Na verdade, a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro* é particularmente rica de referências a contextos literários. À medida que progredimos na sua leitura vamos descobrindo uma sucessão de testemunhos que implicam a inserção das protagonistas em ambientes eruditos, reveladores da valorização de competências literárias e um conjunto muito significativo de alusões ao uso de suportes textuais. Nas entrelinhas do texto vislumbram-se frequentemente episódios e contextos que denotam a aproximação daquelas mulheres a círculos de cultura letrada, formados por homens de religião dotados, segundo a cronista, de idoneidade, sabedoria e santidade, que estabelecem pontes entre as candidatas à vida religiosa. Convém lembrar aqui o que escrevi no início da segunda parte<sup>85</sup>, a propósito da função mediadora dos dominicanos de Aveiro, verdadeiros eixos de união entre um conjunto de mulheres que a partir de diferentes contextos espaciais e etários, mas não sociais, buscam o mesmo modo de vida. Por um lado, as viúvas Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, e por outro, a infanta D. Joana e a sua prima D. Leonor de Meneses, que mantêm uma relação estreita com frades reconhecidos por um conjunto de qualidades que poderei sintetizar na expressão de autênticas *autoridades*, capazes de aglutinar um saber que é simultaneamente religioso e, muito provavelmente por isso mesmo, letrado. Bastará, para isso, convocar os nomes de Fr. Antão de Santa Maria e de Fr. João de Guimarães, cujas identidades integram a lista dos letrados dominicanos, elaborada por António do Rosário<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles...*, pp. 176 e 190-191 refere-se ao escrutínio de que eram alvo as religiosas por parte dos seus directores espirituais, que participavam não apenas na escolha de leituras como nas próprias operações de transcrição, leitura e revisão dos seus textos.

<sup>85</sup> Cf. pp. 46 e ss.

<sup>86</sup> António do Rosário, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, Sep. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 7, 1979, pp. 557 e 575 identifica Fr. Antão de Santa Maria de Neiva como um letrado que não fez estudos universitários mas claustrais e que foi provincial entre os anos 1437-1456 e 1460-1465 e Fr. João de Guimarães ou de Braga, que fora prior de S. Domingos de Guimarães e de Aveiro, foi

Essa relação de proximidade pode ser exemplificada a propósito da doença da Infanta, que a impede de professar, dada a sua fraca compleição física para suportar os rigores da observância. Conta a cronista:

... a discreta e obediēte Senhora tomãdo seu Consselho . e fallãdo per muitos dias cõ pessoas e padres leterados prudentes e de grãde virtude cõselho e sciēcia ē todo per graca do Senhor deus alumiados . principalmente cõ ho muỹ santo padre frey antõ de sancta Maria provincial desta ordem ē todos moesteyros do Regno de Castella e de portugall . que por excelēcia de grande vida e aprovadas virtudes e sciēcia . E do qual per pessoas dignas de ffe se afirmava o dito padre velho e muỹ antiigo des sua menynyce ser de sancta vida e pureza . E por elle fazer deus algũus millagres . E hos Reys dos ditos Regnos o tiinhã em grande veneracã por seu spicial e assynado cõffessor . Cujo vulto e cõverssacõ pareciia mays angelyca . que humana . ¶ A este muỹ santo padre . mãdou a prudente Senhora chamar . e cõ elle per muitos dias fallãdo e praticando seus secretos negocios . E hiindo e viindo como abelha sages e avisada acerca do que avia de fazer E cõ el rrey seu padre determinou por muitos e grãdes Respeytos e Causas que aqui sã scusados e seriã prolyxos de screver e dizer.<sup>87</sup>

Sobre Mécia Pereira, a cronista assinala os seus círculos de inserção, notando como na doença que a haveria de vitimar “¶ Era visitada de Senhores grandes do Regno pessoalmēte . e delles per suas Cartas e mesejeiros...”, entre os quais se contava o referido Fr. Antão de Santa Maria, “hũu padre muito virtuoso . del rrey e todos estimado e santo... per mãdado do mestre da ordē . Veo vee la cõ o qual ella muita cõsollacã spirituall Recebeo.”<sup>88</sup> Já antes, devido à morte prematura do marido, que a deixara em grande desgosto, aparece rodeada dos dominicanos de Aveiro, entre os quais se destaca o seu confessor, Fr. Vasco de Guimarães, “hũu padre anciaão e muỹ virtuoso”, o qual “alumiado per ho spiritu santo disse lhe pallavras de muita doctrina e cõselho.”<sup>89</sup> Também D. Beatriz tinha pedido o apoio dos dominicanos de Aveiro após a morte do marido e dos dois filhos, numa altura em que se sentia pressionada a voltar a casar, “...ỹspirada per graça divinal

---

igualmente vigário da Observância e, em 1513, viria a ser o primeiro Provincial dos conventos dominicanos reunidos sob o mesmo ramo observante. Participou do processo de fundação do Convento feminino de Santa Ana de Leiria, para onde foram algumas religiosas de Aveiro.

<sup>87</sup> *Crónica*, pp. 125-126.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 18.



mandou pedir a hũ padre muito nomeado ã sciencia e louvor grãde de virtudes”<sup>90</sup> que a ajudasse a determinar o que devia fazer, uma vez que sentia um forte desejo de se recolher com honesta companhia para se dedicar totalmente a Deus. Tratava-se do também referido Fr. João de Guimarães, prior do Convento de N.ª S.ª da Misericórdia que, a partir dali constituiria um alicerce fundamental no projecto de vida comunitária no qual Beatriz se viria a empenhar.

A procedência das protagonistas desta história, oriundas de círculos cortesãos, régio e nobiliárquico, não podia deixar de as aproximar de meios eruditos. Beatriz Leitoa é desde logo associada àquele que fora o seu marido e pai das suas filhas – Catarina e Maria de Ataíde – que ingressariam com ela no Mosteiro de Jesus. A cronista assinala o facto de Diogo de Ataíde ter desempenhado importantes funções na Casa do Infante D. Pedro, nomeadamente enquanto guarda-mor da duquesa de Coimbra, a Infanta D. Isabel, vinculando-o a uma vida exemplar e, à semelhança daquela que viria a ser sua mulher, ao seu ardente desejo de seguir vida religiosa. Conta como, antes de casar, decidira abandonar o mundo e recolher-se secretamente no Convento de S. Domingos de Benfica. A propósito desse episódio, sublinha o facto de aí viverem “padres Religiosos perfeytos e ãtiigos famosos ã perfeçã de virtudes e grandes ã sçiençia e doctrina” e que durante o tempo em que aí morou, Diogo ocupava-se em exercícios de penitência, “meditando e lãedo . e porque sabiia muito bẽ latim . liia e studava cõ grande gosto spiritual...”<sup>91</sup> Conta ainda que, já depois de casado e instalado na sua quintã em Ouca, o marido de D. Beatriz acolhia frequentemente peregrinos e estrangeiros, tanto leigos como religiosos, sobretudo os frades do Convento da Misericórdia de Aveiro, “... Reçebendo ã grãde prazer e cõsolaçã cõversar e departir cõ pessoas Religiosas e de virtude . ffalava e ãtendia mũy bẽ latĩ . e lĩguagẽ frãçes e outras”<sup>92</sup>.

Ao referir-se a Diogo de Ataíde e aos dominicanos, a intérprete da comunidade reúne atributos que as sociedades liberais contemporâneas tendem a separar, mas que o seu quadro de pensamento não dissocia: a virtude e a sabedoria. É esse, aliás, o modo como concebe a santidade, de acordo com o que se depreende das qualidades que atribui às

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 6.

mulheres santas do seu mosteiro. Como veremos, Beatriz Leitoa, Mécia Pereira, Catarina de Ataíde e a Infanta D. Joana foram todas agraciadas pelos dons do Espírito Santo, que lhes infundiu uma inusitada sabedoria, denotada no modo como usavam da palavra e na sua capacidade para espantar aqueles que as ouviam, inclusivamente os mais doutos<sup>93</sup>.

Por afinidades parentais ou devido à acção dos próprios dominicanos, estas mulheres desenharam entre si verdadeiras “redes epistolares”, as quais sugerem familiaridade com o uso de meios de comunicação escritos. Mas não dispensaram naturalmente os contactos pessoais que, dada a expectativa social que exigia um certo recato à condição feminina, muitas vezes se faziam por interposta pessoa, por indivíduos reconhecidos pela prática das virtudes. Já tive oportunidade de lembrar as alusões cronísticas à correspondência que a infanta Joana e a sua prima Leonor trocavam entre si, averiguando acerca da instituição monástica que melhor responderia aos seus propósitos de vida consagrada. Também Beatriz e Mécia Pereira mantiveram uma relação epistolar destinada a dar consolo à jovem viúva da Feira e a dar sequência ao projecto de fundação de uma casa onde se pudessem recolher totalmente no serviço de Deus. Beatriz enviou “suas cartas e pallavras afficadas e deus” para consolar D. Mécia, o que esta “vêdo E lêdo suas pallavras de excellête doctrina E cõsselho . seu coraçõ de supito foi tornado e aceso e amor E desejo do Senhor deus . E sua muỹ sobeja tristeza nojo e doo cõverteo em avorrecimêto e grande desprazer de todas as cousas deste mũdo.”<sup>94</sup> Após um período de batalha espiritual que Mécia teria de travar, dada a recusa dos seus familiares em aceitarem a sua ida para o recolhimento que Beatriz criara em Aveiro, “¶ Screveo logo suas cartas aa devota Senhora britys leytoa . dando lhe cõta dos trabalhos e cõbates passados . E e como Ja todos cõ ajuda do Senhor deus . e de suas sanctas orações . todos tiinha e teyramente vécidos.”<sup>95</sup> Entre as duas, era Fr. Vasco de Guimarães que fazia o papel de intermediário<sup>96</sup>.

É por carta que Beatriz pede ao prior dos Pregadores, Fr. João de Guimarães, que se encontre com ela em Ouca, para darem seguimento às obras de construção do

---

<sup>93</sup> Sobre esta associação, veja-se o que escrevo mais à frente, nas pp. 195-196.

<sup>94</sup> *Crónica*, p. 16.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>96</sup> “¶ Comecou o padre trautar esto antre ellas Iguaaes e toda prodêcia e virtude . o qual padre medianeyro . de parecer angelicall . e virtude e inocêcia perfeito . viindo e hiindo per mar e terra . levava os Recados muỹ fyelmête e secreta . os quaaes seriã muỹ longos de contar.” (*Ibidem*, p. 18).

recolhimento onde previa instalar-se<sup>97</sup>. Muito mais tarde, quando a peste a obrigara a sair do mosteiro, encontrando-se já muito doente, quis despedir-se das religiosas que se mantiveram no Convento: “¶ Screveo entã per mão da madre sua filha maria datayde . hũa Carta pera todas as Irmãs desta sua Casa . criada e filha da sua alma.”<sup>98</sup> Tinha sido por carta que D. Leonor de Meneses, tendo já ingressado no Mosteiro de Jesus, informara a sua prima Joana do modo de vida que as religiosas ali levavam<sup>99</sup> e é por carta que Joana, vinda do Mosteiro de Odivelas em direcção a S.<sup>ta</sup> Clara de Coimbra, para onde o pai a pretendia levar, comunica à priora das dominicanas de Aveiro a sua intenção de se dirigir para ali<sup>100</sup>. Aquando da sua permanência em Alcobaça, quando o irmão, D. João II, a pretende convencer a aceitar a proposta de casamento do rei de Inglaterra: “¶ Screveo logo suas Cartas muỹ humyldes e piedosas aa madre prioressa Ja dita Maria datayde . E a todas madres e irmãs suplicãdo e pidindo lhes affycadamēte lhe socorrã e ajudem cõ suas santas oracoões...”<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> “¶ Mãdou pidir ao dyto padre cõ pallavras piedosas e de humildade tornasse a viĩr onde ella stava na dita sua quintaã douca. ¶ O qual Recebyda e liida a carta tomãdo seu cõpanheyro ffoy...” (*Ibidem*, p. 11).

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>99</sup> “¶ Como a dita dona Lyanor de meneses . Recebeo ho avyto da Religiã . E vyo e experimentou per sy a maneyra e modo da guarda da ordẽ . E perfeyta observãcia e syngullar Regimẽto da virtuoda madre prioressa brityz Leytoa . screvia tudo eteyramente muỹ ameude aa Senhora Iffante . A quall a tiinha mãdada Como ýculca e spiaa . E como strella dante a menhãa que demotra a viĩda do Claro e Resplandecẽte sroll.” (*Ibidem*, p. 100).

<sup>100</sup> “... logo screveo suas humildosas Cartas aa sancta madre brityz leytoa... nas quaaes secretamēte lhe fazia saber seu desejo... ¶ O que a dita madre lēdo cõ ýcredivel prazer prostrada ẽ terra . dãdo louvores sē Conto ao muỹ alto deus cõ avondãça de lagrimas dizia. ¶ Oo senhor Jhesu . Unde hoc mihi . ut veniat domina mea ad me.” (*Ibidem*, p. 106).

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 131. Ainda que a cronista assevere que as missivas são redigidas pelas personagens femininas acerca das quais escreve, poderá alegar-se que essas alusões são meramente literárias e que não obrigam a aceitá-las como factos comprovados historicamente. Ainda assim, a evidência empírica directa, não da redacção de cartas, mas da sua assinatura, chegou até nós, como aquelas que a Infanta autografou e que António Gomes da Rocha Madahil reproduz em “Cartas da Infanta Santa Joana e documentos avulsos dos arquivos portugueses a ela respeitantes”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 105, 1961, pp. 3-48. Trata-se de três cartas dirigidas aos representantes da cidade de Coimbra, nos anos 1471, 1483 e 1485, assim como na doação de umas casas que fez ao Mosteiro de Jesus, em 1479, e numa carta dirigida aos cidadãos do Porto, datada de 1487. Existe na Academia das Ciências de Lisboa, *Série Vermelha*, cód. 355, fl. 77, a cópia setecentista de uma carta da Infanta, por meio da qual agradeceria a Gil Pires, seu director espiritual e clérigo do rei Afonso V, o envio de um livro: “Muyto agradó o Libro, pelo qual sempre Leeyéra, se Mais presto ho houbera.” António Gomes da Rocha Madahil publicou-o no *Milenário de Aveiro – Colectânea de Documentos Históricos*, vol. I, (959-1516), Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 1959, p. 229. No entanto, Domingos Maurício Gomes dos Santos, *Documentos autógrafos, apógrafos e apócrifos da Princesa Santa Joana*, Sep. Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, vol. V, Lisboa, 1961, pp. 17-26, considera-a apócrifa. Conservaram-se algumas cartas passadas pela priora D. Maria de Ataíde, na Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 6, n.º 138 (de 1502), *ibidem*, n.º 148 (1502); TT, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 5, n.º 74 (de 1506); TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 37, n.º 1 (de 1 de Fevereiro de 1513), *ibidem*, mç. 73, n.º 120 (de 1518), *ibidem*, n.º 123 (da mesma data), *ibidem*, mç. 98, n.º 165 (1521), *ibidem*, mç. 105, n.º 152 (de

A cronista é bastante cuidadosa na apresentação das competências literárias das religiosas, reflectindo decerto a valorização que a Ordem de S. Domingos lhes atribuía, de acordo com aquilo que foi possível demonstrar ao longo deste capítulo. A liturgia e a lição da mesa obrigavam as professoras a reconhecer os caracteres inscritos nos textos latinos e vernaculares por forma a poderem lê-los com proficiência. Como em outras ocasiões, a autora da memória da comunidade destaca as qualidades literárias das suas protagonistas. Vimos já que no ano que se seguiu à cerimónia de clausura, os dominicanos procederam à distribuição das tarefas indispensáveis ao quotidiano monástico, procurando dotar a jovem comunidade de alguma autonomia no que se refere nomeadamente à capacidade de desempenhar as obrigações que o coro exigia. As filhas de Beatriz Leitoa aprenderam a escrever, ao mesmo tempo que ficavam encarregadas de ensinar as irmãs que o não soubessem. Aliás, a preocupação da autora em assinalar este facto é denotada num outro ponto da *Crónica* que, ao descrever a distribuição de ofícios que tivera lugar em momento anterior à clausura, atesta que foi D. Mécia Pereira que as mandou aprender a transcrever livros<sup>102</sup>. Informação confirmada no *Livro dos Benfeitores* do mosteiro<sup>103</sup> nos seguintes termos: “Item mandou insynar a escreuer duas jrmaans, fylhas ambas da madre Britys Leytoa, que depoyos jnsynaram outras”<sup>104</sup>. Numa outra passagem, a propósito da morte prematura de Catarina de Ataíde, a cronista pormenoriza ainda mais esta informação: “¶ Aprēdera a escrever lyvros e canto cõ sua Irmãa Maria datayde . e ãbas escreviam ã aquele tēpo lyvros pera ho Coro . E ella escrevia e tiinha entõ Comecado ho myssall sanctoral de Canto que nõ pode acabar. ¶ Tiinha Ja por materias scripto hũu myssal rreado pera a stante . E hũu salteyro meaão tanbē destãte.”<sup>105</sup>

A *Crónica* permite depreender que Beatriz Velha detinha já essa competência, pelo que ensinaria Grácia Álvares a ler, a qual em breve prazo aprendeu, de modo que, com

---

1522), *ibidem*, mç. 106, n.º 71 (1523), *ibidem*, mç. 113, n.º 170 (1524), *ibidem*, mç. 118, n.º 176 (1524), *ibidem*, mç. 123, n.º 198 (1525).

<sup>102</sup> *Crónica*, p. 32.

<sup>103</sup> Actualmente este documento encontra-se na BN, *Reservados*, cód. 12978. Foi publicado por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1967, pp. 490-502. Na altura, o documento fazia parte de uma colecção privada. Gomes dos Santos decidiu chamar-lhe *Cadastro dos Bens do Convento de Jesus de Aveiro*, no entanto, devido ao facto de o seu critério interno de organização se fazer pelos nomes das pessoas que doaram bens ao mosteiro, aliás como se depreende do próprio título original: *Este livrinho contem o que derao ao convento a santa princesa, as senhoras D. Micia Pereyra e Brites Leitoa e outras senhoras, etc.*, designá-lo-ei *Livro dos Benfeitores*.

<sup>104</sup> *Livro dos Benfeitores*, p. 495.

<sup>105</sup> *Crónica*, p. 46.

Isabel Luís, puderam estudar o canto com que entoariam o ofício divino. A necessidade de livros de coro fez com que as religiosas aprendessem a copiar os livros litúrgicos e inclusivamente a iluminá-los, para o que contaram com a ajuda de Fr. Pero Dias de Évora<sup>106</sup>. Referindo-se às obras que Beatriz Leitoa fizera para acomodar a filha de Afonso V, a cronista lembra mesmo a existência de um espaço conventual destinado à prática dessas actividades, a “... Casa que agora he scriptorio”<sup>107</sup>.

Um caso paradigmático de conhecimentos invulgares eram os que a Infanta Joana possuía.

¶ Emtrando a dita Senhora Ifante Na hydade de nove e dez ãnos . Comecou a sse demonstrar ã ella hũu maravilhoso Resplandor de amor de deus . E leixãdo outros desēfadamētos que a dita Idade Requere . Comecou cõ grãde atento aprēder leteras e querer entēder Latỹ . E saber gramatyca . Ja des esta tenrra Idade . ouvia missa cõ Recolhimento e synaes de devacõ . tomãdo oracões e Cousas assynadas de nossa Senhora . Nē queria que lhe alguē fallasse . atee as nã teer ditas e acabadas.<sup>108</sup>

Mais uma vez, a associação do amor a Deus por intermédio das letras, as quais constituem um instrumento privilegiado de acesso ao divino. Nos tempos que a infanta passara na corte, espantava pela sua precocidade, “... perfeyta ã toda sabedoria e entēder . e grãde discipcã e elloquēcia de falla e Consselho.” Estava rodeada não apenas de “duques Cõdes . E Senhores”, mas prezava particularmente a companhia de pessoas religiosas e devotas. Foi com o seu capelão – “homē velho per Idade . devoto e muito amigo de deus . Leterado e bẽ entendido e dilligēte ã seu officio . que toda sua Capela Regia e ordenava . o qual fora Capelã moor da Rainha sua madre . honesto e de muito boa fama.” – que aprendeu a “reger e rezar” o ofício divino segundo o costume romano<sup>109</sup>, o qual lho traduziu “... de latỹ ã lingoagē e construyndo as [as horas canónicas] cõ seu muỹ sotyl

---

<sup>106</sup> Veja-se a citação transcrita nas pp. 164-165.

<sup>107</sup> *Crónica*, p. 109.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>109</sup> Costume que haveria de substituir no preciso momento em que ingressaria no Mosteiro de Jesus: “¶ Entrou a dita Senhora per a manhã aCabãdo de ouvir myssa na Capella e Igreja de Jhesu . vespera de nossa Senhora das neves E de nosso padre sã domingos. ¶ E porque a dita Senhora Rezava ho officio divino segundo ho Costume Romãao . aỹda aquelle dia e ho outro Rezou as horas da Senhora das neves . E no dia da festa da transfiguracã do Senhor . Comecou Rezar do Costume de nosso padre sã domingos . o qual nũca mais leixou atee o seu muỹ sancto fỹ.” (*Ibidem*, p. 108).

engenho e agudo etender porque cõ mais gosto entendêdo o ho Rezasse.”<sup>110</sup> Rezava igualmente as Horas com a sua covilheira e secretária, a qual era sua confidente naquelas práticas penitenciais a que a infanta secretamente se dava<sup>111</sup>. Os conhecimentos que revelava quanto à língua latina constituem, segundo a cronista, um meio de aproximação, e mesmo de identificação, às mais elevadas instâncias eclesiásticas. Diz ela que a partir do momento em que entrara no convento e ainda que, por motivos especiais tivesse de sair dele por breves tempos:

... Nũca mais esta Senhora vyo nẽ falou a nenhũu Senhor nẽ Senhora nẽ fidalgo . nẽ pessoa de sorte e valiia deste mũdo nẽ Regno. ¶ Com pessoas eclesyasticas fallou e vyo . e foe vista . a saber . Cardeal . arcebispos . bispos prelados . Religiosos que sua vista e falla Requeryã . humildosamente cõsentia fallãdo e departindo das scripturas e cousas de deus ¶ Entẽdia muito bẽ latỹ.”<sup>112</sup>

Para além de ler, a Infanta escrevia os seus próprios textos. Já anteriormente aludi ao seu hábito de registar os pecados num papel para que não os esquecesse no dia da confissão<sup>113</sup>. De acordo com a *Crónica*, fora ela própria a redigir o seu testamento<sup>114</sup>, porque, na qualidade de filha do rei, não precisava da chancela de um tabelião<sup>115</sup>.

Na verdade, nem todas as irmãs conheciam letras. Há passagens em que a cronista faz questão de o sublinhar, até para assinalar diferenças internas na comunidade. É o caso da já referida Grácia Álvares, que foi ensinada por Beatriz Velha. Na última parte da *Crónica*, quando conta como Deus decidira revelar os sinais prenunciadores da morte da infanta, narra algumas visões, entre as quais aquela que teve uma das irmãs. Ainda que não a nomeie, o modo como a identifica denota a necessidade de a distinguir das demais de acordo com o critério da literacia. No entanto, o facto de ela não possuir competências literárias não a desautoriza, uma vez que sempre demonstrara um comportamento

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>111</sup> Cf. *ibidem*, pp. 83-84.

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

<sup>113</sup> Cf. p. 160, nota n.º 68.

<sup>114</sup> “¶ E carradas hũa noyte suas Cortynas da Cama onde jazia . E stãdo cõ ella soo a madre dona Catheryna da Sylva que lhe tiinha hũa screvanyinha e Candea . per sua propria mão tomãdo papel e pẽna fez seu testamẽto...” (*Crónica*, p. 153).

<sup>115</sup> Cf. *ibidem*, p. 154.

exemplar<sup>116</sup>. O mesmo crédito é dado a uma jovem escrava da Infanta, oriunda da Guiné, que “... nõ sabia quasy nada falar . nõ entēder lŷgua portugues . moca sŷplez e ŷclinada a todo bem . E segundo nossa ffe stava cõ a pureza e ignocēcia que Recebera no santo baptismo que muito per sua võtade lhe fora dado.”<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> “¶ Hũa Religiosa velha per Idade . antiigua na ordem . E das primeyras que neste moesteiro fizeram profyssam . muŷ virtuosa e que assy na vida Como ẽ seu fallecimēto que depois foy algũus ãnos se mostrou seer verdadeira serva e amigua . molher sŷplez e de muita pēdenca e sillēcio. ¶ Nõ sabia leer . mas ẽ como trabalhasse sēpre muŷ muito ẽ servico da ordē e proveito da Comunidade . cõtudo se dava a devacã e oracã e lagrimas . E na qual se demonstrava bem os synaaes e obras da verdadeyra obediēcia . Caridade e amor de deus e do proximo.” (*Ibidem*, p. 144).

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 180.

### 3.2. ARQUÉTIPOS PARA UMA COMUNIDADE OBSERVANTE

Para além da referência às competências literárias, a *Crónica* é profícua na alusão a livros e a contextos de leitura. Individualmente, mas em especial no âmbito da comunidade, as religiosas lidam com suportes de matéria escrita com a familiaridade que nos mostram os numerosos exemplos mencionados ao longo da memória monástica. Vejamos alguns deles. A cronista conta como D. Mécia Pereira, assim que entrou no recolhimento de Beatriz Leitoa iniciou um processo de preparação espiritual rigoroso, passando a semana do Pentecostes “ê continuada pendēca . lycã . e oracã.”<sup>1</sup> Já muito doente, “¶ Mandava sēpre onde Jazyra teer lyvros per que cõtinuadamente lhe lessem . e aos que a vinham visitar.”<sup>2</sup> Catarina de Ataíde, “Stãdo no derradeyro passo mãdou lhe leessē a payxã do Senhor . E acabada que lhe rrezassē ho salteyro tã alto que o podesse bē ouvir . e ētender.”<sup>3</sup> A princesa D. Joana, ainda em Lisboa, derramava sempre abundantes lágrimas, “... lēedo meditãdo a paixam de nosso salvador . E ouvindo a preegar e leer...”<sup>4</sup> Ao compará-la a Cristo, que na Última Ceia pregara palavras de edificação aos Seus discípulos, a cronista recorda os conselhos que D. Joana oferecera às irmãs, “segũido a postumeyra doctrina do Senhor que ē sua santa vida amyude liia e Rezava...”<sup>5</sup> Também ela, jazendo na cama agonizante, pedia que lhe lessem a Paixão, ao que a priora, Maria de Ataíde e uma religiosa, que não é nomeada, lha leram pelo “lyvro myssal”<sup>6</sup>. D. Leonor de Meneses – filha do conde de Viana, D. Duarte de Meneses, capitão da praça africana de Alcácer Ceguer,

---

<sup>1</sup> *Crónica*, p. 22.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 86. Sobre a presença do tópico das lágrimas neste texto hagiográfico, veja-se o último capítulo, a partir da p. 256.

<sup>5</sup> *Crónica*, p. 160.

<sup>6</sup> “¶ Dava lhe a madre pioressa [D. Maria de Ataíde] que tomasse hũu pouco de Cordial . disse cõ falla fraca. ¶ Madre Ja nõ he tēpo . Mas leede a paixã. ¶ Comecou a madre prioressa a paixã . a qual a dita Senhora ouvia cõ tanto ýtento e qyetacã...” Como a priora teve de sair por momentos “leixou de leer a payxã pera Ir aa Roda (...).¶ Tomou hũa Irmãa ho lyvro myssal pera proseguir e leer a paixã segundo que a madre prioressa liia. ¶ E nom sabēdo onde . e ē que passo fycara . Comecou de leer onde pos hos olhos.” Segue-se a narrativa da atenção com que a Infanta seguia a leitura. Uma vez que a religiosa substituta continuara a ler num passo distinto daquele onde a priora ficara, Joana corrige-a. (*Ibidem*, pp. 165-166).



onde falecera em 1464 – ainda no paço do seu pai, estando certa da sua vocação religiosa, passava os seus dias encerrada no seu oratório, onde ouvia missa e “despêdia todos seus tēpos em oracoēs Rezãdo as oras Canonycas e officio divinal que muito bē sabiia e outras devacões e meditações orãdo e lēedo.”<sup>7</sup> A infanta, ao ver as irmãs muito tristes pela sua doença, certas de que ela iria em breve partir, procurava consolá-las, dizendo-lhes: “¶ Fyca vos muita e boa lyvraria cõ que poderees tomar cõssollacõ e prazer spiritual”<sup>8</sup>. Em sinal de humildade, quando participava nas cerimónias, tomava o seu lugar no coro como qualquer uma das irmãs, “nõ Rezãdo per lyvro . nē ho tomãdo ē suas mãos.”<sup>9</sup> De entre as visões prenunciadoras da morte de D. Joana, a narradora conta como Maria de Ataíde, estando uma noite no seu leito, vira a princesa no coro com vestidos resplandecentes “E posta aa stante cõ Canto e voz muỹ clara e excellēte dziia hũa Kalenda e lycã do martilogio e mortes dos sanctos”. Ouvindo uma voz que vinha do altar-mor da igreja, que dizia “mors”, “Logo ho lyvro per que a dita Senhora leera se carrava e a Senhora Iffante muỹ toste e supytamēte desaparecia e era levada.”<sup>10</sup>

As necessidades materiais dos primeiros tempos quanto à posse de livros foram sendo supridas pela actividade do próprio *scriptorium* monástico, mas à medida que novas e importantes senhoras nele iam ingressando o mosteiro pôde contar com a generosidade das irmãs mais abastadas, assim como das suas famílias, cujos dons consistiam por vezes na entrega de livros. D. Leonor de Meneses levou consigo para Aveiro “... Retavolos muito bõos” e “livraria muỹ syngular . E outras Cousas proveitosas...”, a qual adquiriu com o valor que lhe coube em herança, pela morte do pai<sup>11</sup>. A infanta D. Joana empenhou-se particularmente na aquisição de livros, designadamente de sermonários, tanto de textos latinos como em português, embora a cronista ateste a sua preferência pelos primeiros<sup>12</sup>. Chegou mesmo a comprar um breviário manuscrito de estante em pergaminho, assim como

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 142-143.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>12</sup> “¶ Trabalhou esta virtuosa Senhora por aver e mãdar cõprar muitos lyvros e sermonayros de s̃yngular doctryna assy de latym que a dita Senhora bem sabia e entendia . Como de l̃yguagē . ¶ Mas os demais eram de Lat̃y . porque delle gostava mais. ¶ E assy cõ este muỹ grãde gosto e ducura spiritual . se occupava e passava ho mais dos tēpos que depois de suas Custumadas orações lhe vagava ē ouvir leer.” (*Ibidem*, pp. 140-141).

um diurnal aos dominicanos de Benfica, naturalmente porque seguiam o costume litúrgico de S. Domingos<sup>13</sup>.

Não foram apenas as religiosas que trouxeram livros ao convento. Os seus familiares e devotos, a maioria deles procedentes de meios eclesiásticos e cortesãos, doaram ao Mosteiro de Jesus uma multiplicidade de bens, imóveis e móveis, entre os quais se contavam objectos diversos de apoio às cerimónias religiosas, como peças de pintura e escultura, paramentos e outras alfaías litúrgicas<sup>14</sup>.

**Tabela II**  
**Livros doados ao Mosteiro de Jesus**  
**(segundo o Livro dos Benfeitores<sup>15</sup>)**

| Benfeitor            | Título  | Página |
|----------------------|---|--------|
| D. Mécia Pereira     | Comprou hum <i>brjuyayro</i> de purgamjnho grande   | 495    |
|                      | Mandou escreuer o <i>salteyro</i> grande da estante   |        |
| D. Leonor de Meneses | Trouue huum <i>brjujyayro</i> de Frandes lumjnado d ouro e feguras nas festas principaaes                 | 496    |
|                      | E outros lyrrros  |        |
| Infanta D. Joana     | Deu huum <i>briujayro</i> grande de purgamjnho de stante  | 497    |
|                      | Huum <i>diornal</i> de purgamjnho grande  |        |
| D. Clara da Silva    | Hum <i>brjujyayro</i> rriquo de purgamjnho  | 496    |
|                      | Outro [ <i>breviário</i> ] somenos tambem de purgamjnho   |        |
|                      | Hum <i>salteyro</i> grande escripto em purgamjnho de forma com jllumjnaçoões de ouro nos começos          |        |
| Rainha D. Leonor     | Deu d esmola (...) todas as partes de <i>Vjta Christi</i> , em a arquinha marchetada que esta na custodia | 498    |
| Filipa Caldeira      | Dous <i>myssays</i> de forma em purgamjnho com seus ordenayros  | 499    |
| Francisco Jusarte    | Humm <i>misal</i> grande de forma   | 501    |
|                      | Algunns <i>briujayros</i> pequenos  |        |

<sup>13</sup> “... Muito desejava e trabalhava por aver bõos lyvros . bryviayro diornal pera o hoficio [sic] divino . ¶ Nom avia naquelle tẽpo nẽnhuũ grande nẽ pequeno de molde e forma . E muy poucos e Raros scritos de pena. ¶ Soube entõ a dita Senhora Iffante nossa Senhora . que no moesteyro de bemfica avia hũu sollẽpne briviayro destante scripto de pena ẽ purgaminho e Isso meesmo hũu diornal . desejado muito de os aver pera esta Casa e Irmãas . Requerindo os padres que entõ eram Jũtos ẽ congregaçõ e solẽpne Capitulo no Coveto de bemfyca . pera que lhes aprouvesse outorgarẽ os ditos livros briviayro E diornal por ho preco que por bem tevesse . E assi foe feito . que pedindo por eles ..... (sic) Cruzados todos lhe foram dados per ell rrey dom affonso padre da dita Senhora . a que o ella mãdou pedir . E ho dito Senhor ho ouve e pagou a ho Conveto sobredito.” (*Ibidem*, p. 120).

<sup>14</sup> Cf. Tabela I. Lembre-se o que escrevi nas pp. 26-28.

<sup>15</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 490-502.

A avaliar pelas indicações que se podem colher na *Crónica*, assim como pelos testemunhos materiais dos livros que sobreviveram, o *Livro dos Benfeitores* não inventariou todos os títulos existentes na livraria conventual<sup>16</sup>, o que indicia da sua preocupação em assinalar antes os nomes daqueles que suportavam a existência material da comunidade através dos seus dons, do que empenhado em proceder ao arrolamento dos bens monásticos. Da lista dos livros registados no *Livro dos Benfeitores* destacam-se os de natureza litúrgica<sup>17</sup>. A simples leitura do *Catálogo dos Manuscritos do Museu de Aveiro*<sup>18</sup> mostra a importância de que gozaram no seio da vida monástica, pelo uso prolongado que tiveram, o que explicará em boa medida a sua sobrevivência.

Nos anos 40, Solange Corbin fez um primeiro reconhecimento desses volumes, procurando datá-los, atribuir-lhes autoria e caracterizá-los brevemente<sup>19</sup>. Cerca de duas décadas mais tarde, Domingos Maurício Gomes dos Santos reproduziu sensivelmente as suas conclusões<sup>20</sup> e, mais recentemente, Arménio Alves da Costa Júnior dedicou a sua tese de doutoramento aos ofícios rimados e às sequências inscritas nalguns desses livros, estudando-os de um modo muito mais aprofundado e procurando compreendê-los à luz do seu contexto, nacional e internacional, através de um detalhado exame comparativo<sup>21</sup>. O autor, para além de reunir elementos acerca do *scriptorium* do mosteiro e de apresentar o trabalho efectuado pelas suas copistas e iluminadoras, colhe um conjunto de elementos cronísticos acerca da vida litúrgica da comunidade e procede à descrição e estudo codicológico de dez códices quatrocentistas conservados no Museu de Aveiro. Trata-se de dois breviários, um diurnal e um outro de estante<sup>22</sup>, que o referido investigador sugere

---

<sup>16</sup> A referência à livraria surge na *Crónica*, p. 163, no momento em que a Infanta, já acamada, pede aos seus físicos que vão repousar, os quais, não querendo abandoná-la, foram “pera a Casa da lyvraria”.

<sup>17</sup> Sobre a doação de livros litúrgicos e devocionais a instituições religiosas por parte de leigos, veja-se Maria de Lurdes Rosa, *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal 1400-1521)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2012, pp. 505-519.

<sup>18</sup> Cf. *infra*, nota n.º 22.

<sup>19</sup> Solange Corbin, “Les livres liturgiques d’Aveiro”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 32, 1942, pp. 308-314.

<sup>20</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 164-166.

<sup>21</sup> Arménio Alves da Costa Júnior, *Mosteiro de Jesus de Aveiro: Tesouros Musicais. Ofícios Rimados e Sequências nos Códices Quatrocentistas*, Tese de doutoramento em Música e Artes do Espectáculo apresentada à Universidade de Aveiro, 2 vols., Aveiro, 1996.

<sup>22</sup> Respectivamente, Museu de Aveiro, 1/CD e 2/CD. Cotejando as cotas usadas por Arménio Alves da Costa Júnior com a numeração atribuída pelo *Catálogo de Manuscritos da Biblioteca do Museu de Aveiro*, elaborado em 1993 pelos Serviços de Documentação da Universidade de Aveiro, no âmbito do *Inventário dos Bens Culturais Móveis – Fundos Bibliográficos*, estes códices correspondem, respectivamente, aos n.º 15 e 13.

tratarem-se daqueles que a infanta Joana adquiriu dos frades de S. Domingos de Benfica<sup>23</sup>. Conservam-se também um antifonário do Temporal<sup>24</sup>, que as encadernações posteriores dividiram em três tomos, elaborado por Maria de Ataíde, à qual se deve também um antifonário do Santoral<sup>25</sup>, assim como um outro do mesmo género, cuja elaboração partilhou com Isabel Luís<sup>26</sup>. O Museu de Aveiro possui ainda um outro antifonário Santoral<sup>27</sup> e dois próprios da missa, um do Temporal<sup>28</sup> e outro do Santoral<sup>29</sup>. Há que contar, no entanto, com uma série de quatro ou cinco processionários devidos à pena de Isabel Luís<sup>30</sup>, a qual fora também responsável pela cópia de um ritual de profissão e de um passionário<sup>31</sup>. Na Biblioteca Pública de Évora existe um missal iluminado, igualmente da sua responsabilidade<sup>32</sup>, o que, com maioria de razão, a faz merecedora do epíteto de copista particularmente produtiva, segundo a memória registada no necrológio que se segue à *Crónica da Fundação*<sup>33</sup>. O Museu de Aveiro conserva um processionário copiado por D. Leonor de Meneses<sup>34</sup>. Há que contar ainda com mais dois livros do mesmo género,

---

<sup>23</sup> Arménio Alves da Costa Júnior, *Mosteiro de Jesus de Aveiro: Tesouros Musicais...*, pp. 94-96. O autor sugere ainda, devido à presença num dos códices (o 2/CD) de um calendário da Páscoa desde o ano 1478 a 2005, a forte possibilidade de datar daquele primeiro ano e pelo facto de o seu conteúdo coincidir com a informação dada pela cronista e pelo *Livro dos Benfeitores*, segundo os quais a Infanta teria oferecido os dois breviários ao Mosteiro de Jesus.

<sup>24</sup> Museu de Aveiro, 3/CD (*Catálogo de Manuscritos...*, n.º 33), 4/CD (*ibidem*, n.º 2) e 5/CD (*ibidem*, n.º 1).

<sup>25</sup> Museu de Aveiro, 8/CD (*ibidem*, n.º 12).

<sup>26</sup> Concluído em 1483. Museu de Aveiro, 9/CD (*ibidem*, n.º 14).

<sup>27</sup> Museu de Aveiro, 10/CD (*ibidem*, n.º 16).

<sup>28</sup> Museu de Aveiro, 6/CD (*ibidem*, n.º 21).

<sup>29</sup> Museu de Aveiro, 7/CD (*ibidem*, n.º 29).

<sup>30</sup> *Ibidem*, n.º 3, concluído a 18 de Setembro de 1489. O n.º 5, datado de 6 de Agosto de 1489. O n.º 36, terminado a 28 de Novembro de 1489. E o n.º 37, datado de 1489. O n.º 30 parece ter, segundo o *Catálogo*, uma caligrafia muito semelhante à de Isabel Luís. Um dos fólios desses processionários encontra-se na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, *Sala dos Cimélios*, n.º 11.

<sup>31</sup> *Catálogo de Manuscritos...*, respectivamente, o n.º 22 (1491?) e o n.º 23 (1489?).

<sup>32</sup> *Col. Manizola*, cód. 115, de 1481. Cf. João Luís Inglês Fontes, Joaquim Bastos Serra e Maria Filomena Andrade, *Inventário dos Fundos Monástico-Conventuais da Biblioteca Pública de Évora*, Edições Colibri e CIDEHUS/Universidade de Évora, Lisboa, 2010, p. 319. Sobre as iluminuras deste códice, veja-se Horácio Peixeiro, "A iluminura portuguesa nos séculos XIV e XV", in *A Iluminura em Portugal: Identidade e Influências (do século X ao XVI): Catálogo da Exposição*, coord. Maria Adelaide Miranda, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1999, pp. 326-327. De facto, o estudo da iluminura produzida no Mosteiro de Jesus deu os primeiros passos com o estudo de Horácio Peixeiro, *Missais Iluminados dos Séculos XIV-XV: Contribuição para o Estudo da Iluminura em Portugal*, Tese de Mestrado em História da Arte apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policopiada, Lisboa, 1986. Aguarda-se a tese de doutoramento de Paula Cardoso sobre o tema.

<sup>33</sup> "No anno do Senhor de mil quinhentos quarenta e dois . vinte e um dias do mês de junho faleçeo e se foe pera nosso Senhor a muÿ virtuosa e sancta madre isabel luys a qual no principio e fundamêto deste moesteyro trabalhou e o ajudou a fundar e assy servio sempre esta casa e a ordẽ escrevêdo muitos lyvros e fazêdo muito sancta Vida..." (*Crónica*, p. 247).

<sup>34</sup> *Catálogo de Manuscritos...*, n.º 32.

localizáveis sensivelmente pela mesma cronologia<sup>35</sup>. O *Catálogo de Manuscritos do Museu de Aveiro* arrola ainda três livros do séc. XVI – dois antifonários<sup>36</sup> e um fragmento de missal<sup>37</sup> – que, ao contrário dos anteriores, não permitem asseverar da sua procedência, uma vez que o Museu de Aveiro reúne documentação proveniente de outras instituições.

A necessidade de prover o mosteiro dos instrumentos literários capazes de satisfazer a obrigatoriedade da leitura levou a comunidade a empenhar-se na aquisição dos livros destinados tanto ao ofício divino como às lições regulares que tinham lugar no capítulo e no refeitório. É preciso, portanto, contar com um conjunto de títulos recebidos – sem esquecer a produção local –, cujos conteúdos nos permitem inferir quadros de espiritualidade que se assumem como verdadeiros arquétipos destinados a dar forma à vida religiosa daquelas mulheres. Ao longo deste capítulo procurarei identificar os textos adquiridos e produzidos pelas religiosas com vista à caracterização dos eixos estruturantes da sua religiosidade, que emergem tanto das páginas lidas como acabam por ser vertidos no discurso memorialístico também ele difundido no interior da comunidade e destinado a reproduzir determinadas práticas religiosas.

### 3.2.1. CRISTOLOGIA

Para além dos livros litúrgicos, as dominicanas receberam em Aveiro outros testemunhos textuais destinados a servir a lição da mesa e o capítulo. À semelhança daquilo que pude escrever acerca dos exemplares que serviram os ofícios, o conhecimento dos textos não litúrgicos depende igualmente de um conjunto de códices conservados nas nossas instituições culturais, mas também de referências indirectas encontradas nas fontes produzidas pelas religiosas. Na segunda parte deste trabalho, tive oportunidade de apresentar alguns desses livros, a propósito dos conteúdos de natureza normativa. Conhecem-se aliás as religiosas responsáveis pela sua cópia. Deveu-se a Margarida Pinheira a transcrição dos textos reunidos no códice que integra a *Exposição da Regra de S.<sup>to</sup> Agostinho* (fls. 1-84), a *Fórmula de Profissão* (fl. 85), as *Constituições* (fls. 86-111), o *Modo*

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, n.º 4 e 31.

<sup>36</sup> *Ibidem*, n.º 19 e 27.

<sup>37</sup> *Ibidem*, n.º 24.

de *Fazer Profissão* (fl. 112 v.º), a *Vida de Santo Agostinho* (fls. 113-153) e a *Regulla Beati Augustini Episcopi* (fls. 154-161)<sup>38</sup>. Esta mesma religiosa copiou também, em colaboração com Maria de Ataíde, um códice com uma outra *Vida de Santo Agostinho* (fls. 1-16), assim como os *Sermões de Santo Agostinho aos Frades Eremitas* (fls. 17-105), trabalho que concluíram em 1510<sup>39</sup>. Como é possível verificar pelos conteúdos destes códices, para além de textos normativos, eles reúnem outros teores, entre textos recebidos e outros de composição própria. Apresentarei de seguida o conjunto desses testemunhos, directos e indirectos, por forma a poder avaliar os quadros de espiritualidade em que se movem as religiosas dominicanas, de acordo com três categorias de análise: os tratados de natureza cristológica, as vidas de santos e a própria memória hagiográfica produzida internamente.

No primeiro nível de análise, incluem-se os textos centrados na vida de Cristo. Vimos já que a rainha D. Leonor oferecera às religiosas “todas as partes de *Vjta Christi*”<sup>40</sup>. O uso desta obra magna da espiritualidade tardo-medieval é confirmado pela cronista quando se refere às leituras que Beatriz Leitoa estimulava: “aa sua mesa se guardava muỹ streyto sillêcio . na qual todas Jütamēte comiã ouvindo a lycã e doutrina que sempre se liia de vita christi . e outros livros semelhãtes.”<sup>41</sup> Apesar do cuidado das religiosas em acondicionar convenientemente a tradução impressa do monge cartuxo, Ludolfo de Saxónia (c. 1300-1378)<sup>42</sup>, “em a arquinha marchetada que esta na custodia”<sup>43</sup>, infelizmente este exemplar não chegou até nós.

Em Portugal, são conhecidos testemunhos manuscritos deste livro tanto em latim como em português, pelo menos desde o tempo do rei D. Duarte, que terá traduzido ou encomendado a tradução de um excerto da *Vita Christi* para o incluir no capítulo oitavo do *Leal Conselheiro*. Tudo leva a crer, no entanto, que a tarefa de tradução, ou pelo menos a sua cópia, se deva a Fr. Bernardo, monge de Alcobça e abade de S. Paulo de Almaziva, para

---

<sup>38</sup> Museu de Aveiro, 34/CD (Bitagap Manid 1092). Cf. Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes”, *eHumanista*, vol. 8, 2007, p. 182-192 considera que este livro foi redigido entre 1510 e 1529.

<sup>39</sup> Biblioteca Nacional, *Livros Iluminados*, n.º 219. Cf. Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro...” e Bitagap Manid 1899.

<sup>40</sup> *Livro dos Benfeitores*, p. 498.

<sup>41</sup> *Crónica*, p. 23.

<sup>42</sup> Sobre o autor da *Vita Christi*, veja-se Elsa Maria Branco da Silva, *A Fortuna da ‘Vita Christi’ no Medievo em Portugal: Pensar a Espiritualidade à Luz da Tradução*, Alma Azul, Coimbra e Castelo Branco, 2006, pp. 23-27. Ludolfo terá composto o seu longo tratado entre 1348 e 1368.

<sup>43</sup> *Livro dos Benfeitores*, p. 498.

responder a um pedido expresso da duquesa de Coimbra, D. Isabel, mulher do regente D. Pedro, e dos abades D. Estêvão de Aguiar e D. Gonçalo de Ferreira. O monge alcobacense concluiu a primeira parte da obra em 1445. Embora certamente posterior, desconhece-se o término das restantes partes. A rainha D. Leonor<sup>44</sup> viria a empenhar-se justamente no patrocínio da *Vita Christi* em linguagem, encomendando a empresa a Valentim de Morávia e Nicolau de Saxónia, que a imprimiram em Lisboa, no ano de 1495. Apesar de o cólofon dos livros impressos asseverar que dependem do trabalho efectuado pelo referido Fr. Bernardo, com actualização filológica de Fr. André, do convento observante de S. Francisco de Xabregas, a colação dos testemunhos levou Elsa Branco da Silva a considerar estarmos perante duas versões derivadas de uma mesma matriz, transmitidas directamente ou através de cópias intermédias<sup>45</sup>.

A obra do monge cartusiano conheceu um enorme sucesso entre nós, principalmente em meios tocados por intensos processos de espiritualização. Para além de Aveiro, são conhecidos diversos exemplos da presença daquele texto em livrarias de cenóbios vinculados aos movimentos observantes, como os mosteiros franciscanos de S.<sup>ta</sup> Maria da Ínsua e de Nossa Senhora da Conceição de Matosinhos<sup>46</sup>, assim como no oratório de Óbidos, de fundação eremítica, mas integrado na órbita dos cónegos de S. João Evangelista<sup>47</sup>. A mãe da rainha D. Leonor, a duquesa D. Beatriz, doou ao Mosteiro da

---

<sup>44</sup> Sobre a vida da rainha e o seu papel na espiritualidade coeva, veja-se Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2002.

<sup>45</sup> Elsa Maria Branco da Silva, *A Fortuna da 'Vita Christi'...*, pp. 567-575. Vejam-se igualmente os estudos anteriores sobre esta obra de espiritualidade: Mário Martins, "A versão portuguesa da «Vita Christi» e os seus problemas", *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 105-110; R. Lorenzo, "Vita Christi", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 684-686; Aires A. Nascimento, "A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia: obra de príncipes em «serviço de Nosso Senhor e proveito comum»", *Didaskalia*, vol. XXIX, fasc. 1-2, 1999, pp. 563-587; Idem, "A *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, em português: percursos da tradução e seu presumível responsável", *Evphrosyne*, vol. 29, 2001, pp. 125-141.

<sup>46</sup> José Adriano Freitas de Carvalho, *Nobres Leteras... Fervosos Volumes... Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Porto, 1995, pp. 38 e 48, respectivamente. Enquanto o exemplar da Ínsua parece ser a tradução portuguesa, composta por quatro partes, o testemunho de Matosinhos é a edição latina, impressa em Estrasburgo em 1474.

<sup>47</sup> A informação data de 1465. Cf. João Luís Inglês Fontes, "Percursos de um antigo ermitério medieval: o oratório do Alentejo, no termo de Óbidos", in *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 244-245.

Conceição de Beja dois exemplares da *Vita Christi*<sup>48</sup>. Mas é também possível localizar a obra nas bibliotecas do rei D. Manuel e do duque de Bragança, D. Teodósio<sup>49</sup>.

O tema e o modo intimista como Ludolfo de Saxónia tecera o seu tratado, assim como as linhas de espiritualidade que o atravessam, centradas em torno da figura humanizada de Cristo, foram decerto os responsáveis pelo êxito que a obra tivera em finais da Idade Média, que conheceu uma ampla difusão tanto na sua versão original latina como em vernáculo<sup>50</sup>, tanto em manuscrito como em suportes impressos, em meios clericais e monásticos, mas também entre os leigos.<sup>51</sup> Segundo Elsa Branco da Silva, o seu contexto de produção explica não apenas a sua fortuna como ajuda a compreender as vias que a espiritualidade pós-escolástica vinha seguindo, menos intelectualista e mais afectiva, menos teísta e mais focada no culto da humanidade do Verbo encarnado. Ludolfo conseguia sintetizar a antiga e longa tradição patrística com a emergência mística protagonizada por S. Bernardo e adaptada por S. Francisco<sup>52</sup>, propondo um método de interiorização espiritual que, por intermédio da meditação, unisse o crente ao Cristo simultaneamente padecente e glorioso<sup>53</sup>.

A versão portuguesa impressa divide-se em quatro livros e segue um critério cronológico. O primeiro (com 61 capítulos) medita sobre os episódios que antecederam o nascimento de Jesus, procurando salientar o mistério da Sua concepção espiritual e a obediência de S. José, assim como percorrer a Sua infância, a partir dos quais o autor medita sobre as virtudes da pobreza e da humildade. O primeiro livro discorre ainda sobre a vida pública do Senhor, a qual é preparada por um longo período de penitência, concretizada na figura de João Baptista. O final do livro é marcado por uma extensa reflexão

---

<sup>48</sup> Veja-se Maria de Lurdes Rosa, “A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa Dona Beatriz”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Difel e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1998, p. 270.

<sup>49</sup> As notícias destes livros são reportadas por Maria de Lurdes Rosa, *As Almas Herdeiras...*, pp. 514-519.

<sup>50</sup> Para além do português, foi também vertida em castelhano, catalão, francês, italiano, neerlandês, alemão e inglês. Cf. Elsa Maria Branco da Silva, *A Fortuna da 'Vita Christi'...*, pp. 21-23 e 28-31.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>52</sup> Sobre as fontes do monge cartuxo, veja-se Idem, *ibidem*, pp. 34-38. A autora procede ao elenco dos nomes directamente citados por Ludolfo e a outros que os estudiosos têm vindo a identificar. Há uma predilecção pelos textos meditativos e contemplativos de composição recente, assim como as autoridades bem enraizadas na tradição literária cristã. Do ponto de vista do género, Elsa Branco da Silva (pp. 38-40) sublinha a influência das concordâncias evangélicas – que procuram harmonizar os quatro Evangelhos num só texto – que, combinadas com a tradição do comentário exegético, resultaram num tratado capaz de garantir o sucesso que a obra veio a registar.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*, pp. 33-34.



sobre as especificidades da vida activa e da vida contemplativa. O segundo livro, composto por 31 capítulos, dá continuidade à meditação sobre os mistérios do apostolado de Cristo durante o Seu trigésimo segundo ano de vida. Está particularmente empenhado em demonstrar a superioridade da fé cristã, sublinhando os seus núcleos fundamentais em ordem à adesão interior do crente ao Cristo feito homem. O terceiro livro, com 50 capítulos, continua a narrativa e comentário sobre o Seu ministério entre os apóstolos, contendo igualmente a profissão de fé de S. Pedro e a reflexão em torno do Juízo Final, por onde ressaltam sempre os valores estruturantes da pobreza, humildade e caridade e os prenúncios da paixão. O último livro da *Vita Christi*, com 39 capítulos, centra-se exactamente em torno da paixão, morte e ressurreição de Cristo. Nele o autor medita sobre cada detalhe dos relatos evangélicos que envolvem aqueles episódios, inserindo aí umas Horas da Paixão, de intenção claramente devocional<sup>54</sup>.

José Adriano Freitas de Carvalho assevera que a Biblioteca Pública Municipal do Porto possui um incunábulo latino com a *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, do franciscano Ubertino da Casale, que pertencera à infanta D. Joana e que esta deixara ao Mosteiro de Jesus<sup>55</sup>. O elemento probatório encontra-se numa marca de posse inscrita a seguir ao cólofon do Inc. 234: “este lyvro deixou a senhora Iffante nossa s. por seu falicimento ao m.ro de jhc”<sup>56</sup>.

O contexto de produção desta obra e o seu autor devem ser compreendidos à luz das cisões internas que a Ordem dos Frades Menores conheceu na viragem do século XIII para o XIV, entre os espirituais e os conventuais, divididos quanto à definição do modo de vida determinado por S. Francisco de Assis, nomeadamente quanto ao verdadeiro sentido a atribuir à pobreza evangélica. Ubertino da Casale concluiu a redacção da *Arbor Vitae* no ano de 1305, no momento alto daquelas discussões, pelo que viria a constituir, durante algum tempo, objecto de desconfiança. Nos seus textos, Ubertino tecia graves condenações aos papas Bonifácio VIII e Bento XI, representantes, segundo ele, da Igreja carnal, a antítese da

---

<sup>54</sup> A descrição da estrutura da versão portuguesa da *Vita Christi* parafraseia o estudo de Elsa Maria Branco da Silva, *ibidem*, pp. 48-59. Para uma análise detalhada dos grandes núcleos de espiritualidade, vejam-se as pp. 63-563.

<sup>55</sup> José Adriano Freitas de Carvalho, “Achegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no Século XVI em Portugal”, *Via Spiritus*, vol. 1, 1994, p. 11.

<sup>56</sup> Idem, “Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII”, *Via Spiritus*, vol. 4, 1997, p. 11, nota n.º 14.

Igreja espiritual, que os *fraticelli* defendiam. A acérrima apologia da pobreza e a liderança do movimento dos espirituais viriam a ditar a sua excomunhão e exílio, o que não impediu que viesse a ser venerado pelos *fraticelli* e colocado inclusivamente por Dante Alighieri entre os habitantes do Paraíso<sup>57</sup>. A tradição manuscrita latina do texto de Casale demonstra uma ampla difusão – têm sido encontrados testemunhos em Itália, França, Alemanha, Bélgica, Espanha, Portugal e Inglaterra – e terá sido mesmo traduzido, no século XV, para neerlandês, catalão e castelhano. A *Arbor Vitae* viria a ser reabilitada no âmbito dos movimentos observantes ou de rigorismo religioso – dominicanos, cartusianos, beneditinos e capuchinhos – particularmente entre os místicos, como os italianos Catarina (1347-1380) e Bernardino de Sena (1380-1444) ou os espanhóis Francisco de Osuna (1492-1540) e Juan de los Ángeles (1536-1609)<sup>58</sup>. Foi exactamente nesse ambiente de revalorização que a *Arbor Vitae* viria a conhecer letra de forma, numa impressão realizada na cidade de Veneza, em 1485, da responsabilidade de Andrea Bonetti<sup>59</sup>.

Em Portugal, são conhecidos exemplares manuscritos<sup>60</sup> e um conjunto de impressos<sup>61</sup>, para além de referências em inventários de livrarias monásticas, datados do período entre 1452 e 1491. Os estudos empreendidos por Adriano Freitas de Carvalho mostram que a obra esteve perfeitamente integrada no programa de leituras dos franciscanos observantes, a que não foi alheia a figura de Frei João da Póvoa, que a leu e difundiu. Os testemunhos directos e indirectos da presença do texto de Ubertino entre nós incluem os conventos de S. Francisco de Alenquer, S.<sup>ta</sup> Cristina de Tentúgal e S.<sup>ta</sup> Maria de Jesus de Xabregas, assim como o oratório de S.<sup>ta</sup> Maria da Ínsua<sup>62</sup>.

A *Arbor Vitae* compreende uma longa meditação sobre os mistérios da vida de Cristo, estruturada em cinco livros, num total de cerca de quinhentas páginas impressas. A

---

<sup>57</sup> Charles T. Davis, na introd. à edição da *Arbor Vitae Crucifixaie Jesu*, de Ubertinus de Casali, ed. anastática da de Veneza de 1485, Bottega d'Erasmus, Turim, 1961, pp. I-VIII. Veja-se igualmente Vítor Gomes Teixeira, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517) – História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*, Centro de Estudos Franciscanos e Editorial Franciscana, Porto, 2010, pp. 62-79.

<sup>58</sup> Charles T. Davis, *ob. cit.*, pp. I-VIII.

<sup>59</sup> Aliás aquela que Charles T. Davis editou em 1961. Cf. *supra*, nota 57.

<sup>60</sup> Biblioteca Nacional, *Livros Iluminados*, n.º 81 e 82, datados de 1440.

<sup>61</sup> José Adriano de Freitas Carvalho, *Nobres Leteras... Fermosos Volumes...*, p. 45, nota n.º 149 arrola alguns dos testemunhos portugueses existentes na Biblioteca Pública Municipal do Porto (Inc. 234 e 235), na Biblioteca Pública de Évora (Inc. 248) e o exemplar de S. Francisco de Xabregas, na Biblioteca Nacional (Inc. 726), a qual possui ainda os seguintes exemplares: Inc. 722, 723, 724 e 725.

<sup>62</sup> José Adriano de Freitas Carvalho, *ob. cit.*, pp. 45-51.

obra é precedida de dois prólogos, nos quais Ubertino narra aspectos da sua vida que justificam a produção do texto e os seus objectivos. A primeira parte é dedicada ao advento e encarnação de Jesus, a segunda à Sua infância, a terceira aos milagres realizados durante a sua vida pública, a quarta à Sua paixão, morte, ressurreição e ascensão aos céus. O quinto (e último livro) coroa a linha argumentativa de Ubertino da Casale. Analisa o Apocalipse de S. João à luz das teorias de Joaquim de Fiore, para demonstrar o papel desempenhado por S. Francisco de Assis enquanto verdadeiro *alter Christus*, na medida em que soube interpretar como ninguém o sentido da mensagem evangélica radicada na pobreza voluntária<sup>63</sup>. Gregory Scott Beirich sublinha o facto de esta obra marcar um corte com o estilo escolástico, que supunha o acesso ao conhecimento de Deus via razão, optando antes por um caminho exegético literal das Sagradas Escrituras, comprometido com uma expressão espiritual e mística mais próxima do modelo patrístico do que dos teólogos do seu tempo<sup>64</sup>.

Os grandes núcleos temáticos que se inferem da reflexão que o franciscano faz dos mistérios da vida de Cristo giram em torno do conflito entre o bem e o mal, a relação entre Deus e o seu povo e a função da pobreza tanto para Cristo como para os seus sucessores, entre os quais sobressai S. Francisco<sup>65</sup>. O sucesso da obra no seio dos movimentos reformadores radica na preocupação com a leitura rigorosa dos textos sagrados, que Ubertino presume apresentar. Por outro lado, à semelhança do que escrevi a propósito da *Vita Christi*, responde à busca de conteúdos atentos à humanidade de Cristo, que alimentem a meditação, mormente em torno da Sua paixão, e consagrem definitivamente, segundo Adriano Freitas de Carvalho, “alguns ritmos da oração mental que a *Devotio Moderna*, (...) leitora atenta da *Arbor Vitae*, ajudará a difundir e a aperfeiçoar...”<sup>66</sup>.

A presença desta obra no Mosteiro de Jesus de Aveiro confirma o quadro de espiritualidade que tenho vindo a procurar caracterizar, não sendo de todo despidendo recordar que Ubertino da Casale esteve directamente associado à promoção de cultos em relação aos quais as dominicanas de Aveiro estiveram profundamente comprometidas:

---

<sup>63</sup> Gregory Scott Beirich, *Franciscan History, Apocalypticism, and Reform: The Arbor vitae crucifixae Jesu of Ubertino da Casale*, Tese de doutoramento em História apresentada à Fordham University, policopiada, Nova Iorque, 1999, p. 120.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*, pp. 124-130.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, pp. 131-132.

<sup>66</sup> José Adriano Freitas de Carvalho, “Acheegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae...*”, pp. 61-62.

como o nome de Jesus, o Seu Sagrado Coração e o Seu Precioso Sangue. Na verdade, dispomos de um conjunto significativo de dados que nos permitem afirmar que o culto da humanidade de Cristo, focalizado na Sua paixão, está situado, como veremos, bem no centro da vida espiritual destas religiosas.

O processo de fundação da comunidade, efectuado no dealbar da década de sessenta do século XV, marcado por uma negociação de ordem espiritual entre mulheres de procedência nobiliárquica e frades dominicanos, acusa desde cedo proximidade às duas entidades centrais do regime devocional que viria a marcar indelevelmente a sua espiritualidade. Os oragos dos dois conventos dominicanos localizados lado-a-lado na então vila de Aveiro reflectem conscientemente um culto polarizado em torno das duas figuras de proa da religião tardo-medieval, a Virgem e o seu Filho, cujas invocações identificam o convento masculino, dedicado a N.ª S.ª da Misericórdia, e o feminino, devotado ao nome de Jesus<sup>67</sup>. A denominação que é dada à capela ou igreja do convento que, por um processo metonímico, se alarga ao próprio mosteiro é, por sua vez, consubstanciado no crucifixo adorado pela comunidade, o qual constitui o foco estruturador da sua vida devocional<sup>68</sup>.

Na verdade, o culto das dominicanas à segunda pessoa da Trindade precede qualquer outro e é na sua dimensão humana e sofredora que ele se revela particularmente dinâmico. A paixão constitui o núcleo aglutinador das invocações, do qual procedem os vários níveis que estruturam a vida religiosa, tanto quanto se infere da pena da cronista, que bebeu este regime devocional e o pretendeu claramente consolidar e reproduzir no seio da comunidade a quem endereçava o seu texto.

---

<sup>67</sup> “...Comecã as sanctas madres ssayr de seu Recolhymento e carramêto de suas pobres e humildes moradas e andando per lugares diverssos darredor da vylla buscavã onde ã mais Remoto e fora de toda cõversacõ humana achariã lugar e spaco de terra desocupado e soo pera edifficar moesteiro humilde e pequeno e nõ curioso nẽ sũptuoso . ãperoo devoto gracioso e ã tudo convinavel e apto pera devacã e cõsollacam das Religiosas (...).¶ Emfỹ tomãdo seu ultymo consselho cõ o padre frei Johã de guimaraães (...) pareceo Razõ e muỹ cõveniẽte por muitos Respeytos E principalmẽte pois as devotas Senhoras determinavã seer ho moesteiro que desejavã fazer da ordem de nosso padre sã domingos (...). E que onde Ja tiinham ho comeco de seu santo Recolhymento Junto das beyras da Senhora virgẽ . hy fundassẽ e perfecessẽ casa ao Senhor Jhesu seu filho.” (*Crónica*, p. 26).

<sup>68</sup> “Passado esto [a morte de Mécia Pereira] a madre briatiz leytoa dava de sua parte aviamento a se ãcarrar a casa ã dia de Janeyro por a ãvocacã deste nome Jhesu . o qual per a Senhora passada dona micia e ella anbas o dia que esta fegura do crucifixo chegou determinadamẽte lhe poserã este titullo Jhesu . o quall elle cõserve sẽpre esta sua Casa . de bẽ ã melhor . por virtude do seu nome Jhesu.” (*Ibidem*, p. 37). Aliás, o tema sobre o qual Frei Pedro Dias fez o seu sermão no dia da cerimõnia de clausura passou justamente pelo facto de a nova casa religiosa ser dedicada ao nome de Jesus: “¶ E fez duas partes . ¶ A primeyra da Casa que se dotava a deus . E do seu tytulo e nome Jhesu.” (*Ibidem*, p. 39).

Apesar de o culto da paixão atravessar toda a *Crónica*<sup>69</sup>, é em torno da vida da infanta D. Joana que ele parece assumir uma expressão mais inflamada. A cronista conta-nos que desde a sua juventude lia, ouvia ler, ouvia pregar e meditava sobre os padecimentos do Senhor, o que constituía motivo de abundante derramamento de lágrimas, sofrendo “grãde amargura e door de dentro Como se de presente ho visse chagado e padecer.”<sup>70</sup> Nos episódios em que a princesa é associada ao Cristo sofrente, para além de revelar uma intensa devoção, manifesta no seu próprio corpo o sentimento de dor que esbate a barreira do tempo e do espaço, através de um completo processo de identificação, que se traduz em verdadeira somatização da experiência religiosa. A espessura dessa devoção manifesta-se nas práticas que acompanham os dias especialmente dedicados ao culto da paixão, como a Semana Santa. Durante esse período Joana recolhia-se no seu oratório secreto em restrição de fala e alimento, votando-se apenas à oração e à leitura, assistindo aos ofícios litúrgicos...

... Estãdo sēpre cõ ho Senhor atee ho dia da Resurreycã (...).¶ E no dia da quinta feyra do Senhor . aa noyte seguído ho mādado e exēplo de nosso Senhor Jhesu Christo . mādava ao seu secretario que de sua sancta vida soo sabiia . ē segredo sē o saberē aonde erã viindas e lhe trazia doze molheres as maes strãgeyras pobres e miseravees e ē sua secreta Camara mitydas . a muỹ humilde Senhora cõ suas mãaos posta de giolhos lhes lavava os pees e mãos e halynpando lhos e beijãdo E vestindo a todas . largamente dava a Cada hũa smola pera mãtiimento e Calcado . e per ho meesmo erã logo tornadas adonde forã trazidas sē saberē nē entēderē quem era a pessoa . nē onde lhes esto fora feyto.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> D. Beatriz, por exemplo, que era por vezes tentada do Inimigo, usava o sinal da cruz e a paixão de Cristo como verdadeiros métodos apotropaicos: “¶ Mas a muito virtuosa dona Recorrēdo sse aas armas verdadeyras da oracã e synal da sancta cruz de que spiciall devota era . e da paixão do Senhor ē que tiinha todo seu Refrigerio e descansso . ella ēteyramēte vencia e menosprezava ho tētador e seus ēganos.” (*Ibidem*, p. 14). É à misericórdia e paixão de Jesus que a madre encomenda o mosteiro (*Ibidem*, p. 63). É à paixão que a cronista se reporta para ilustrar o modo como as irmãs andavam desorientadas quando a priora teve de abandonar o mosteiro devido à peste, no que foram comparadas com os discípulos no Monte das Oliveiras, quando Cristo foi preso para ser julgado (*Ibidem*, p. 63). Na carta que Beatriz escreve às religiosas a partir de Abrantes, aconselha-lhes a caridade e amor umas às outras, assim como Cristo recomendara aos apóstolos na Última Ceia (*Ibidem*, p. 66).

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 87.

Nesses dias não se deitava nem trocava de roupa, infligindo duras disciplinas a si mesma. De acordo com a narrativa hagiográfica, a infanta era particularmente devota da oração do horto e da agonia com que Cristo a dirigira a seu pai<sup>72</sup>. A impressão que essa passagem evangélica lhe provocava levou-a a imitá-la com a face por terra, em “lagrimas . gímidos . e sospiros . Como pessoa que ã seu coracõ sente e tem forte door e ãgustia...”<sup>73</sup>. O pormenor com que a cronista descreve a veneração de Joana pela paixão leva-a mesmo a aludir a uma oração que a princesa terá composto, usando as palavras de Cristo no Sermão da Última Ceia e no episódio do lavamento dos pés, a qual rezava diariamente. Mandou inclusivamente pintar um retábulo para o seu oratório em que figuravam a oração do horto, a crucifixão e a *mater dolorosa*, “que erã as cousas mais de seu gosto e devacõ”.<sup>74</sup> O modo como as palavras inscritas na memória da comunidade representam a devoção da infanta assume foros de verdadeira imitação de Cristo. Para além dos exemplos já aduzidos, refira-se o seu empenho em converter os pecadores, oferecendo por eles o seu próprio corpo padecente, cumprindo a mesma função desempenhada pelo martírio dos santos, à imagem daquele que sofrera o próprio filho de Deus<sup>75</sup>. Não é por acaso que a cronista a recorda como “mais que martir”<sup>76</sup>, verdadeira esposa do Senhor, “cuja vida des que naceo foe hũa cruz de paixõ e tormento por nos”<sup>77</sup>.

Encontrando-se já acamada e, por isso, impedida de participar nos ofícios da Semana Santa, o que lhe causava muita tristeza, “...braadava e chamava ao Senhor Jhesu . cõ profũdos gimydos e sospiros . offerẽcẽdo lhe de Coracõ as doores que padeciia . pois outro servico Ja lhe nõ podia fazer.”<sup>78</sup> Ainda assim, insistiu para que as irmãs a levassem ao coro de baixo no dia de Sexta-Feira Santa para a adoração da cruz, ao que esteve com muita

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 102 e 140.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 102. A imitação de Cristo é reforçada pela cronista nos seguintes termos: “... de toda sua alma desejava por amor daquele Senhor que muito amava viver e morrer ã obediẽcia E sojeycã . e seguir ho exẽplo seu que por nos foy feyto obediente atee a morte da cruz . De cuja payxã era muito devota...” (*Ibidem*, p. 102).

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 102-103. Sobre a transmissão textual da Oração do Horto e a sua representação iconográfica em testemunhos ibéricos, veja-se o estudo de António José de Almeida, “A Oração no Horto do *Monotessaron* de Gerson e a sua ilustração. Edição castelhana de 1493 (?) e edições portuguesas de 1513”, *Via Spiritus*, vol. 14, 2007, pp. 65-90. Nas imagens apresentadas pelo autor é recorrente que Cristo seja representado em oração, de joelhos e tronco levantado com as mãos justapostas; no entanto, há uma narrativa evangélica (Mt. 26, 39 b) que descreve o seu modo de orar com a face por terra, aliás à semelhança da performance descrita pela cronista. Cf. p. 69, n. 21.

<sup>75</sup> *Crónica*, pp. 119. Este tópico será de novo explorado, a propósito dos usos espirituais do corpo, pp. 235 e ss.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 149-150.

devoção, apesar da fraqueza e das fortes dores que sentia<sup>79</sup>. Depois de dispensar os seus médicos, pediu aos seus capelães que lhe dissessem cada um missa das chagas para alívio das penas que os seus pecados acarretariam na outra vida<sup>80</sup>. A preocupação com as faltas cometidas levava-a a pedir permanentemente perdão a Deus. Virava-se para as imagens do altar que mandara erigir na sua câmara, entre as quais a cruz grande da sua capela, e dizia: “... Senhor a ty peço . ponhas a tua morte e payxõ . antre ho teu Juyzo e minha alma.”<sup>81</sup> Dirigia-se à imagem de Nossa Senhora com o Menino e lembrava-lhe: “¶ E pois elle por tam Caro preço como fora elle padecer tantos tormêtos e spargir todo seu precioso sangue e morrer tã Crua e penosa morte . nõ devia agora alõgar della a sua ajuda e socorro . sêdo posta ã tẽpo e ora de tanto periigo e necessidade.”<sup>82</sup>

A fixação na paixão de Cristo é tanto maior quando mais se aproxima a hora do passamento de Joana. Como se soubesse de antemão qual seria o momento exacto, perguntou que horas eram e, assim que lhas confirmaram, “¶ Começou muỹ de Ryjo chamar por nosso Senhor . morte e payxam sua. E por nossa Senhora . dizêdo muitas e muỹ doces palavras e devotos verssos do psalteyro.”<sup>83</sup> Pediu que lhe trouxessem cartas de indulgência plenária, que os santos padres lhe haviam concedido, de cruzada e remissão de cativos. Levantou as mãos, batendo no peito, disse o *Confiteor* e pediu que lhe fizessem chegar o crucifixo. Olhando-o e beijando-o, disse em alta voz:

¶ Oo Senhor meu deus de misericordia. ¶ Averte faciẽ tuam a precis meis . etc.<sup>84</sup> ¶ Em sua vida costumava esta Senhora onde quer que viia Crucifixo . ou qualquer outra Imagẽ de nosso Senhor . logo yclinãdo hũu pouco a Cabeça fazêdo Reverẽca diziiia o sobredito verso . Isso meesmo faziia veẽdo qualquer Imagẽ de nossa Senhora . ã todo lugar onde a viia a saudava.<sup>85</sup>

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>84</sup> *Vulgata*, Ps. 50:11: “*averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele*”. Consulta realizada no site do projecto *Perseus Digital Library*, ed. Gregory R. Crane, da Tufts University, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

<sup>85</sup> *Crónica*, p. 165.

Pediú às irmãs que rezassem a oração da agonia<sup>86</sup> e que lhe lessem a paixão. Na passagem em que o evangelista conta como os algozes deram a Cristo uma bofetada ela, que já não tinha forças corporais, pediu às irmãs que a ajudassem a levantar o braço, dando uma forte bofetada a si mesma, dizendo: “Oo Senhor que por os pecadores tão quiseste padecer . perdoa a m̃y e salva me que seja do cõto dos que te louvã e vêe”<sup>87</sup>. A cronista afirma que, sempre que a infanta lia ou ouvia ler a paixão de Cristo, chegando a este episódio sempre dava uma bofetada a si mesma, “o que agora stãdo neste derradeyro artiigo . nõ pode leixar de sentyr e fazer.”<sup>88</sup> Naqueles momentos finais, ainda que estando em profunda agonia, seguia atentamente a leitura e quando o seu conteúdo narrava alguma crueldade ou impropério dirigido a Cristo, demonstrava a intensidade do seu sentimento com lamentos, pedindo misericórdia a Deus. Todos os seus sentidos estavam colocados na leitura do texto sagrado, no crucifixo e no relicário da Vera Cruz, “... beijãdo o e adorãdo o cõ gimidos e sospiros . E põdo os olhos na Coroa de spynhos . disse ¶ Ave spyna pene Remediũ . etc.”<sup>89</sup>, vindo a falecer com as mãos levantadas perante a cruz, enquanto era recitada a ladainha de todos os santos, no preciso momento em que eram invocados “Omnes sancti ignocētes...”<sup>90</sup>.

Foi justamente com uma coroa de espinhos que um capelão da princesa recebeu a notícia da sua morte. No momento em que ela falecia, estando ele em oração, viu uma enorme claridade, “vyo ã ho meeo dela hũa grãde muito fremosa e Resplãdecēte Coroa de spinhos E assy a coroa como hos spynhos erã todos Robrycados e cheos de m̃y vermelho e fresco sãgue E ã cada põta de Cada hũu dos spynhos . pendiiã hũa m̃y grãde e clara gota de sãgue.”<sup>91</sup> Esta visão durou cerca de um quarto de hora. Depois que a coroa de todo subiu, ouviu uma voz que bradou repetidamente: “¶ Falleceo e acabado he.”<sup>92</sup> Ao narrar este facto, a cronista não duvida tratar-se de um sinal divino da partida da infanta ao outro mundo:

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 179.



¶ Razoada cousa era per este tã maravilhoso modo e vysã clara de coroa de spynhos fosse demonstrado aaquele mũy virtuoso padre ho falycymto e extrema ora daquela Senhora que por devysa e arma muito syngular tiinha tomada . E traziia assynadas todas suas cousas cõ hũa Coroa de spynhos . com muita devacã e cõpaixã do Senhor a que esta pẽna dor Injuria fora feyta . que assy onde quer que a viia pyntada . logo humildosamente ŷclynãdo sua Cabeça . costumava saudãdo a dizer . ¶ Ave spyna pene Remediũ . ¶ Em seu dia fazia fazer muŷ grande sollẽpydade.<sup>93</sup>

Aliás, entre os objectos doados ao mosteiro por D. Joana conta-se o pequeno relicário de ouro com o Santo Lenho, um espinho da coroa de Cristo<sup>94</sup>, assim como um conjunto de paramentos de sarja roxa e amarela para adornar a capela de Jesus<sup>95</sup>. Mas outras religiosas ofereceram igualmente objectos associados a este culto de natureza cristocêntrica. D. Mécia Pereira, por exemplo, mandou fazer uns paramentos de matiz em sarja roxa com as figuras da Paixão, da Ressurreição e da Ascensão<sup>96</sup>. D. Leonor de Meneses levou para Aveiro uma capa de veludo preto com savasteiro de veludo roxo bordado no capelo com as suas armas e a figura de Jesus, assim como uma imagem de Jesus de vulto redondo, em madeira pintada e três retábulos pequenos com a representação da paixão. Doou ainda dois frontais de altar novos em pano de linho com motivos figurativos, para além de um pano de linho pintado para o refeitório do mosteiro com a representação da Última Ceia e o milagre da multiplicação dos pães, trazidos por anjos a S. Domingos<sup>97</sup>. A irmã Maria Afonso deu a prata com que se fez o pé da cruz<sup>98</sup>.

Mas também os familiares das religiosas contribuíram com doações deste género, como o rei Afonso V, pai da Infanta, que ofereceu uma cruz de madeira pintada com

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 187. O memorial das coisas santas que foram da Infanta refere o espinho da coroa de Cristo que deixou a Jorge da Silva e que recebera de sua mãe, o qual fora antes de seu avô, o Infante D. Pedro; assim como uma relíquia do Santo Sepúlcro, que lhe dera sua tia materna, D. Filipa, e que ficara ao convento.

<sup>95</sup> *Livro dos Benfeitores*, p. 497. Assim como um anel de ouro com uma esmeralda, uma pedra jacinto, um pequeno cofre de prata, duas caixas grandes para guardar paramentos e um grande cofre vermelho, guardados na sacristia, para além de outras relíquias não especificadas. A cronista refere que a relíquia do Santo Lenho fora herdada de sua mãe, a rainha D. Isabel, o qual deitou num açafate quando tomou o hábito (*Crónica*, p. 115).

<sup>96</sup> *Livro dos Benfeitores*, p. 495.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 496.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 496.

reliquias encaixadas em casas<sup>99</sup>. Filipa Caldeira, mãe da irmã Marta de Magalhães, deu um grande quadro de madeira com a representação de Cristo quando chegou ao Calvário, sentado sobre um penedo, enquanto preparavam a cruz<sup>100</sup>. Fr. João de Braga ofereceu um quadro da Ascensão<sup>101</sup> e Francisco Juzarte, clérigo da diocese de Lisboa e embaixador de D. Manuel, que tratara de vários negócios do mosteiro em Roma – provavelmente familiar das irmãs Maria e Mécia Jusarte – doou o crucifixo do altar-mor, um quadro do *Ecce Homo* e uma imagem de vulto com a cena da Verónica<sup>102</sup>.

Para além dos temas da paixão, embora não tão abundantemente, a avaliar pelos testemunhos que tenho vindo a analisar, as dominicanas de Aveiro nutrem igualmente fervor por outros momentos da história do Salvador, como a Natividade<sup>103</sup>, a Circuncisão<sup>104</sup> e a Ressurreição<sup>105</sup>, os quais estão particularmente associados à infanta, assim como a Sua Ascensão aos Céus. Há que recordar a profunda devoção que a princesa tinha no sacramento da Eucaristia, preparando-se, como já tive oportunidade de referir, de modo conveniente, por meio da confissão<sup>106</sup>. Foi por sua iniciativa que se instituiu no mosteiro o hábito de expor a hóstia consagrada, na capela de S.<sup>to</sup> Agostinho, durante os três dias da Páscoa “... como é Capella sua tēdo a dita Senhora pera ysso spicial licenca.”<sup>107</sup> A devoção que a princesa nutria pelo corpo de Cristo impressionara particularmente a cronista que conta como, nos seus últimos dias, acamada e muito doente, pedira a confissão e a comunhão:

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 500-501.

<sup>103</sup> *Crónica*, pp. 145-146.

<sup>104</sup> “¶ E ally sē cessar stava [no oratório secreto que a Infanta tinha no Paço de Lisboa] ē orações e vigillias . tomādo de cōtinu muŷ fortes deciplinas de Corda . e de sangue ē algũas festas e dias ē que tinha mais spicial devacō . Como era ē dia da Circūcyssã que he o primeiro dia do ãno ē Renēbranca do sangue que o Senhor esse dia primeyramēte por nos derramou.” (*Ibidem*, p. 83).

<sup>105</sup> Recorde-se que D. Joana tinha uma imagem de vulto da Ressurreição que deixou em testamento à sua tia materna, D. Filipa de Lencastre. Cf. *Ibidem*, p. 162.

<sup>106</sup> A cronista refere que Joana tinha por hábito, seguindo o costume das restantes irmãs, confessar-se e comungar todos os meses: “¶ Muito stranhava e nõ podia cōsentir passar sse mais de huũ mês sem cōfessarē e comũgarē. ¶ E sēpre e muito mais no tēpo da cōfissã e Receber ho Senhor fazia mui grãde aparelho de oracō e syllēcio . E largo derramamēto de devotas e muŷ muitas lagrimas . ¶ E assy meesmo ao veer e adorar o santo sacramēto.” (*Ibidem*, p. 138). D. Beatriz Leitoa, por seu lado, jejuava nos dias da comunhão: “¶ Aquelle dia de natal . pã e augua Jejuãrã . o que a madre os dias que comũgava sēpre tiinha ē devacã.” (*Ibidem*, p. 38).

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 150-151. Sobre o culto do corpo de Cristo e as diversas expressões que ele assumiu nos finais da Idade Média, veja-se Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, 6.<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2002. Em particular, sobre o tema da exposição da hóstia consagrada, cf. pp. 288-294.

¶ Nõ ha hy lyngua nẽ pena . que explycar possa . ho amor devacõ contricam cõ que adorou e Recebeo o santo sacramẽto . ante o qual se accusava de todos seus pecados cõ tãto amor E themor . Como se cõ os olhos corporaes visse o Senhor posto na Cruz . dizẽdo lhe taaes Rezões e pallavras ja entõ nõ Resguardãdo de a outrẽ ouvir como sohiia . ¶ Mas a fortaleza do desejo e amor . lhe faziia esquecer todo . soomente adorar louvar e pidir perdã e misericordia aaquele que tanto amava e desejava ja veer e cõ elle soo se alegrar e viver.<sup>108</sup>

O Espírito Santo participa igualmente do regime devocional das dominicanas de Aveiro. As referências à terceira pessoa da Trindade surgem principalmente associadas às fundadoras do mosteiro, Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, em contextos relacionados com as tomadas de decisão, que se assumem simultaneamente como momentos em que a sabedoria das mulheres se manifesta de modo surpreendente, porque inspirada pelo Espírito Santo. A intérprete da comunidade assevera que após a morte do marido, Beatriz percebe que para cumprir o desejo de se recolher e entregar a Deus terá de afastar-se da corte e refugiar-se na sua quintã em Ouca: “¶ Conheçendo esta muito virtuosa Senhora britiz leytoa por a graça do spiritu sancto ao quall cõtinuadamẽte offereceia muỹ devotas preces . hos eRos laços e grandes periigos do mũdo...”<sup>109</sup>. Nesse contexto, é inspirada pela graça divina para pedir conselho a Fr. João de Guimarães, o qual é, por sua vez, iluminado pelo Espírito Santo nas palavras que lhe oferece<sup>110</sup>. Também Fr. Vasco de Guimarães, confidente de Mécia Pereira, é infundido pela mesma graça no momento de aconselhar<sup>111</sup>. Mais tarde, quando estas senhoras, já recolhidas nas casas situadas junto do Convento de N.ª S.ª da Misericórdia, e sem saber ainda ao certo que destino dar às suas vidas, o prior dos dominicanos de Aveiro as aconselhou a dirigirem preces ao Espírito Santo e à Virgem Maria, para “... que a ellas e a elle allumiasse e ýspirasse...”<sup>112</sup> Era essa mesma

---

<sup>108</sup> *Crónica*, p. 156.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 25.

inspiração infundida pelo Espírito Santo que justificava a sabedoria da madre Beatriz, tanto no modo de governar o convento como nas palavras edificantes que dirigia às irmãs<sup>113</sup>.

### 3.2.2. HAGIOGRAFIA

É, no entanto, Nossa Senhora aquela que, a par da figura de Jesus, revela a maior predileção das religiosas<sup>114</sup>. De facto, o culto mariano está profundamente enraizado entre as dominicanas de Aveiro, associado frequentemente ao do seu Filho, na sua dimensão passional. Esta devoção assume uma natureza estruturante, que decorre desde logo de imposição litúrgica e que acaba por se ver reflectida em espaços e objectos especialmente dedicados à Virgem, invocada sob variadas denominações, assim como em circunstâncias textuais pelas quais a cronista compara as personagens da narrativa comunitária a episódios evangélicos marcados pela presença de Maria.

A designação genérica de “Nossa Senhora” é, sem dúvida, a mais frequente, muitas vezes solicitada a sua ajuda no alcance de desfechos significativos e nos momentos de entrega da alma a Deus, quando da morte das personagens<sup>115</sup>. Mas surge igualmente em

---

<sup>113</sup> “... as doutrinas e amoestacões spirituaes que a madre dava a todas estas que consygo tinha erã de muita cõssolacã e as ãssynava ã toda virtude e discripcã de que era muỹ abastada . E o fervor do spiritu sancto a alumiaua . que parecia saber mais da Relligiã que as que nella forã criadas.” (*Ibidem*, p. 38). “¶ Nõ tiinha esta madre soprioressa . nẽ zelladores . nẽ pessoa que a ajudasse . senã o spiritu santo que espira onde quer.” (*Ibidem*, p. 44). No momento em que teve de sair de Aveiro, devido à peste, reuniu o capítulo: “¶ Dita a oracõ dos bẽfeytores Rezada . Comecou a muỹ sancta madre cõssollar E esforcar todas . fazêdo hũu sermõ cheo de tanta doutrina . que parecia ho spiritu sancto fallava per sua boca.” (*Ibidem*, p. 59). Nessa mesma ocasião, também a Infanta Joana, cujo pai e irmão a obrigavam a sair de Aveiro, “¶ Temêdo a discreta Senhora fazerẽ algũu desatyno que fosse sua torvacã . e nõ Como ella desejava pera seu mais Resguardo E Recolhymêto que sua muy grãde prudẽcia per ho spiritu santo lhe ãsynava...” (*Ibidem*, p. 55).

<sup>114</sup> Sobre o culto mariano em Portugal na Idade Média, vejam-se os estudos clássicos de Avelino de Jesus da Costa, “A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média”, *Lusitania Sacra*, t. 2, 1957, pp. 7-49; Idem, “O culto mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa nos séculos XII a XV”, in *De Cultu Mariano. Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Romae, Anno 1975 Celebrati*, vol. III, *De Cultu Mariano in Nationibus et in Ordinibus Religiosis*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma, 1979, pp. 301-344; de Miguel de Oliveira, “Santa Maria na história e na tradição portuguesa”, in *Fátima Altar do Mundo*, União Gráfica, Lisboa, 1967, pp. 35-144 e de Mário Martins, citados nas notas seguintes. A entrada de Carlos A. Moreira de Azevedo, “Mariologia Portuguesa”, no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. P-V/Apêndices, pp. 445-457, constitui o mais recente texto de revisão sobre o problema.

<sup>115</sup> A devoção mariana, na sua forma genérica, é atestada nos seguintes pontos da *Crónica*: pp. 9, 25, 65, 78, 87, 118, 161, 164, 165, 166. Lembre-se a doação de D. Joana ao mosteiro de imagens de Nossa Senhora, uma delas, ao tempo da redacção do *Livro dos Benfeitores*, p. 497, localizada no coro. É provável que se trate da imagem que ela tinha na sua capela privativa, e com a qual mandara erigir um altar durante a sua prolongada doença (*Crónica*, p. 157). Mais à frente a cronista descreve as imagens colocadas nesse altar, referindo que a

alusões inspiradas nas Sagradas Escrituras ou nas diversas dimensões que o seu culto foi avocando e acumulando no decurso da história cristã: a *mater dolorosa*, co-protagonista da paixão, no Calvário, em pranto<sup>116</sup>, junto à cruz<sup>117</sup>, recebendo o corpo do seu filho morto nos braços<sup>118</sup>. O culto de Nossa Senhora é testemunhado por um conjunto de títulos e episódios que a tradição medieval foi impondo, como a Anunciação<sup>119</sup>, a dormição<sup>120</sup> e Assunção de Maria aos Céus<sup>121</sup>, ou a festa de Nossa Senhora da Purificação<sup>122</sup>. Entre as intitulações da Virgem, inscritas no *Salve Regina* e na *Ave-Maria*, que as religiosas rezavam<sup>123</sup>, é possível encontrar referências culturais a Nossa Senhora, mãe do Salvador<sup>124</sup>, mãe de Misericórdia<sup>125</sup>, mãe da Graça<sup>126</sup>, rainha dos Céus<sup>127</sup>, Sacrário do Espírito Santo<sup>128</sup>, *stella maris*<sup>129</sup>, *mater orphanorum, pauperum et viduarum*<sup>130</sup>. Mas também invocações de incidência espacial, como Nossa Senhora de Guadalupe<sup>131</sup>, do Pópulo<sup>132</sup> e de *Aracoeli*<sup>133</sup>.

---

de Nossa Senhora aparecia com o Menino a mamar (*ibidem*, p. 162). D. Beatriz de Noronha, filha de D. João de Almeida, segundo conde de Abrantes, ofereceu a Nossa Senhora um vestido e uma coifa de ouro (*Livro dos Benfeitores*, p. 496).

<sup>116</sup> *Crónica*, p. 103.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>119</sup> A priora, Maria de Ataíde, escreve, em 1512, a João Saraiva, escrivão dos contos no Funchal, a pedir-lhe que envie vinte arrobas de açúcar, que o rei D. Manuel tinha doado anualmente ao mosteiro, para pagar a encomenda de um retábulo na Flandres e de um frontal de altar com a imagem de Nossa Senhora da Anunciação “.s. quando a sauda o anjo muito devota e honesta e fremeosa”. Maria de Ataíde refere ainda na sua missiva que “estas jrmãs e eu Certyfycovos que foram tam ledas com este rrecado do rretavolo e estam tam desejosas de ja ho ver se nosso Senhor qujser que nam poderey djzelo”. Vejam-se os documentos do ANTT, *Corpo Cronológico*, II parte, mç. 6, docs. 138 e 148, transcritos por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 488-489.

<sup>120</sup> A propósito da doença de D. Joana, acamada e rodeada pelas irmãs, a cronista compara a cena à representação da dormição de Nossa Senhora: “¶ Todas as outras madres e Irmãs stavã jūtas darredor do leyto . algũas cõ hos Rostros ã terra cõ muita door e lagrimas sã conto . outras ã giolhos . que bẽ parecia ho leyto e Cama de nossa Senhora quãdo se fyna . que costumã pyntar cercada dos apóstolos.” (*Crónica*, p. 167).

<sup>121</sup> A irmã D. Leonor de Meneses levou para o mosteiro um retábulo dourado flamengo com a Assunção de Maria rodeada por “figuras enlevadas”, certamente os apóstolos. Cf. *Livro dos Benfeitores*, p. 496. Também Filipa Caldeira ofereceu uma grande pintura da Assunção com os apóstolos, que conservavam os dominicanos no seu refeitório (*Ibidem*, p. 499).

<sup>122</sup> *Crónica*, p. 144.

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 39, 59 e 145.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 162-163.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 163 e 166.

<sup>127</sup> *Ibidem*, pp. 75 e 155.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>130</sup> A cronista usou este título para se referir à Infanta D. Joana (*ibidem*, p. 176). É provável que ela procedesse de alguma antífona litúrgica de louvor a Maria, eventualmente do denominado Pequeno Ofício de Nossa Senhora. Cf. a lista das invocações marianas inscritas na Ladainha de Nossa Senhora do Rosário, um texto musicado quinhentista existente no Museu de Aveiro e publicado por Mário Martins, *Nossa Senhora nos Romances do Santo Graal e nas Ladainhas Medievais e Quinhentistas*, Magnificat, Braga, 1988, pp. 181-187;

As fontes reportam igualmente a existência no mosteiro de um espaço reservado ao culto mariano. Trata-se do Capítulo de Nossa Senhora, muito provavelmente destinado à recitação semanal das Horas de Nossa Senhora<sup>134</sup>, embora pudesse igualmente servir as cerimónias de tomada de hábito, como sucedeu no caso de Beatriz Leitoa<sup>135</sup> e da infanta<sup>136</sup>, vindo também a receber os restos mortais das fundadoras<sup>137</sup>.

Ao descrever o quotidiano das dominicanas logo nos primeiros tempos de recolhimento em Aveiro, a cronista refere que D. Beatriz: “¶ Certas horas as faziia leer E star ē oraçõ . de dia . e muito mais de nocte . na qual nõ aviã de Ir aas camas . Sē primeyro tēer Rezado ho salteyro e vyda de nossa Senhora.”<sup>138</sup> São conhecidas menções à *Vida de Nossa Senhora* em inventários de livrarias régias, assim como através de vestígios indirectos relacionados com o trabalho de refundição levado a cabo em finais do século XIII por Bernardo de Brihuega ao serviço de Afonso X. A sua obra veio a ser traduzida para português no reinado de D. Dinis e parte dela, relativa aos Apóstolos, veio a ser copiada, já no século XV, no Mosteiro de Alcobaça, a qual viria a ser impressa a expensas da rainha D.

---

Idem, “Ladainhas a Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e século XVI)”, *Lusitania Sacra*, t. 5, 1960-1961, pp. 215-218.

<sup>131</sup> *Crónica*, p. 178.

<sup>132</sup> O bispo do Porto, D. João de Azevedo, ofereceu ao mosteiro uma imagem de Nossa Senhora do Pópulo (*Livro dos Benfeitores*, p. 498). Como não se especifica que essa imagem fosse de vulto e comparando com as formulações anteriores das fontes, é muito provável que se tratasse de uma pintura. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 143 sugere tratar-se de uma imagem semelhante àquela que se venera na Igreja de Nossa Senhora do Pópulo, em Roma.

<sup>133</sup> Filipa Caldeira, mãe da religiosa Marta de Magalhães, doou “huma tauoa da Senhora do Populo, que sse chama *aracell*” (*Livro dos Benfeitores*, p. 499). A estranheza da dupla denominação leva Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 143 a sugerir tratar-se de uma imagem feita a partir do modelo do conhecido ícon *Salus Populi Romani*, da basílica de S.<sup>ta</sup> Maria Maior, em Roma, uma pintura também conhecida por *Regina Coeli*.

<sup>134</sup> “¶ Muito amiude dizia hos dous verssos da Senhora . a saber . Mõstra te esse matrē . E maria mater gratie...” (*Crónica*, p. 163). A recitação destes versos do Ofício de Nossa Senhora surge de novo na p. 166. Cf. Mário Martins, *Guia Geral das Horas Del-Rei D. Duarte*, 2.<sup>a</sup> ed., Brotéria, Lisboa, 1982, pp. 109-128, cujo capítulo IX é dedicado a estudar o “O Ofício Menor de Nossa Senhora e o «Te matrem dei laudamus»” presente no livro de horas do monarca português, colocando-o em confronto com outras fontes literárias medievais. Sobre os livros de horas na sociedade portuguesa dos séculos XV-XVI, veja-se Maria de Lurdes Rosa, *As Almas Herdeiras...*, pp. 477-505.

<sup>135</sup> *Crónica*, p. 190.

<sup>136</sup> “¶ Foe ho capitulo de nossa Senhora todo armado e Concertado como pera tal acto cõvinha.” (*Ibidem*, p. 113).

<sup>137</sup> *Ibidem*, pp. 62, 72 e 113. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. I, estampa 5 a, entre as pp. 20-21, situa o Capítulo de Nossa Senhora no piso térreo, à esquerda da capela-mor da Igreja conventual ou de Jesus, com a qual comunica por intermédio de uma roda, a que se acede a partir do claustro. Nesta sala, mais tarde denominada capela de Nossa Senhora da Assunção, foram sepultadas as fundadoras do mosteiro, D. Beatriz Leitoa e D. Mécia Pereira. Cf. Idem, *ibidem*, vol. II, pp. 16-17.

<sup>138</sup> *Crónica*, p. 14.

Leonor, em 1505; assim como uma outra parte, sobre os Mártires, publicada em 1513, a mando de D. Manuel. Trata-se dos *Genesi Alfonsii*, obra constituída por quatro partes, cuja primeira é dedicada justamente à *Vida de Jesus Cristo e de Santa Maria*<sup>139</sup>.

D. Leonor possuía um livro da *Vida de Nossa Senhora*. Isabel Vilares Cepeda, no seu estudo sobre a livraria que a rainha deixara em testamento às clarissas de Xabregas, reporta a existência de uma rubrica com aquele título, que antecede um livro de *Milagres de Nossa Senhora*. A autora sugere que a primeira epígrafe possa corresponder à *Vida de Nuestra Señora* que Sousa Viterbo noticiou no seu estudo sobre a biblioteca real e que pertencera à rainha D. Catarina, mulher de D. João III. O facto de aquele primeiro título ser seguido de “Outro de mylagres de Nossa Senhora”, cujo determinante “outro” a autora assinala mas desvaloriza, parece-me poder indiciar o conteúdo do primeiro, que conteria muito provavelmente milagres marianos. O mesmo enunciado e sequência são verificados no inventário dos livros de D. Catarina. Vilares Cepeda noticia ainda a existência de um livro em linguagem, denominado *Vida de Nossa Senhora, em prosa e em verso*, no *Catálogo dos livros que se prohibem nestes Regnos*, datado de 1581, o que, a estarmos perante testemunhos do mesmo universo de transmissão textual, poderá supor uma tradição apócrifa<sup>140</sup>.

A afirmação de que as dominicanas de Aveiro liam “o salteyro e vyda de nossa Senhora” parece-me indiciar um contexto litúrgico, muito provavelmente a tradução portuguesa do *Psalterium Beatae Mariae Virginis*, do Pseudo-Boaventura<sup>141</sup>, constituído por hinos de louvor à Virgem, aos quais se juntariam excertos da vida de Maria, tanto de extracção evangélica – associados à biografia de Cristo, como a Anunciação, o Natal, a Sua

---

<sup>139</sup> A segunda parte são as *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, a terceira, os *Feitos e Paixões dos Santos Mártires*, a quarta sobre a Vida e Morte dos Confessores, a última sobre as *Vidas e Paixões das Santas, Virgens e outras*. Apenas chegaram até nós as traduções da segunda e terceira partes. Cf. Isabel Vilares Cepeda, “Autos dos Apóstolos”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.ª ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 75-76 e Aires A. Nascimento, “Legenda dos Feitos e Paixões dos Santos Mártires”, *ibidem*, pp. 384-386. O desconhecimento de qualquer testemunho desta parte levou Mário Martins a procurar nas referências que lhe fazem as *Vidas e Paixões dos Apóstolos* (a segunda parte do enorme empreendimento levado a cabo por Bernardo de Brihuega) aspectos do seu conteúdo e das fontes que o seu compilador terá usado. Cf. Mário Martins, “O «Livro da Vida de Cristo e de Santa Maria» por Bernardo de Brihuega”, *Estudos de Cultura Medieval*, vol. II, Magnificat, Braga, 1972, pp. 131-149.

<sup>140</sup> Cf. Isabel Vilares Cepeda, “Os Livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11352 da Biblioteca Nacional, Lisboa”, *Revista da Biblioteca Nacional*, série 2, vol. 2, n.º 2, 1987, pp. 62-63.

<sup>141</sup> Para uma aproximação ao conteúdo deste saltério, veja-se Mário Martins, *Guia Geral das Horas Del-Rei D. Duarte*, pp. 165-173.

vida pública e a paixão – como dos *Actos dos Apóstolos*, a propósito do Pentecostes. Mas é possível que o texto integrasse tradições populares, eventualmente de origem apócrifa, onde não faltaria o tema da Assunção aos Céus, assim como as frequentes narrativas de milagres<sup>142</sup>. Poderia assumir um pendor mais próximo de conteúdos associados à imagem da *mater dolorosa* ou dos gozos de Maria. Num período em que o culto do Rosário conhece uma clara expansão não é de excluir a hipótese de o livro versar sobre os seus mistérios<sup>143</sup>.

Para além do exemplo de Santa Maria, as dominicanas alimentaram o culto a um conjunto de santos bastante diversificado, tanto quanto as fontes disponíveis nos deixam entrever. Os testemunhos dessas devoções encontram-se dispersos em referências textuais inscritas na *Crónica*, em textos hagiográficos ainda conservados, assim como em alusões a documentos iconográficos doados pelos benfeitores ou adquiridos pelas próprias religiosas, alguns deles sob a custódia do Museu de Aveiro. Reunidos esses testemunhos directos e indirectos é possível concluir que o regime devocional das religiosas de Aveiro revela predilecção pelas santidades marcadas pela palma do martírio. No seu horizonte cultural encontramos um conjunto de nomes que nos remete aos primeiros séculos do cristianismo, entre os quais se destacam os santos de raiz bíblica, vinculados à figura de Cristo. Desde logo, os apóstolos<sup>144</sup>, S. João Evangelista<sup>145</sup>, Santiago<sup>146</sup>, S. Simão, S. Tiago Menor<sup>147</sup> e S. Paulo<sup>148</sup>.

---

<sup>142</sup> Sobre os milagres marianos em Portugal, cf. Aires A. Nascimento, *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Colibri, Lisboa, 2004.

<sup>143</sup> Para uma visão geral das variadas expressões assumidas pelo culto mariano na cristandade medieval, veja-se Hilda Gaef, *Maria. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Editorial Herder, Barcelona, 1968; Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo e Daniel Russo (org.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, Paris, 1996; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, 2.ª ed., Yale University Press, New Haven e Londres, 2005, pp. 256-265; Anne Winston-Allen, *Stories of the Rose: The making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2005; Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven e Londres, 2009 e Idem, *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Central European University Press, Budapeste e Nova York, 2009.

<sup>144</sup> A cronista afirma que a Infanta D. Joana era devota dos apóstolos. Cf. *Crónica*, p. 78.

<sup>145</sup> A rainha D. Isabel, mãe dos príncipes, era particularmente devota do Evangelista S. João: "... na fonte do santo baptismo . foy posto per nome Johãna . por syngullar devacã E affeycã que a devota Raynha sua madre avia ao apostolo e evãgelista Sam Joham . por Cujo amor diziiia . que sse Cem filhos ouvesse . a todos avia de mãdar põor este nome." (*Ibidem*, pp. 76-77). Também a sua filha viria a nutrir devoção por este santo: "¶ Era dia do apostolo Sam Joham ante portam latynã do qual santo apostolo esta Senhora era muỹ devota . e muito ameude ho chamava . E de coracã se ecomẽdava a elle." (*Ibidem*, p. 156). A irmã D. Guiomar da Silva levou para o mosteiro a imagem de S. João Evangelista, que ainda se conserva no Museu de Aveiro (*Livro dos Benfeitores*, p. 497). Veja-se a reprodução deste quadro, em Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, estampa 14, entre as pp. 140-141.



O martírio constitui o atributo que vincula estes santos à comunidade. A cronista utiliza-o para qualificar as santas de que o seu texto se ocupa. Recorde-se a expressão com que caracteriza a santidade da Infanta D. Joana, considerada “mais que martir”<sup>149</sup>. Para além dos apóstolos, que padeceram e morreram em nome da fé, também os Santos Inocentes de Belém<sup>150</sup> e os mártires do período romano figuram no sistema devocional das religiosas, como S. Lourenço<sup>151</sup>, os Dez Mil Mártires<sup>152</sup> e provavelmente S. Pantaleão<sup>153</sup>.

As santas virgens e mártires<sup>154</sup> constituem um modelo frequentemente invocado no discurso da cronista. Para além de as destacar enquanto objecto de devoção, elas surgem muitas vezes na qualidade de santidade imitável, quando compara a sua acção pretérita com o comportamento das mulheres santas com que contactara e cujo modelo apresenta à

---

<sup>146</sup> *Crónica*, pp. 5 e 7. D. Beatriz de Meneses, condessa da Feira e mãe da irmã D. Cecília de Meneses, mandou pintar a imagem de Santiago (*Livro dos Benfeitores*, p. 498), muito provavelmente aquela que se conserva no Museu de Aveiro, em que o santo aparece a abençoar uma dominicana. Cf. Pedro Dias, *Vicente Gil e Manuel Vicente, Pintores da Coimbra Manuelina. Catálogo da Exposição, Refeitório do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, 16 Julho-31 de Outubro*, Câmara Municipal de Coimbra, Coimbra, 2003, pp. 29-33.

<sup>147</sup> O Museu de Aveiro conserva o denominado Tríptico do Salvador ou de S. Simão, constituído por três tábuas: ao centro, Jesus Cristo com um báculo com a Cruz, na mão direita, e um livro, na esquerda, rodeado por um conjunto de doze dominicanas ajoelhadas. No volante da direita, S. Tiago Menor, identificado pela pá de pisoeiro com que a lenda descreve o seu martírio, e no volante esquerdo, S. Simão, identificado pela serra com que, de acordo com a legenda, o seu corpo fora serrado ao meio. Pedro Dias, *Vicente Gil e Manuel Vicente...*, pp. 29-33 e 78-79, sugere que o retábulo tenha sido doado ao mosteiro pelo bispo-conde de Coimbra, D. Jorge de Almeida, uma vez que aí tinha a sua sobrinha, D. Beatriz de Noronha. A hipótese baseia-se no facto de o verso do Tríptico ter pintado os brasões dos Noronha e dos Almeida e Silva.

<sup>148</sup> “¶ E cabadas as matynas da Converssam do glorioso apostolo Sam paullo seu spicial amigo . e devota...” (*Crónica*, pp. 113-114). Deu a uma criança que criara no Paço o nome de Paula, assim como haveria de dar a outra o nome de Agostinha pela sua devoção a estes santos (*ibidem*, p. 129).

<sup>149</sup> *ibidem*, p. 149. Ao fazer uma espécie de epitáfio às virtudes da Infanta D. Joana, diz a cronista: “E quē a vyo e teve pratyca de sua tã santa vida e ffy della a que he Cousa mui ypossyvel poder sse dar credito segũdo hos tēpos presētes dagora E grãde fryeza de amor de deus ho qual ē esta sua serva des sua mocidade foy tã ardēte e ē ella de cōtinuo creciã e se cōfirmava que parecia ser nos tēpos passados em que os santos martires se leixavã queymar e atormētar por a ffe de christo Jhesu nosso Senhor.” (*ibidem*, pp. 176-177).

<sup>150</sup> A Infanta morre enquanto se rezava a Ladainha de Todos os Santos, no preciso momento em que diziam “Omnes sancti ignocētes” (*ibidem*, p. 168).

<sup>151</sup> O bispo do Porto, D. João de Azevedo doou uma imagem de S. Lourenço ao mosteiro (*Livro dos Benfeitores*, p. 498).

<sup>152</sup> Em 1507, Francisco Jusarte conseguiu enviar de Roma para o Mosteiro de Jesus de Aveiro relíquias dos dez mil soldados romanos convertidos ao cristianismo e martirizados no Monte Ararat, na Arménia. De acordo com o *Necrológio* do mosteiro, a irmã Isabel Luís, falecera em 1542, na véspera dos Dez Mil Mártires, “ē que ella tynha syngular devacã” (*Crónica*, p. 247). Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 109 e 486-487, onde o autor transcreve a tradução do documento enviado de Roma a dar testemunho da autenticidade das relíquias.

<sup>153</sup> Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 108 sugere que o mosteiro terá tido a relíquia do dedo polegar do mártir S. Pantaleão, eventualmente doada pelo bispo de Porto, D. João de Azevedo, ou o seu sucessor D. Diogo de Sousa, na sequência da chegada das relíquias àquela cidade, trazidas de Constantinopla por cristãos arménios, em 1453.

<sup>154</sup> *Crónica*, p. 78.

sua comunidade para que também seja seguido, como que numa espécie de estratificação hagiográfica cruzada no seu texto, para que dele as religiosas retirem consequências. S.<sup>ta</sup> Catarina de Alexandria<sup>155</sup>, S.<sup>ta</sup> Cecília<sup>156</sup> e as Onze Mil Virgens<sup>157</sup> cabem nesta categoria. Mas também aquelas personagens femininas intimamente ligadas à vida de Cristo, como S.<sup>ta</sup> Maria Madalena<sup>158</sup> e S.<sup>ta</sup> Marta<sup>159</sup>.

Outros santos e santas da história cristã são venerados na comunidade. Em primeiro lugar os que têm relação directa com a Ordem dos Pregadores. Por um lado, os seus instituidores: S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>160</sup>, a título honorífico, e S. Domingos<sup>161</sup>, o fundador de facto. A

---

<sup>155</sup> Beatriz Leitoa transferiu-se da sua quintã em Ouca para as casas onde haveria de ser o Mosteiro de Jesus, a 24 de Novembro de 1458. “¶ ffoy sse logo aa Igreja de nossa Senhora com suas filhas . E ally ouviu [sic] vespervas e cõpletas de sancta Catheryna martir . cuja vespera e spicial devota era.” (*Ibidem*, pp. 12-13). Já anteriormente a cronista havia mantido que o casal Diogo de Ataíde e Beatriz Leitoa eram particularmente devotos de S.<sup>ta</sup> Catarina, mártir (*Ibidem*, p. 5). Referindo-se à Infanta, a cronista compara-a àquela santa egípcia: “¶ Em seu paaco onde tiinha hũu devoto oratoryo se Recolhya amyude apartãdo sse de suas donzellas e damas . que aalẽ da outra muita gente ã grãde numero a acõpanhavã e serviã que passavã de . trinta . todas molheres muito fidalgas e algũas filhas de Condes e grãdes Senhores . as quaes nom cõ menos sabedoria que sancta Catherina martir Regiia e governava.” (*Ibidem*, p. 78). É no dia consagrado a esta santa virgem e mártir, dia em que recebera o seu sobrinho D. Jorge para o criar em Aveiro, que Joana, impedida de professar, faz voto privativo de castidade a Deus (*Ibidem*, p. 137).

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 91. Voltarei a este dado mais à frente.

<sup>157</sup> A cronista afirma que tinha especial devoção e afeição pelas Onze Mil Virgens, “a que sēpre Rezava hos onze mil . pater noster.” (*Ibidem*, p. 163). Na visão profética da morte da Infanta à irmã Violante Rodrigues: “¶ Viia entom a sobredita madre . hũa . Cama toda cuberta e ãparamẽtada de muỹ Rycos e Resplãdecẽtes panos e cubertores todos tecydos douro e pedraria . E esta Camara e cama cercada de muita e desvayrada gẽte de maravilhosa fremosura . E todos vestidos como a cama . E faziã grãdes festas de prazer e alegrya . cantãdo e tangẽdo muỹ doces cãtares . e tangeres . ¶ E ã esta cama viia jazer ãcostada a Senhora Iffante . ¶ E estãdo assy vẽedo esta fremosura e prazer . viinha hũu mãcebo muito claro e fremoso . E mãdava ssayr fora daquela Casa e camara todas as Religiosas que em ella stavã . dizẽdo aa Irmã e aas outras . ¶ Sahii vos todas . e daae lugar aas onze myl virgẽes . e a outra muita gẽte que võe pera levar esta Iffante ao muito alto e grãde Rey . e aas suas vodas eternas. (...) stãdo de fora ella e as outras irmãs ouviã as muỹ grãdes armonyas e mellodias das vozes e tangeres deleytosos que dentro onde a dita Senhora Jazia se faziã.” (*Ibidem*, pp. 143-144).

<sup>158</sup> Tanto D. Beatriz Leitoa como o seu marido eram devotos de Maria Madalena (*Ibidem*, p. 5). No já por várias vezes referido episódio em que a peste obriga a madre Beatriz a sair de Aveiro, a cronista compara-a a Maria Madalena, nos seguintes termos: “¶ Comecada a cõpleta quando veyo a dizer a sancta madre o Cõfiteor . ella prostrãdo sse ã terra ho disse algũu tãto e voz mais alta do que sohiia pronũciando o e dizẽdo cõ tanto choro e cõ tãto feryr ã seus peytos Como se cõ a magdalena Jouvessa aos pees do Senhor Jhesu e presẽtes os visse e tevesse.” (*Ibidem*, p. 59). Filipa Caldeira, mãe da irmã Marta de Magalhães, ofereceu ao mosteiro um retábulo com as imagens de S. Gregório, S.<sup>ta</sup> Maria Madalena e S.<sup>ta</sup> Marta, assim como uma tábuca pequena de S.<sup>ta</sup> Maria Madalena (*Livro dos Benfeitores*, p. 499). Sobre o culto desta santa, veja-se Elisabeth Pinto-Mathieu, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Age*, Beauchesne, Paris, 1997 e Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.

<sup>159</sup> Cf. nota anterior.

<sup>160</sup> Joana entrega-se a S.<sup>to</sup> Agostinho para que a auxilie a cumprir o intento de ingressar no Mosteiro de Jesus de Aveiro: “... Recomendãdo sse muỹ aficadamente a deus E ao bẽavẽturado padre santo agostinho cuja muito devota era e ã este negocio ho tiinha tomado por special ajudador e avogado ante deus...” (*Crónica*, p. 107). A devoção da Infanta ao santo doutor levou-a mesmo a dar a uma criança que criara no Paço e que levava consigo para Aveiro o nome de Agostinha (*ibidem*, p. 129). Esta devoção é reafirmada aquando do falecimento

mãe de S.<sup>to</sup> Agostinho, S.<sup>ta</sup> Mónica<sup>162</sup>, S. Pedro, mártir e S.<sup>ta</sup> Catarina de Sena<sup>163</sup> completam, digamos, o florilégio dominicano. Mas ainda outras figuras marcantes da história da salvação, os santos bispos e doutores, Martinho de Tours<sup>164</sup>, o papa Gegório Magno, sem esquecer S.<sup>to</sup> António de Lisboa<sup>165</sup>.

As fontes que sustentam essas devoções situar-se-iam no cruzamento da oralidade, da textualidade e da iconicidade, bastando para isso lembrar os sermões que acompanhariam alguns momentos do ciclo anual das festividades. Não é, no entanto, de excluir o uso de algum *Flos Sanctorum*, como aquele que fora impresso a mando de D. Manuel em 1513, não só porque esse livro estava presente em muitas livrarias conventuais; porque o seu autor, Jacopo da Varazze<sup>166</sup>, pertencera à família dominicana; porque alguma documentação normativa – como o já referido *Livro dos Ofícios* – sugeria que as religiosas lessem as vidas dos santos; mas também porque ele se estruturava de acordo com o ano litúrgico, o que constituía um frutuoso instrumento para sustentar o conteúdo das lições capitulares e do refeitório.

---

do seu pai, Afonso V, exactamente no dia consagrado ao bispo de Hipona (*Crónica*, pp. 134-135). Chama por ele na sua doença (*ibidem*, p. 163). A veneração a este santo leva-a inclusivamente a mandar construir uma capela no mosteiro reservada ao seu culto, para a qual mandara pintar aquilo que suponho serem frescos, assim como uma imagem de vulto e outra em quadro: “... mandou fazer e pyntar a capela de Sancto Agustynho e a sua ymagem de pao e outra em taouoa...” (*Livro dos Benfeitores*, p. 497). A referência a esta capela surge na *Crónica*, pp. 148 e 175.

<sup>161</sup> D. Joana mandou fazer uma imagem de S. Domingos (*Livro dos Benfeitores*, p. 497), assim como D. Beatriz de Meneses, que mandou pintar uma tábua grande com a imagem do fundador da Ordem (*ibidem*, p. 498), que ainda se conserva no Museu de Aveiro. Cf. Pedro Dias, *Vicente Gil e Manuel Vicente...*, pp. 29-33.

<sup>162</sup> Para além da existência de uma *Vida de Santa Mónica* entre os *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades no Ermo*, a que me referirei mais à frente, há que mencionar que D. Beatriz de Meneses mandou pintar uma tábua de S.<sup>ta</sup> Mónica (*Livro dos Benfeitores*, p. 498).

<sup>163</sup> D. Beatriz de Meneses mandou pintar um retábulo com as imagens de S. Pedro, mártir, e S.<sup>ta</sup> Catarina de Sena. Lembremo-nos de que estes santos aparecem na edição impressa do *Flos Sanctorum em lingoagê portugues*, na Oficina de Hermão de Campos, Lisboa, 1513, surgindo a vida da dominicana sienesa entre os “Santos Extravagantes”. Cf. o texto microfilmado no site da Biblioteca Nacional, disponível em <http://purl.pt/12097>, respectivamente, fls. 64 e ss. (com alguns fls. em branco) e fls. 194 v.º-198 v.º.

<sup>164</sup> *Crónica*, p. 56.

<sup>165</sup> Francisco Jusarte conseguiu em Roma o privilégio de se poder celebrar a festa de S.<sup>to</sup> António *totum duplex*, o mais elevado tipo de festividade litúrgica no seio da Ordem dos Pregadores (*Livro dos Benfeitores*, p. 500). António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica*, pp. 299-300 transcreve uma memória setecentista que recorda este facto, acrescentando, no entanto, que a priora D. Maria de Ataíde se empenhara, através daquele embaixador de D. Manuel, em conseguir igualmente o privilégio de comemorar *totum duplex* as festas da Coroa de Cristo e da Degolação de S. João Baptista, o que foi alcançado em 1513. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 583 reproduz também o documento.

<sup>166</sup> Cf. Alain Boureau, *La «Légende dorée». Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Cerf, Paris, 1984.

Independentemente das hipóteses que possam ser mobilizadas há, no entanto, casos em que a cronista assinala o conhecimento de fontes hagiográficas indubitavelmente textuais. É o que se passa com a referência genérica à leitura das vidas de santos, assim como a menção à *Vida de S.<sup>ta</sup> Cecília*. A Infanta Joana, desde muito jovem...

¶ Em ouvir leer e cõtar a vida e doctrina de nosso Senhor E dos seus apóstolos e sanctos . E mayormente das sanctas virgẽes que por a ffe e amor de deus padecerã tormẽtos e morte . tomava muỹ grande prazer e allegria . E ã esto passava mais horas e tẽpos evitãdo outros Jogos e vaydades . ã que costumã exercitar sse pessoas de semelhante stado e Idade.<sup>167</sup>

A citação revela um contexto de leitura de amplo espectro, mas que assinala a já referida predilecção pelas santas virgens e mártires, às quais a cronista associa a princesa, contribuindo assim para a construção de um modelo de santidade que encontra raízes nos primeiros séculos do cristianismo. O ambiente devocional reconstruído revela um conhecimento textual em primeira mão que se pretende conservar na comunidade. Se recordarmos que as religiosas procuraram ter no mosteiro textos de raiz eremítica, por exemplo, parece-me bastante coerente que o modelo dos santos fundadores, os primeiros a imitar a Cristo, a começar pelos apóstolos e a continuar nos mártires e nas santas virgens, ocupasse no Mosteiro de Jesus uma posição de relevo.

A preferência pelos modelos de santas dos primeiros séculos do cristianismo não é exclusiva das dominicanas de Aveiro. Nestes tempos de reforma, é bastante frequente encontrarmos, não apenas entre as religiosas como também entre as aristocratas leigas, essa identificação com o arquétipo Antigo<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> *Crónica*, p. 78.

<sup>168</sup> Vejam-se os estudos relativos às ilhas britânicas em finais da Idade Média, relativamente ao culto das santas mártires, veja-se Catherine Sanok, "Female Saints' Lives and the Invention of a Feminine Audience", *Her Life Historical: Exemplarity and the Female Saints' Lives in Late Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007, pp. 24-49; Gail Ashton, *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the Saint*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2000, pp. 11-68 e Jane Cartwright, "Bunched Seint y Katrin: The Middle Welsh Life of Katherine of Alexandria and her Cult in Medieval Wales", *Feminine Sanctity and Spirituality in Medieval Wales*, University of Wales Press, Cardiff, 2008, pp. 149-175. Para o caso alemão, veja-se Gertrud Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996, pp. 116-122. Para Portugal, veja-se o estudo de Ana Maria Machado, "Memory, Identity, and Women's Representation in the Portuguese Reception of *Vitae Patrum*: Winning a Name", in *Reading Memory and Identity in the Texts of Medieval European Holy*

De entre estas hagiografias, a cronista identifica a *Vida de S.<sup>ta</sup> Cecília*. Referindo-se à curta permanência da Infanta D. Joana no Mosteiro de Odivelas, com o intuito de conhecer do seu modo de vida:

¶ Tornou sse aa tarde pera seu paaco . hiindo per meetade da Cidade e Resiio . fazêdo grãdes mostrancas de folguar ã tudo e sse desêfadar . hiindo e tornãdo yso meesmo cõ ella de mulla sua tya a Senhora dona ffelipa Irmãa da Rainha sua madre e assy suas donzellas e muitos Senhores Cõdes e fidalgos . aos quaes todos a dita Senhora Iffante faziiia e mostrava muito favor e graca ã cubrindo per muỹ strana maneyra os seus santos desejos e proposytos sêpre ã seu Coracõ trazêdo deus . a que de cõtynuo pidiia a ajudasse e aazasse como os cõprisse e posesse per obra . ¶ Hiia aadefora vestida de seus Reaes atabyos . cuberta de ouro e firmaes . e assy sua mulla cõ todos aReyos e cõcertos Como aa Rainha sua madre . E de dentro debaixã a Carã levava seus asperos Cilicios . e apertadas Camisas de lãa . ¶ Nõ nos devemos maravilhar e duvidar *o que da bēavēturada sancta Cezilia lēemos* . que stando no dia das vodas tangendo e Cantãdo os orgãaos e Jograes . ella vestida de Cilycio . cantava a deus no seu Coracõ...<sup>169</sup>

O *Flos Sanctorum em lingoagē portugues* transmite uma *vida de sancta ceçilia virgem*<sup>170</sup>, a qual alude ao episódio narrado pela cronista, em paráfrase bastante aproximada<sup>171</sup>. É mais um indício de que o referido florilégio seria muito provavelmente conhecido em Aveiro.

Numa outra passagem, a propósito da peste que deflagrara em 1479 e da urgência de algumas religiosas em abandonarem o mosteiro para acompanharem a infanta, a que se seguiu todo um drama protagonizado por Beatriz Leitoa, a cronista compara a dor da madre e das irmãs aos discípulos de S. Martinho:

---

*Women*, ed. Margaret Cotter-Lynch e Brad Herzog, Plgrave Macmillan, Nova Iorque, 2012, pp. 135-164. Numerosos exemplos são apresentados para todo o espaço europeu medieval por Caroline Walker Bynum, *Holy Fesat anf Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles e Londres, 1987.

<sup>169</sup> *Crónica*, p. 91. O itálico é meu.

<sup>170</sup> Fls. 165 v.º-168.

<sup>171</sup> “E seendo esposada cõ valeriano e vijndo ho dia das vodas ella trazia cilição aa sua carne. E de çima era vestida de panos preciosos de ouro. E cantando hy jograes ella cantava em seu coração...” (*Flos Sanctorum em lingoagē portugues*, fl. 165 v.º). Maria Clara de Almeida Lucas, *Hagiografia Medieval Portuguesa*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação, Lisboa, 1984, p. 37 noticia a existência de um fragmento da *Vida de S.<sup>ta</sup> Cecília* na Biblioteca Nacional, Alc. 38.

¶ Na qual noyte e dia passou sē nēhũu Repouso nē manjar Corporal . E assy as suas muỹ desoladas e atribuladas filhas spirituaes . as quaes nom cessavã Reguar seus pees e mãos cõ lagrimas e piedosos salucos e gemidos dizēdo cõ os discipulos de sã Martinho .  
¶ *Cur nos desolatas Relinquis.*<sup>172</sup>

A frase latina citada provém directamente de uma antífona rezada no dia da festa de S. Martinho: “Dixerunt discipuli ad beatum Martinum: Cur nos pater deseris, aut cui nos desolatos relinquis”<sup>173</sup> e não, como seria de supor, da *Vita Martini*, de Sulpício Severo. O *Flos Sanctorum em lingoagē portugues* confirma, ainda assim, a transmissão desta passagem, que dependerá de alguma outra tradição textual sobre a vida do bispo de Tours<sup>174</sup>, razão por que, mais uma vez, é de admitir o seu conhecimento entre as dominicanas. Aliás, é o que se passa com as inúmeras citações bíblicas, que suponho dependerem mais de fontes litúrgicas, ainda que, à primeira vista, pareçam frases extraídas directamente da Bíblia<sup>175</sup>.

**Tabela III**  
**Fontes da Crónica da Fundação**

| Citação   | Fonte  | Página |
|---|--|--------|
| Perante a resistência dos familiares de D. Mécia Pereira em aceitarem a sua vocação religiosa, a cronista dirige-se a Deus: “¶ Assy ffarao ỹpugnãdo e afligindo o pobo de Isrrahel . ho fez seer mays forte.” | Êxodo, 1:12  | 17     |
| O sermão “tomou por tema . ¶ <i>Lapidē quē Reprobaverūt...</i> ”  | Marcos, 12:10  | 41     |
| “... bem se podia dizer por ella [Beatriz Leitoa] o dito do apostolo . da qual ho mũdo nõ era dyno.”  | Hebreus, 11:33-38  | 45     |
| “ <i>Benedictus dominus deus isrrahel (...)</i> ad dirigēdos pedes nostros ã pacis.”  | <i>Cântico de Zacarias</i> ,<br>Lucas, 1:68-79                   | 47     |
| A madre disse o <i>Confiteor</i> “pronũciando o e dizēdo cõ tanto choro e cõ tãto feryr ã seus peytos Como se cõ a magdalena Jouvessa aos pees do Senhor Jhesu...”  | Cf. <i>Flos Sanctorum ã lingoagem portugues</i> ,<br>fl. 103 (?) | 59     |
| “¶ E hiindo tras ella . oolhavã hũas pera as outras chorãdo e lamētando que bẽ parecia e se poderia cõtemplar a ida do Senhor cõ seus discipulos pera o orto.”  | João, 18:1   | 59     |
| Beatriz dirige-se e Grácia Álvares: “¶ Bem posso cõ verdade por ty dizer . ho que nosso Senhor a sseus discipulos . foste comigo sēpre ã ajuda de meus trabalhos e da fũdacõ desta Casa...”                   | João, 15:27  | 61     |
| “¶ <i>Vox ã Rama audita est . ploratos et ululatos multos.</i> ”  | Mateus, 2:18   | 62     |

<sup>172</sup> *Crónica*, p. 56.

<sup>173</sup> Cf. *Divinum Officium Project*, disponível em <http://divinumofficium.com/>.

<sup>174</sup> “E elle [S. Martinho] estãdo naquelle bispado huỹ puco de tēpo começou a emfraquecer. E disse aos frades sua morte quãdo seria . emtõ chorãdo todos disserõ Padre porque nos desemparas e nos deixas descõsolados...” (*Flos Sanctorum em lingoagē portugues*, fl. 164 v.º).

<sup>175</sup> Cf. Tabela II.

| Citação  | Fonte  | Página    |
|--|--|-----------|
| A madre Beatriz encomendava às irmãs o mandado de Cristo, acerca da paz, caridade e amor, “seguindo ho exêplo do verdadeyro pastor E mestre que ê sua postumeyra Cea aos discipulos que fylhos seus chamado . por testamento e derradeyro ffÿ de sua Inssynãca E mandados seus lhes disse que este era ho precepto E mandado seu . que se amassê hũus aos outros.” | João, 15:12  | 66        |
| “¶ E porque Como diz a scriptura . Ho amor de deus nõ esta occioso . obra se amor he...”   | S. Gregório Magno, Homilia sobre o Pentecostes (?) | 80        |
| Quando a madre Beatriz recebeu a carta de Joana em como se dirigia para Aveiro para ingressar no mosteiro, disse: “¶ Oo senhor Jesu . Unde hoc mihi . ut veniat domina mea ad me.”   | Lucas, 1:43  | 106       |
| A expectação era tal entre as irmãs pela vinda de D. Joana “Como os sanctos padres por a vñida do salvador.”   | Mateus, 2:1-12                                     | 106       |
| A Infanta mandou escrever na correia da roca de fiar: “discite a me . quia mittis sũ, etc.”  | Mateus, 11:29                                      | 116       |
| Quando Joana tomou o hábito de noviça, vinham todos confirmar o que ouviram dizer: “... que como sã Joham Sam pedro speravam por veer o ffym e vida que a dita Senhora tomaria...”   | João, 20:1-10                                      | 121       |
| Apesar da doença, Joana esforça-se ainda mais em exercícios espirituais, “... dizêdo cõ ho apostolo. ¶ Cando êfermo . êtom som muito mais forte.”  | 2 Coríntios, 12:10                                 | 125       |
| Joana sofria para salvar as almas dos pecadores: “¶ E bem podia dizer cõ ho apostolo . ¶ Quis ãfirmatur . et ego nõ . etc.”  | 2 Coríntios, 11:29                                 | 138       |
| Quando percebeu que ficara doente, disse à irmã Clara da Silva: “Clara . hec Requies mea . ã seculum seculi.”  | Salmos, 132:14                                     | 139       |
| Joana pede a Deus misericórdia: “... alevãtando as mãos dizia . ¶ Sit nomen domini benedictũ.”   | Salmos, 113:1                                      | 152       |
| “¶ Assy permitya o Senhor deus seer atormêtada esta sua serva (...) e fosse a sua santa alma Clara e lÿpa das leves Culpas . sê as quaes nê os muÿ perfeytos e santos homêes podê viver sê teer algũa segundo diz ho apostolo Sã Johã.”  | 1 João, 1:8-10                                     | 158       |
| Já muito doente, a Infanta “¶ Muito amiude dizia hos dous verssos da Senhora . a saber . Mõtra te esse matrê . E maria mater gratie . E outros muitos...”  | Horas de Nossa Senhora                             | 163 e 166 |
| Joana dispensa os médicos, mas estes ficam no mosteiro, “Ut viderêt fynê.”   | Mateus, 26:58                                      | 164       |
| “¶ E oolhando ao crucifixo e beijãdo o . cõ grande braado disse . ¶ Oo Senhor meu deus de misericordia . ¶ Averte faciê tuam a precis meis . etc.”   | Salmos, 9:13                                       | 165       |
| “¶ Disse entõ per tres vezes ho psalmo . In te domine speravi.”  | Salmos, 31 e 71                                    | 166       |
| “¶ Ave spyna pene Renediũ.”  | Antífona do ofício da festa da Coroa de Espinhos   | 166       |
| No enterramento da Infanta: “E bẽ se podia entõ dizer por elles e por todos o que os Judeus por o Senhor na morte de Lazaro . Ecce quomodo amabãt.”  | João, 11:36  | 172       |
| “¶ E assy todos ê procyssã hiindo diãte as mÿy trystes e desolladas Irmaãs como cõtêplo Iriiã as marias a sepultar seu Senhor...”  | João, 19:25  | 172       |
| Depois do enterramento, o silêncio: “¶ Assy que bem se podia dizer . ¶ Quomodo sedet sola civitas plena popullo.”  | Lamentações, 1:1                                   | 174       |
| A propósito de uma visão, em que as irmãs vêem a Infanta: “... spertãdo cõssoladas e allegres hũas aas outras cõ alegria dizziiã . como hos apostolos . vimos ho Senhor .”   | João, 20:18  | 183       |

| Citação  | Fonte          | Página |
|--|----------------|--------|
| Numa visão, Joana fala a uma religiosa, dizendo: “¶ Eu vejo a deus . e<br>ê ho veer e louvar . Recebo e tenho quãto pidy . e dessejey . porque aa<br>sayda de minha alma . Factus est mihi dominus ¶ Refugiũ . et deus<br>meus ¶ adjutoriũ spei mee. ” | Salmos, 93 :22 | 184    |

De facto, é necessário alguma precaução na identificação das fontes de que se serviu a autora da *Crónica*. No entanto, da análise das citações, paráfrases, comparações e dos seus contextos de inserção é possível afirmar, com algum grau de certeza, que elas dependem de três géneros fundamentais: dos textos litúrgicos, das Sagradas Escrituras – com destaque para os livros do Novo Testamento e o Livro dos Salmos –, assim como das vidas de santos, não sendo de excluir os tratados doutrinários e, muito menos, os sermões que as religiosas ouviam com alguma frequência. Aliás, a autora do texto produzido na comunidade assevera literalmente, a propósito da descrição de algumas visões com que as religiosas foram agraciadas:

¶ Tomarey tryvimento alguũ pouco dysso dizer aquy . dãdo me pera ysso exêplo e lugar algũus passos da santa scriptura . assy do tẽpo da ley velha . Como da nova . ¶ E ã exêplos de algũus santos . se cõta e screve algũas cousas lhe serẽ ditas e amoestadas per mãdado do Senhor deus em sonhos.<sup>176</sup>

Para além das referências indirectas, chegaram até nós três testemunhos de hagiografias copiadas pelas irmãs Margarida Pinheira e Maria de Ataíde. Duas *Vidas de S.<sup>to</sup> Agostinho* e uma *Vida de S.<sup>ta</sup> Mónica*. Esta última inserta na colecção dos *Sermões de S.<sup>to</sup> Agostinho aos Frades Eremitas*. Trata-se “Da vyda e morte da bem auenturada sancta Monica madre do glorioso doctor santo augustynho”<sup>177</sup>. O autor anónimo começa por referir que o seu conteúdo procedeu do Livro IX das *Confissões*, de S.<sup>to</sup> Agostinho, “e de duas epístolas que elle escreueo a sua irmãã perpetua virgem.”

Através da leitura da sua *Vida*, as religiosas encontravam um modelo de mulher santa que, apesar de casada, se comportava como uma monja. À semelhança de muitas outras biografias sagradas, também a *Vida* de Mónica confirmava os sinais da precocidade

<sup>176</sup> *Crónica*, p. 180.

<sup>177</sup> Biblioteca Nacional, *Livros Iluminados*, n.º 219, fls. 102 v.º-104. Doravante citarei este texto pela designação *Vida de S.<sup>ta</sup> Mónica*.



em Deus, da misericórdia e da castidade no casamento. A identificação das dominicanas com a mãe de Agostinho poderia ser encontrada na sua profunda vinculação à paixão de Cristo<sup>178</sup>, nas muitas lágrimas que essa devoção a fazia derramar<sup>179</sup>, nos exercícios penitenciais<sup>180</sup>, no controlo da acção e da palavra, no enclausuramento dos seus sentidos em Deus<sup>181</sup>. Através desse texto as religiosas confirmavam o poder do sacramento da Eucaristia, ao qual S.<sup>ta</sup> Mónica nutria tamanha devoção, que lhe alcançara graças sobrenaturais. A conversão do seu filho, o desprezo do mundo e da materialidade do corpo fecham as temáticas inscritas na pequena vida da mãe do bispo de Hipona, temas que surgem noutros pontos do sermónário, assim como nas duas vidas do doutor da Igreja.

O cuidado revelado pelas dominicanas em prestar o devido culto ao autor da sua *Regra*, levou-as a copiar não uma, mas duas *Vidas de S.<sup>to</sup> Agostinho*. Uma delas, transcrita em 1510, da responsabilidade de Margarida Pinheira ou da priora Maria de Ataíde, antecede a colecção dos referidos sermões<sup>182</sup>. A outra *Vida* faz parte do códice composto por documentos normativos, amplamente referido na II Parte deste trabalho, e foi transcrito pela referida Margarida Pinheira<sup>183</sup>. No seu estudo sobre a presença de S.<sup>to</sup> Agostinho em Aveiro, Cristina Sobral procede à colação das duas vidas, aventando que os dois testemunhos teriam uma função cultural. Enquanto o de Aveiro, integrado numa colectânea normativa, “sugere a recepção da Vida como a de um patrono fundador”, o da Biblioteca Nacional, associado aos sermões do Pseudo-Agostinho, revela um intuito predominantemente didáctico<sup>184</sup>. Ambos se baseiam no texto de Possídio, mas terão sido

---

<sup>178</sup> “... [O Senhor] emprimeo em o caraçõ della sua cruz e payxam...” (*Vida de S.<sup>ta</sup> Mónica*, fl. 103).

<sup>179</sup> “... tanta graça e tanta auõdãça de lagrimas espremjda na tua payxam em o lagar da tua cruz achou: que as suas lagrimas que corriã de cima do sobrado . demonstrauã os sinaes pella igreja . ¶ E tanto quãto mays era amoestada que çessase da auõdança das lagrimas: tanto mays nacia mayor rrio de lagrimas.” (*Ibidem*, fl. 103).

<sup>180</sup> “¶ E cõ tãta graça excedia a serujdora de Chriypto aos outros ã jejuando: que em os dias ã que era chamada pera çear . hya assi como quẽ vae tomar meezinha amargosa” (*Ibidem*, fl. 103).

<sup>181</sup> “¶ Onde cõ tanta doçura e suavidade do spiritu santo era embeuecida e arrebatada: que rrepousando em ella quasi per todo o dia estando ell rrey lançado no estrado do seu coraçom nẽ voz nem sentido era ouujdo em ella. ¶ E nõ era maraujha; porque aquella paz que excede todo sentido . de tal modo e em tanto sepultaua os sentidos corporaes da sancta víuua que escassamẽte e cõ difficuldade ha podiam espertar as nossas matronas e senhoras hõrradas . e tambem as uizinhas posto que a tocassem e belizcassem fortemẽte.” (*Ibidem*, fl. 103 v.º).

<sup>182</sup> Biblioteca Nacional, *Livros Iluminados*, n.º 219, fls. 1-16 v.º.

<sup>183</sup> Museu de Aveiro, 34/CD (Bitagap Manid 1092), fls. 114-153. Este texto foi publicado por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, pp. 432-449.

<sup>184</sup> Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro...”, p. 174.

refundidas no seio da Ordem dos Eremitas de S.<sup>to</sup> Agostinho<sup>185</sup> que, com os *Sermões aos Frades no Ermo*, procuravam imputar a sua filiação ao próprio bispo de Hipona. Quanto ao texto de Aveiro, Cristina Sobral sustenta que este depende quase integralmente da *Vida* que compõe o códice da Biblioteca Nacional, mas acaba por se apresentar numa versão mais completa, com interpolações que dependem igualmente de textos eremíticos<sup>186</sup>.

As duas vidas seguem o modelo discursivo hagiográfico tradicional, fazendo suceder o conjunto dos milagres à narrativa da vida propriamente dita. O conhecimento da filosofia Antiga e a relação com as letras nas cidades de Roma e Milão, a conversão ao cristianismo e o papel que nesse processo desempenharam sua mãe, S.<sup>to</sup> Ambrósio e Simpliciano. O regresso a África, onde fundara um eremitério num horto oferecido pelo bispo Valério, antes de ascender à dignidade episcopal na diocese de Hipona, altura em que – e só então – formara uma comunidade de cónegos no palácio. O elogio das virtudes cristãs, segundo o modelo dos apóstolos, a pregação contra a heresia, a sua doença e morte, as invasões vândalas e as sucessivas trasladações do seu corpo para a Sardenha e Pavia, assim como os seus milagres em vida e póstumos, todas estas fases do percurso do santo com atributos de “fundador” as dominicanas puderam ler em Aveiro.

### 3.2.3. A MEMÓRIA DA COMUNIDADE

A natureza anónima da memória redigida no seio da comunidade monástica tem ocupado os críticos modernos na tentativa de descobrirem a sua autoria e datação<sup>187</sup>. António Gomes da Rocha Madahil demonstrara já que a obra é, sem sombra de dúvida, da

---

<sup>185</sup> Cf. Idem, *ibidem*, pp. 175-182, em que a autora procura recensear as fontes da *Vida de S.<sup>to</sup> Agostinho* transmitida pelo códice da Biblioteca Nacional.

<sup>186</sup> Cristina Sobral, “Santo Agostinho em Aveiro...”, pp. 182-192. É por essa razão que a autora atribui a cópia do testemunho do Museu de Aveiro ao período 1510-1529.

<sup>187</sup> Para além dos trabalhos que citarei de seguida, vejam-se também os estudos de Mário Martins, “Prosa feminina: Margarida Pinheira, dominicana”, *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, 2<sup>a</sup> ed., Brotéria, Lisboa, 1980, pp. 295-298 e de Maria João V. Branco Marques da Silva, *Aveiro Medieval*, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 1991, p. 134; Idem, “Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro”, *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 1993, p. 176 e Idem, “Vida da Infanta Santa Joana”, *ibidem*, pp. 660-661.

autoria de uma mulher<sup>188</sup>. A sua prosa deixa perceber que quem escreve o faz a partir do próprio convento, por alguém que participara nos factos narrados, situados cronologicamente num período de pouco mais de quarenta anos, de antes de 1449, altura em que o jovem casal, Diogo de Ataíde e Beatriz Leitoa, vivia na corte do Infante D. Pedro, e 1490, ano da morte da infanta D. Joana.

Os argumentos mobilizados pelos estudiosos radicam essencialmente em critérios de ordem interna. Cristina Sobral procedeu recentemente à revisão daquele duplo problema, atribuindo à irmã Isabel Luís a provável autoria e sugerindo o nome de Margarida Pinheira como possível compiladora do apógrafo conservado no Museu de Aveiro – trabalho realizado não depois de 1525<sup>189</sup> – e situando a composição do texto autógrafo entre os anos 1513 – data indicada na *Crónica* – e 1525 – termo *post quem* da cópia transmitida pelo códice quinhentista do Museu de Aveiro<sup>190</sup>.

Antes de Cristina Sobral se debruçar sobre o assunto, já António Gomes da Rocha Madahil, no prefácio à edição da *Crónica*, a situara cronologicamente entre os anos 1490, data do falecimento da Infanta D. Joana, antes do qual não poderia ter sido composto, e o ano 1525, pelas razões já aduzidas<sup>191</sup>. O filólogo atribuía a autoria da *Crónica* a Margarida Pinheira, baseado principalmente numa presumível tradição e numa nota bastante tardia registada à margem da notícia da tomada de hábito das sobrinhas de Fr. João de Guimarães – as irmãs Margarida e Catarina Pinheira, e a sua prima Inês Eanes – segundo a qual teria sido a primeira delas a escrever “a vida da Princeza S.<sup>ta</sup>”, indício reforçado pelo facto de o seu nome ter sido sublinhado pela mesma ocasião e de figurar com alguma frequência na

---

<sup>188</sup> O autor assinala e mobiliza provas de que a autora pertence à comunidade, uma vez que se refere a S. Domingos como “nosso padre”, às superiores como “nossa madre”, ao “nosso sancto avito”, à Infanta como “nossa Senhora”. Identifica-se com o convento através de expressões como “nos faca dignas” ou “gracas a nos ffeytas”, o qual assume como testemunha dos factos narrados: “Isto vynos e ouvynos todas as que presentes stavamos”. Sobre si mesma, a cronista refere “Nõ seria eu Indina...”. Cf. estes e outros exemplos citados por António Gomes da Rocha Madahil, no prefácio à *Crónica*, pp. XXV-XXVII. Vejam-se também os numerosos casos referidos por Cristina Sobral, “O Lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, comunicação apresentada ao VI Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Coimbra, 19-21 de Outubro de 2006 (no prelo).

<sup>189</sup> Aceitando a asserção de António Gomes da Rocha Madahil, que data o códice aveirense tendo por base o facto de a caligrafia se manter a mesma até ao *Necrológio*, ao preciso momento em que é anotado o falecimento da irmã Leonor Vaz, datado de 7 de Outubro de 1525, a meio do qual a mão da copista se altera. Cf. António Gomes da Rocha Madahil, no prefácio à *Crónica*, p. XXII.

<sup>190</sup> Cristina Sobral, “O Lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, no prelo.

<sup>191</sup> António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica*, pp. XXII-XXIII.

própria *Crónica*, em momentos intimamente ligados à infanta Joana<sup>192</sup>. Na opinião de Cristina Sobral, o autor terá sido influenciado pelo conhecimento da caligrafia de um outro códice, que contém a *Regra* e as *Constituições* do mosteiro, cujo cólofon atribui a cópia a Margarida Pinheira, aproximação caligráfica que permitirá aceitar, segundo a filóloga, a mesma religiosa enquanto responsável pela transcrição da *Crónica*, trabalho que concluíra no referido ano de 1525<sup>193</sup>, e não pela sua autoria.

Sustentado na análise da narrativa conventual, Telmo Verdelho rejeita o nome proposto por Rocha Madahil, defendendo antes a sua irmã Catarina Pinheira. O seu argumentário depende do facto de a descrição da última noite de Beatriz Leitoa no Mosteiro de Jesus, por alturas do surto de peste que deflagrara em 1479, ser dotada de um rigor testemunhal declarado e pormenorizadamente narrado que não poderia ter sido redigido por alguém que, como a irmã Margarida Pinheira, não observara os acontecimentos, uma vez que acompanhara a saída antecipada da infanta para o convento dos dominicanos. Ainda que outras religiosas tenham ficado aquela noite com a madre, esse pormenor foi negligenciado pelo estudioso, igualmente influenciado pela já referida nota marginal que Rocha Madahil usou, aceitando o seu alinhamento com o nome de Catarina Pinheira e desvalorizando o sublinhado do nome da sua irmã Margarida, que considerara mais tardio<sup>194</sup>.

Cristina Sobral atribui, porém, a composição da *Crónica* a Isabel Luís. A partir da análise minuciosa de algumas passagens da narrativa, para além do referido episódio da saída de algumas irmãs do mosteiro no Verão de 1479, a investigadora considera que é muito provável que a autora da narrativa conventual estivesse ali presente desde o início. O pormenor com que descreve a cerimónia de clausura, ocorrida em 1465, e o uso da primeira pessoa do plural enquanto marcador testemunhal dos factos narrados aponta para as religiosas ingressadas na clausura àquela data. Excluindo desse rol todas as que não foram objecto de qualquer espécie de elogio, o que escandalizaria as irmãs e feriria o *topos*

---

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*, pp. XXXII-XXXV.

<sup>193</sup> Cristina Sobral, “O Lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, no prelo.

<sup>194</sup> Telmo Verdelho, “Breve nota sobre a autoria do Memorial da Infanta Santa Joana e da *Crónica* da Fundação do Mosteiro de Jesus”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 241-264.

da humildade autoral revelada no texto<sup>195</sup>, assim como aquelas que já tinham falecido em 1513, chega ao nome de Isabel Luís, o qual se mostra perfeitamente compatível com as competências já identificadas neste trabalho e que poderei resumir no estatuto de uma mulher a quem fora atribuído o cargo de mestra das noviças<sup>196</sup>.

A cronista dirigiu-se à própria comunidade de que fez parte, como se para tal fora mandatada. Assumiu-se como intérprete das suas irmãs em Cristo, responsável por recordar um tempo de ouro – o fundacional – para que a comunidade viva encontrasse a melhor conduta no exemplo da comunidade morta, corroborada pela santidade das mulheres que a antecederam. A lição daquelas vidas radicava, por sua vez, nos arquétipos acumulados no decurso da história da salvação, a começar pelas santas virgens e mártires, aos quais deveriam dar continuidade.

Porque a vista e experiẽncia que he a maes certa çiençia nos demostra e ýssina a grande fraqueza da virtude e forças da humana natureza do presente tempo e mayormẽte na caridade e amor verdadeyro . e por esta causa a memoria dos benefiços e daqueles que os fazẽ he mũy çedo tirada e acabada. ¶ Por evitar e fugir a este tã grãde mal . e siguinto ho exẽplo dos antiiguos sabedores filosoffos . e outrossi dos doctores e sanctos padres . hos quaaes hos ffeytos e cousas dignas de boa memoria trabalharã leyxar postas ã lenbrãça per scritura viva. ¶ E porque dos benefiços e ffeytos dignos de louvor das pessoas a que ssomos ã obrigauçã sempre possa seer avida lenbrãça . e nũca per squeçimẽto e ignorãçia seer achados ingratos . Justa e mũy digna cousa he põor em scricto e que seja pera perpetua memoria das irmãas Religiosas presentes e por vïir que neste moesteiro de Jhesu Nosso Senhor ho vierẽ servir...<sup>197</sup>

A justificação da obra encontra-se logo na sua introdução, como é efectivamente designado o apartado que se segue ao anúncio das partes que a constituem. A autora começa por sublinhar a necessidade de inscrever a memória no texto enquanto sustentáculo do comportamento esperado. Reconhecendo a fragilidade da natureza humana em manter presente a memória do que de melhor o passado nos legou imita a

---

<sup>195</sup> Sobre a humildade dos autores medievais, nomeadamente em contexto monástico feminino, cf. o estudo de Gertrud Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996, pp. 32-34.

<sup>196</sup> Cristina Sobral, "O Lugar de onde se fala na hagiografia aveirense", no prelo.

<sup>197</sup> *Crónica*, pp. 1-2.

lição dos antigos pensadores, que usaram a escrita como “máquina memorial”. Mas invoca uma outra razão, que se relaciona com o dever de memória. Este projecta-se em dois sentidos, aquele que é devido às personalidades do passado, cuja vida excepcional merece ser recordada e aquele que se dirige àquelas que, tanto no presente como no futuro, se servirão desse passado para o imitarem e alcançarem a mesma salvação com que Deus provara ter recompensado aquelas que, no passado, tão bem a souberam conquistar. Esse dever de memória é reafirmado no final da narrativa, nos seguintes termos:

Porque seria muỹ grande erro e culpa digna de muita penna dar a esquecimẽto . E nõ tẽer em memoria hos beneficios E gracias e nos ffeytas ẽ geeral e spicial . per ho muito alto E poderoso Senhor deus nosso . pera que de cõtinuo lhe demos louvores . E facamos dignos servicõs . Justa e Razoada Cõsa he . põor em scryto E lenbrãca . ho spicial dom e gracia . que Nosso Senhor Jhesu . fez a este moesteyro e Casa sua . ẽ trazer a ella a muỹ sclarecida E excelente Senhora E princesa deste Regno de portugall a Senhora Iffante dona Johana nossa Senhora (...) ¶ Da qual algũas poucas cousas de sua virtuosa vida e ffym ajũtarey ẽ soma e poerey neste nosso memorial . porque nom se perca de todo a Recordacõ e memoria desta gracia E beneficio . cõ os outros que ho Senhor Jhesu ffez a esta sua Casa . em trazer a ella hũa tã excelẽte lumieyra E pedra preciosa . pera alumiar e exalcar com exemplo de sua santa vida e doctrina. ¶ Pidyndo a quẽ ysto vir e ouvir leer . Creya seer verdade . E que aynda se nõ disse nẽ screveo quãta e canto santa vida foe a desta sobredita Senhora. ¶ Deste pouco e mal Razoado . tome materia e Causa dar gracias E louvores ao eterno deus e muỹ poderoso . ao qual som todas cousas possivees. ¶ E em este nosso tẽpo pode outorgar e dar ho amor E gracia sua aos que lhe aprouver . assy Como nos outros costumava fazer e dar . porque elle he o que vive e Regna verdadeyro E poderoso Senhor deus . In secula seculorum . AmeN.<sup>198</sup>

A razão da escrita não é meramente circunstancial ou ditada por razão de um memorialismo restrito, relacionado com motivos meramente emocionais<sup>199</sup>. Segundo a sua autora, a memória assume uma natureza devocional, dirigida a Deus, que agraciou com a Sua vontade a comunidade recordada, ao trazer a ela personalidades que souberam viver

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, pp. 75-76.

<sup>199</sup> “Por seu amor [de Deus] peço e de sua parte Requeyro a quẽ leer e ouvir ho que ẽ este lyvro he scrypto . nõ Julgue nem pense seer dito . ou crecentado falssamente . nẽ cõposto cõ affeycõ e lisonjarya.” (*Ibidem*, p. 186).

santamente, entre as quais se destaca a própria princesa do reino. Nesta acepção, o texto é oração, o que justifica, desde logo, a sua funcionalidade no seio do convento. Ele deverá ser aí usado individual e colectivamente, em acção de graças<sup>200</sup> e enquanto instrumento de meditação e aprendizagem, para inflamar os corações das religiosas, de modo que elas se identifiquem com as suas antepassadas e, via memória, traduzam os seus exemplos em acções agradáveis a Deus<sup>201</sup>. Não é por acaso que, por vezes, a cronista se dirige directamente ao Alto, num misto de meditação e oração, assumindo-O como testemunha e agente dos eventos que narra<sup>202</sup>.

A dimensão sobrenatural dos factos sobre os quais escreve poderia ser objecto de desconfiança<sup>203</sup>. Recordemo-nos de que os eventos descritos se situavam num quadro temporal não muito distante, aos quais tinham assistido as suas potenciais leitoras. É por essa razão que a cronista se empenha em demonstrar a autenticidade do discurso. A verdade radica desde logo na intervenção divina na história da salvação, como o tinham já demonstrado os inúmeros casos veiculados pela narrativa bíblica e pelas vidas dos santos<sup>204</sup>. É à luz dessa acção suprema que o impossível tem lugar. Há um esforço da escritora em alertar para a dificuldade em narrar tudo aquilo que sabe. A sua incapacidade e o enfadamento que poderia causar nas leitoras, fá-la remeter-se muitas vezes ao

---

<sup>200</sup> “¶ E ffoy todo scrycto sem outro algũu interesse favor nẽ proveyto tẽporal . salvo soo por servicio louvor e gloria do muỹ alto Senhor deus . E lhe seerẽ dadas gracias e louvores...” (*ibidem*, p. 186). Sobre a Infanta, diz a cronista: “¶ Hey por scusado tornar de novo outra vez a Relatar e cõtar a sancta vida e muỹ Recolheyta que esta Senhora faziia depois de star e tẽer ho que tanto desejava E ho por que muito trabalhara . porque por ho que ja dito he aỹda que brevemẽte e nõ Como e quãto foy e he Razõ e merecia seer scripto pera perpetua memoria . E se darẽ a deus as devidas gracias...” (*ibidem*, p. 111).

<sup>201</sup> A cronista reafirma que apenas escreveu o texto para que Deus queira “... accender hos Coracoões destas suas servas ẽ tanto fervor e desejo . pera cõ sua ajuda fazerẽ esto E muito mais.” (*ibidem*, p. 186).

<sup>202</sup> “¶ Assy Senhor . assy secretamẽte obravas os teus muỹ secretos cõselhos do que por tua grãde misericórdia tiinhas ordenado ao depoyos fazer .” (*ibidem*, p. 12). “¶ E tu Senhor Reỹ Inmortal que scolhes as Cousas fracas porque per tua soo virtude cõfundas as deste mũdo grãdes e fortes . guarnecias e signavas das tuas armas esta muỹ delicada lffante que des sua minynice amaste e dotaste de syngular gracia e privilegio . que sãedo posta ẽ tanta alteza da gloria deste mũdo sã delle lhe fallecer Cousa algũa . a ty soo amãdo e cobicãdo todas desprezasse e ouvesse por viis .” (*ibidem*, p. 85). “Mas tu Senhor deus cujos cõsselhos e alta sabedoria que a todos he ỹcomprehẽsyvel e sã poder seer entẽdida nẽ achada . Ordenavas como tudo fosse a mays louvor teu E teu grãde poder visto e conhecido . E as cousas desprezadas e bayxas aos homẽes . fazes altas e maravilhosas . E as scuras e feeas . muỹ Resplandecẽtes e gloriosas.” (*ibidem*, p. 89).

<sup>203</sup> Depois de descrever os rigores da vida das primeiras habitantes da casa monástica: “Vivendo assy estas duas angelicaes Senhoras E madres . e suas filhas e cõpanheiras que todas eram per conto Seys . E todas ẽ hũa paz e irmiindade angelical tam cõssolladas . que seria mũj Inpossyvel se creer . poder seer antre mortaaes vivẽtes nesta vida do mũdo.” (*ibidem*, p. 24). “¶ E porque he ỹpossyvel poder sse Creer e dar ffe quẽ nõ vyo per ssy as virtudes e mui excelẽte e perfeyta vida desta Senhora lffante nossa Senhora . Lendo a E ouvĩdo a contar sem per ssy a veer e provar per experyencia.” (*ibidem*, pp. 141-142).

<sup>204</sup> *Crónica*, p. 180.

silêncio<sup>205</sup>. As provas da autenticidade do discurso são encontradas desde logo nessa entidade Todo-poderosa para Quem nada é irrealizável. Em vários momentos, a cronista apresenta Deus por testemunha<sup>206</sup>, associando essa invocação à sua própria condição testemunhal<sup>207</sup>, assim como à das suas companheiras<sup>208</sup> e ao dos frades dominicanos seus confessores<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> “¶ Nõ seria eu Indina presumir declarar as doctinas e fallas suas [da D. Mécia Pereira] ã estes autos . E as cõssollacões e amoestacoões que todos E todas de sua virtude Recebiã . E assy a olhavã ã como a criatura mortall . mas como spiritu celledrial . ¶ Dysto me callarey porque a Rudeza de minha pena . nõ ponha algũa tacha ã aquillo que nõ tinha par e acolho me ao mais seguro sillêcio . leixando o que a muitas poderia dar mais espanto que credito . ¶ Minha tãecam he nõ dizer senõ muita verdade ã todo o que aqui escrever . ¶ E disto tome cada hũ o que lhe prouver . ¶ Confesso sã prolixa . ¶ Porẽ nõ se pode tãto dizer que muito ã fique do louvor desta pedra preciosa que ã tudo foy principio.” (*Ibidem*, p. 34). Sobre D. Catarina de Ataíde, justificação semelhante: “¶ De seu falicymento qual e como foy . E de tudo o que fez e disse esses poucos dias que viveo de sua abreviada doẽca . certo eu conheco erraria gravemente presumyr de o cõtar . ã seria cousa a mÿ possyvel pode lo screver . E muito mais ÿpossyvel crer sse lãedo e nõ ho vãedo . ¶ E portãto tomo o mays certo e seguro porto de calar como fyz e entẽdo fazer neste memoryal ã Cousas muito dynas seerẽ scriptas e postas ã memoria se das pessoas do tẽpo presente e do por vÿir ouvesẽ de seer criidas e seguidas . mas a certidã da ÿpossibilydade da hũa E da outra tolhe tomar esse trabalho (...) ¶ Como e cõ quãta devacã a cotricã os rrecebeo [os sacramentos] . e as pallavras que a Cada hũa das madres dizia . Reporto me como Ja ã cyma disse ao callar . pois me he ÿpossivel ho ãteyramente dizer.” (*Ibidem*, p. 46). O mesmo tópicos da impossibilidade de tudo contar é registado nas pp. 53, 61, 63, 141-142, 152.

<sup>206</sup> “¶ Nosso Senhor sabe que tudo Isto digo cõ verdade . e aãda nõ a meetade ã ho terco do que foy...” (*Ibidem*, p. 63). “¶ E deus sabe que Isto he verdade.” (*Ibidem*, p. 142). “Nom he possyvel poder sse dizer . ã creer a quẽ nõ vyo ã ouvio esta Senhora [a Infanta] estes seus derradeyros dias ante de seu santo fallecimẽto . ho qual passo Callãdo . pois conheco nõ seer a mÿ Como Ja disse possyvel . poder cõtar E escrever o que ysso meesmo he ÿpossyvel neste tam perversso tẽpo e cheo de tãta maldade e mal viver . aver sse de Creer ouvãdo ho que nom fazẽ . porque vãedo cõ hos proprios olhos e ouvãdo o . aÿda Retorcẽ ho bem ã mal cõ pura malicia . ¶ Mas ãperoo cõ todo esto nõ he rrazã e seria mal aver de Callar tudo . E do muito direy algũu pouco prosegũido ho Comecado . porque o muÿ alto Senhor deus . sabe todo he verdade . e tẽ o poder e graca . seja ã esta sua serva louvado e glorificado E dela se aja sãpre algũa memoria aãda que pequena por nossa grãde fraqueza ã todo bẽ .” (*Ibidem*, p. 152).

<sup>207</sup> Na descrição da última noite que Beatriz Leitoa passara no mosteiro, antes de sair para o Alentejo, a cronista atesta: “¶ Deus sabe que eu que esto screvo digo verdade . porque cõ meus olhos a vy e cõ minhas proprias orelhas ovvy que cõ outras madres filhas suas spiciaes andavamos muÿ passo por que da madre sancta nossa nõ fossemos sentydas . mas cõ grãde door e abastãca de lagrimas aadelonge a seguiamos vãdo e ouvãdo todo o que ã Cada hũu lugar ella fazia e dizii.” (*Ibidem*, p. 57).

<sup>208</sup> A necessidade de demonstrar a autenticidade daquilo que narra está patente, por exemplo, a propósito do facto de a Infanta D. Joana sacrificar o seu corpo: “¶ Ho Senhor deus todo poderoso sabe e he testemunha que tudo Isto que aquy he scrypto E dito desta Senhora sua serva he verdadeiramente dicto . E depois que a dita Senhora veo pera este moesteiro de Jhesu Nosso Senhor . antre a outra fazãda sua que foy entregue aa muÿ virtuosa madre prioressa brityz leytoa per mãdado da dita Senhora Iffante nossa Senhora . ãtregou esta Covylheyra e secretaria sua aa dita madre em grãde thesouro e segredo hũa archa ffechada . na qual viinham a Roupa da Cama da pendãca . e as Camisas muÿ asperas . as quaes algũas Religiosas depois vestirõ e trouxerã cõ muita pena por sua grãde aspereza...” (*ibidem*, pp. 83-84). Quando as religiosas tiveram de preparar o corpo morto da Infanta, “¶ Carradas as Cortynas da Cama . quatro madres vestirã e cõcertarã ho Corpo desta santa Senhora . ho qual assy era ã todo muÿ doce e leve de tractar . muito mais do que he ho Corpo de hũa menyra viva . segundo ellas davã per seu testemunho.” (*Ibidem*, p. 169).

<sup>209</sup> A aproximação da morte embelezara o rosto de Joana: “¶ Ho eterno Senhor deus sabe que tudo esto que digo e direy . he scrypto cõ muita verdade . E testemunhas verdadeyras desto som os padres seus cõfessores que Ja disse presentes erã . E assy as sobreditas madres.” (*Ibidem*, p. 167).



Assy Como esta verdadeyra sposa e serva de christo Jhesu trabalhou de e sua vida o seguyr e profunda humildade e muy ferveite Caridade a todas . mayormente aas que era postas e angustias doores e Infirmidades . Assy stãdo cõ deus e fora desta vida corporal . a muitos e muitas de diverssos stados . E muito mais aas Religiosas e Irmãas desta Casa . provamos e experimẽtamos que e suas agustias effermidades e doores socorrẽdo sse a ella hiindo onde ho seu Corpo he eterrado . ¶ E outras cõ ffe e deus e e Rogos e mericymentos da dita Senhora . tomãdo da terra da sua sepultura manyfestamẽte e millagrosa sentyrã ajuda e alyvamento ¶ E desto assy ser verdade . tomo ho Senhor deus que de todo he sabedor por verdadeyra testimunha . E elle sabe Isto assy seer . E que eu nõ mynto . ¶ E se cada hũa juramẽtada ouvesse de dizer ho que acerca disto experimẽtou . vyo . e sabe . faryamos hũa grande leytura . nẽ ho queriryã creer . E mayormẽte que segũdo a brevidade das vidas e pouco tẽpo fallecerõ e forõ pera deus . a cujos ditos E muy verdadeyro testimonho hera pera dar eteyra fee.<sup>210</sup>

É justamente com o argumento da fé<sup>211</sup> que a narradora apela às suas leitoras. Fé na onnipotência divina e na capacidade de infundir nos corações das irmãs a capacidade para imitarem e superarem os exemplos das santas mulheres ali inscritos. Aliás, a cronista lembra que não escreveu tudo aquilo que, de facto, sucedera, exactamente para evitar juízos maledicentes<sup>212</sup>. A intenção que preside ao seu trabalho é primordialmente hagiográfica. A confirmação do género é por ela mesma atribuída, quando utiliza designações que, na época, se lhe reportavam, “vida” e “leenda”<sup>213</sup>. Por outro lado, o seu

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

<sup>211</sup> “¶ E como esta ffe tevermos fyrme . Certo e cousa algũa scricta nõ duvidaremos . nẽ nos parecera falssa e eãganosa.” (*Ibidem*, p. 186).

<sup>212</sup> “¶ E elle sabe que por scusar este Juyzo . E por fraqueza de meu pouco entẽder . muitas Cousas leixey e nõ ssom aquy scriptas . ¶ E estas como disse soo por deus . E por estarẽ em memoria hos servicos que a elle estas suas servas fezerã . E a nos obryguarã cõ suas mercees e beneficios que podera bem veer e conhecer . quẽ ysto tudo cõ amor caridade E boa vontade bem leer e creer . E nõ por hos detraer e scarnecer...” (*ibidem*, p. 186).

<sup>213</sup> “Tiinha a sobredita sancta madre brityz leytoa . de Cuja vida e Regimẽto tractamos...” (*ibidem*, p. 51). A cronista anuncia a entrada de D. Joana na clausura: “... Cuja vida e entrada E perseveranca atee ho muito santo fym da dita Senhora lffante nossa Senhora he scrypta sobre ssey brevemente adiante segũdo he posto no Cabo desta leenda.” (*ibidem*, p. 54). Aliás, já antes anunciara a vida da Infanta: “... segũdo per sua mui sancta vida se podera veer...” (*ibidem*, p. 28). Na parte dedicada à vida de Joana faz remissão para a de Beatriz Leitosa: “... Como Ja ffoy dito na vida da santa madre britiz leytoa...” (*ibidem*, p. 118). A este propósito, veja-se Cristina Sobral, “O Lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, no prelo.

auditório é a própria comunidade monástica, “aas leentes e ouvintes”, que por vezes refere<sup>214</sup>.

Ana Maria Machado chamou a atenção para a natureza híbrida do género deste texto tardo-medieval, situado entre a hagiografia, a historiografia e a biografia. O facto de o conteúdo da narrativa se aproximar simultaneamente da sua autora, e das suas leitoras, permanentemente preocupada, como vimos, em atestar a veracidade dos acontecimentos; o facto de se estruturar cronologicamente e de atender sobremaneira a marcadores temporais, com a mesma precisão com que descreve espaços e nomes, denotam um modelo estrutural de cariz historiográfico. Mas também porque, no caso da infanta, a narradora percorre detalhadamente a sequência das suas sucessivas idades, podemos antever aí um modelo biográfico, preocupado com o crescimento e aprofundamento das qualidades distintivas de personagens marcadas pela heroicidade. No entanto, afirma a investigadora, “Se inserirmos o *Memorial da Infanta...* no macrotexto em que se integra, a Vida de D. Joana resulta, do ponto de vista diegético, de um processo de amplificação e de repetição que dir-se-ia ter tomado como modelo as vidas das outras irmãs.”<sup>215</sup> Esta afirmação é sustentada no facto de a maioria dos atributos que marcam a santidade de Beatriz Leitoa, Mécia Pereira e Catarina de Ataíde serem muito mais resumidos do que em Joana. Ainda que se denote uma estrutura historiográfica, é a hagiografia que acaba por ditar a selecção dos conteúdos. É ela que permite compreender o percurso efectuado pelas personagens, tanto daquelas que são tratadas com maior desenvolvimento, como das outras com as quais as religiosas se relacionam, tendo em vista os requisitos ditados pela busca da salvação<sup>216</sup>.

Mais recentemente, Cristina Sobral sintetizou os termos da discussão em torno da especificidade do texto hagiográfico em relação com o género historiográfico. A autora demonstra como o acantonamento da hagiografia não tem permitido compreender satisfatoriamente os textos medievais e posiciona-se ao lado de teóricos como Marc van

---

<sup>214</sup> *Crónica*, p. 145.

<sup>215</sup> Ana Maria e Silva Machado, “O *Memorial da Infanta Santa Joana*. Entre a crónica e a hagiografia”, *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, p. 303.

<sup>216</sup> Idem, *ibidem*, pp. 299-309.

Uytfanghe<sup>217</sup> e Thomas Heffernan<sup>218</sup>. Do primeiro, aproveita a introdução do conceito de discurso em vez de género, uma vez que este último radica numa óptica classificadora, difícil de compatibilizar com a concepção medieval do texto. Do segundo, aceita a atenção à componente retórica do próprio discurso, empenhada em demonstrar a santidade de alguém, partilhando, por isso, estratégias discursivas com a historiografia. Libertando-se de substancialismos caros à epistemologia positivista, acolhe antes o termo “discurso hagiográfico” do que “hagiografia”, por forma a respeitar de modo mais adequado os sentidos e as funções desempenhadas pelos textos medievais. É neste âmbito que Cristina Sobral procede à leitura de algumas hagiografias medievais portuguesas, entre as quais se conta a de Aveiro<sup>219</sup>.

Se atendermos ao índice dos assuntos com que o texto aveirense é iniciado, depreendemos que ele constitui um corpo homogéneo, dividido em quatro partes<sup>220</sup>. A primeira relata os contextos de fundação e consolidação da comunidade religiosa, destacando a figura de Beatriz Leitoa, mas sem deixar de apresentar as vidas exemplares de Mécia Pereira e Catarina de Ataíde. A segunda – e maior parte – é dedicada à vida da infanta D. Joana. A terceira é constituída por aquilo que designarei de *Livro das Profissões* e a última, pelo *Necrológio*<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> Marc van Uytfanghe, “L’hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?”, *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, pp. 135-188.

<sup>218</sup> Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford e Nova Iorque, 1988.

<sup>219</sup> Cristina Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico”, in *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, coord. Ana Sofia Laranjinha e José Carlos Ribeiro Miranda, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2005, pp. 97-107. Sobre esta discussão, veja-se igualmente Maria de Lurdes Rosa, “A Santidade no Portugal Medieval: Narrativas e Trajectos de Vida”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo XIII-XIV, 2001-2002, pp. 369-450, assim como João Luís Inglês Fontes, *Percursos e Memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Patrimonia, Cascais, 2000, pp. 169-170, nota n.º 23.

<sup>220</sup> Para uma descrição codicológica do livro, veja-se António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica*, pp. XVII-XXII, onde o autor mostra o plano da obra e as alterações que as encadernações posteriores viriam a imprimir-lhe. Mais recentemente, Cristina Sobral, “A rubro e a sépia: notas sobre o *scriptorium* de Aveiro”, in *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, coord. Isabel de Barros Dias e Carlos F. Clamote Carreto, Universidade Aberta, Lisboa, 2010, pp. 275-284, procedeu a novo estudo do códice, chamando a atenção para o facto de as unidades narrativas não possuírem epígrafes, mas serem assinaladas por capitais rubricadas (p. 278). Para facilitar as remissões para a edição de Rocha Madahil, referirei, como tenho feito até aqui, as respectivas páginas.

<sup>221</sup> Na edição de António Gomes da Rocha Madahil, a primeira parte ocupa as pp. 1-73; a segunda as pp. 75-186; a terceira as pp. 189-238 e a quarta as pp. 241-255.

A primeira parte é introduzida de um paratexto justificativo da obra, afirmando-se logo aí o objectivo de contar a vida da fundadora do mosteiro<sup>222</sup>. As duas rubricas seguintes são dedicadas a situar a futura madre na corte do Infante D. Pedro e de D. Isabel, onde fora instigada a casar com Diogo de Ataíde, mas onde ambos os nubentes manifestam uma forte vocação religiosa. O falecimento dos seus senhores, leva-os à sua quintã em Ouca, nas imediações de Aveiro, mas a peste obriga-os a rumar a Leiria, onde também possuíam uma quintã, lugar onde falece o marido e dois dos seus filhos. O desespero em que se encontra e a pressão para casar levam-na de novo a Ouca e a procurar orientação espiritual junto dos dominicanos de N.ª S.ª da Misericórdia de Aveiro, desenvolvendo-se a partir daí as iniciativas para pôr mãos à obra de edificação de um recolhimento para si e as suas duas filhas, assim como para albergar mulheres que se identificassem com um modo de vida semi-claustral, e que viria a ser enquadrado na Ordem dos Pregadores<sup>223</sup>. O recolhimento e mosteiro mostrar-se-iam particularmente atractivos para um conjunto de aristocratas e viúvas, entre as quais D. Mécia Pereira. A partir do momento em esta filha dos senhores da Feira é introduzida na narrativa, até à sua morte prematura, regista-se uma espécie de protagonismo partilhado com Beatriz, num processo empenhado em conduzir a pequena comunidade ao seu verdadeiro destino, a adopção da Regra de S.º Agostinho, sob a custódia dos frades de S. Domingos. Por entre resistências familiares à vida consagrada e o papel desempenhado pelos dominicanos no enquadramento e orientação das candidatas à vida religiosa; por entre quotidianos monásticos atentos aos detalhes, aos trabalhos de construção do mosteiro e à sua fundação canónica, às vocações que, entretanto, vão despertando para Aveiro; por entre todos esses assuntos, a narrativa introduz elementos empenhados em demonstrar a santidade de Beatriz e de Mécia Pereira, detendo-se sobre a segunda. O seu processo de preparação para a morte, num contexto de doença aguda, assim como os sinais do seu passamento à glória celeste, denotados no corpo da defunta e nos milagres que, por seu intermédio, alcançam os crentes, concluem um ciclo da história que poderíamos apelidar de “pré-monástica”<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> *Crónica*, pp. 1-2. “¶ Desta sancta madre digna de todo lovor e memoria britiz leytoa Recontarey ē breve ho começo . meo . e fim...” (*ibidem*, p. 2).

<sup>223</sup> *Ibidem*, pp. 2-15.

<sup>224</sup> *Ibidem*, pp. 15-37.

Segue-se o período monástico propriamente dito, inaugurado pela cerimónia de clausura, as primeiras profissões, a descrição dos rigores da observância e uma nova perda, a morte de uma das filhas de Beatriz Leitoa, D. Catarina de Ataíde, em odor de santidade<sup>225</sup>. O surto de peste que atingiria a vila de Aveiro, em 1479, precipita a linha diegética para a maior das perdas, a morte da madre, a qual é antecedida de um longo e intenso quadro dramático, determinado pelo dever de abandonar a casa e a comunidade que havia fundado para acompanhar a infanta D. Joana<sup>226</sup>. A doença que a atinge, a preocupação com as irmãs que deixara em Aveiro, o seu falecimento e a procissão que acompanhara a transladação dos seus restos mortais ao seu mosteiro encerram a primeira parte da *Crónica*<sup>227</sup>.

A segunda, e maior, parte é constituída pelo *Memorial da Infanta D. Joana*. A vida da princesa é precedida de uma espécie de prólogo justificativo da memória de uma personalidade santa e perfeitamente identificada com a comunidade<sup>228</sup>. A autora começa por situar geneologicamente a princesa para, de seguida, descrever, num crescendo aprofundamento etário e espiritual, o período em que a jovem, órfã de mãe, habitara o Paço na cidade de Lisboa, num ciclo de vinte anos em que desde muito cedo se denota o seu profundo desprezo do mundo e o único desejo de se unir a Deus. A rede de contactos que alimenta, as iniciativas para encontrar o melhor lugar para concretizar o destino a que se sente impelida, as resistências que a sua procedência régia lhe colocam e a constância da sua convicção são eixos estruturantes que marcam a sua vida anterior à ida para o convento governado por D. Beatriz<sup>229</sup>.

O período que se segue, já antes anunciado por um sinal celeste<sup>230</sup>, é marcado pela extrema correcção e superação com que a princesa observava a clausura e a tomada do hábito de noviça, qualidade que manteria até à morte. A descrição detalhada do seu quotidiano a par da comunidade; a notoriedade das suas virtudes e práticas penitenciais; o combate espiritual que tivera ainda de manter face às pressões dos povos e do seu irmão,

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, pp. 37-54.

<sup>226</sup> *Ibidem*, pp. 54-64.

<sup>227</sup> *Ibidem*, pp. 64-73.

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 75-76. Atente-se na fórmula “neste nosso memorial” (p. 76), sintoma do entrosamento entre a sua Vida e a história da comunidade monástica.

<sup>229</sup> *Ibidem*, pp. 76-108.

<sup>230</sup> Um cometa que se via de noite sobre as casas que a Infanta haveria de ocupar (*ibidem*, pp. 100-101).

D. João II, para que se casasse; o auxílio que, nesse âmbito, recebera de Deus e a responsabilidade que, em jeito de compensação, o rei lhe atribuíra na criação de D. Jorge pautam a narrativa que antecede a sua longa e sofrida doença<sup>231</sup>. Esta é profetizada por meio de um conjunto de visões e um sinal celeste<sup>232</sup>. O pormenor com que a cronista descreve esta última fase da vida da princesa adquire foros de verdadeira santidade, manifestada no sofrimento atroz, na redacção autógrafa do seu testamento, na companhia das irmãs, a quem oferece conselhos e consolação, na permanente vinculação a Deus, num processo de preparação que acompanha sequencialmente os seus últimos dias e horas. A narrativa adquire os ingredientes essenciais do discurso hagiográfico num tom que funde sentimentos aparentemente paradoxais que perpassam a comunidade, entre a dor das irmãs e a alegria da Infanta pela proximidade do momento por que sempre esperara, a entrega da sua alma nas mãos de Deus<sup>233</sup>. Segue-se a descrição das exéquias, assim como a indicação abreviada dos marcadores hagiográficos *post mortem*, maravilhas, visões e milagres. Um novo paratexto encerra a narrativa, preocupado em reafirmar a autenticidade da obra, assim como a sua função didáctica no seio da comunidade<sup>234</sup>.

A terceira parte é dedicada ao memorial das religiosas que professaram no Mosteiro de Jesus<sup>235</sup>. Esse apartado estrutura-se em torno de notícias breves, que registam a data em que a cerimónia teve lugar – dia, mês e ano; com frequência, a sua própria dedicação litúrgica –, o nome da respectiva freira e, em determinadas ocasiões ditadas pela mais elevada origem nobiliárquica, a sua ascendência. Por vezes, são introduzidos outros factos importantes da vida da comunidade, como a entrada das fundadoras na casa que haveria de se tornar mosteiro<sup>236</sup>, a visita régia ou a presença de algum prelado<sup>237</sup>, cerimónias tão importantes como o encerramento da casa<sup>238</sup>, a confirmação de cargos superiores<sup>239</sup>, a vinda de duas religiosas do Mosteiro do Salvador de Lisboa por razão da sua obediência à

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, pp. 108-142.

<sup>232</sup> A lua criz (*ibidem*, pp. 142-145).

<sup>233</sup> *Ibidem*, pp. 142-169.

<sup>234</sup> *Ibidem*, pp. 169-186

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 189-238. Analiso apenas a parte que vai até ao ano 1525, porque se prova que a *Crónica* foi copiada, no máximo até esse ano, pelo que as informações que se seguem pertencem já a diversas mãos ao longo dos anos e centúrias subsequentes. Cf. António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica*, p. XXII.

<sup>236</sup> *Crónica*, p. 189.

<sup>237</sup> *Ibidem*, pp. 189 e 191.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>239</sup> *Ibidem*, pp. 190, 192, 194, 198.

observância<sup>240</sup>, assim como as saídas e regressos de algumas freiras de Aveiro, por motivos de força maior, como epidemias ou quando são incumbidas da missão de reformar ou fundar novas casas no quadro da observância<sup>241</sup>.

Quanto à quarta parte, destinada ao registo dos óbitos<sup>242</sup>, ela segue sensivelmente a mesma estrutura verificada no livro das profissões, com indicação da irmã falecida e a respectiva data de falecimento. Nos casos de peste, é indicado o motivo da morte. A partir do assento relativo à priora D. Maria de Ataíde<sup>243</sup>, as notícias tendem a ser mais desenvolvidas. Sem direito a anúncio na chamada inicial, mas logo a seguir ao livro das profissões, a copista que trabalhara no códice até 1525 registou igualmente um pequeno apartado dedicado às servidoras do mosteiro, num total de nove notícias, mas que a determinado momento veio a ser remetido para o final da obra, decerto por se considerar indigno de ser alinhado com os assentos das demais religiosas<sup>244</sup>.

O projecto para o qual fora mandatada a dominicana de Aveiro tem de ser entendido à luz desta composição quadrífida. É considerando o seu conjunto que compreenderemos a própria função do texto no seio da comunidade. Mesmo que consideremos a hipótese de o índice de conteúdos ter sido acrescentado pela copista, em tarefa concluída no máximo até 1525, o facto não deixa de revelar uma concepção orgânica de todos aqueles textos, concebidos como partes de uma narrativa que devia ser continuada. O registo cronológico dos nomes de todas as irmãs professoras, assim como do seu falecimento prolongava uma narrativa sem fim – para usar aqui a expressão de Alain Boureau<sup>245</sup> – que viria a ser acolhida pela comunidade até à sua extinção, já em pleno século XIX.

Esta mesma tendência é verificada por Gertrud Jaron Lewis nos *nonnenbücher* ou *schwwesternbücher*, crónicas redigidas nos conventos dominicanos femininos alemães no século XIV, muitos deles copiados e continuados na centúria seguinte. Estes textos híbridos, simultaneamente hagiográficos e historiográficos, formam, para a autora, um corpo

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 193, 196, 197, 198, 199, 200.

<sup>242</sup> *Ibidem*, pp. 241-255. A sequência dos óbitos segue até ao ano de 1624.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>244</sup> *Ibidem*, pp. 257-258. Sobre esta arrumação, veja-se António Gomes da Rocha Madahil, *Crónica*, pp. XX-XXII.

<sup>245</sup> *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris Belles Letres, 1993.

literário próprio inspirado no modelo das *Vitae Fratrum*<sup>246</sup> que, por sua vez, haviam bebido o paradigma das *Vitae Patrum*. Do ponto de vista genológico, é também necessário concebê-los como desenvolvimentos das *historiae foundationum monasteriorum*, que conheceram a sua génese no século XII<sup>247</sup>.

Anne Winston-Allen vê nesta tendência tardo-medieval um indício da conquista feminina da sua própria identidade através da palavra escrita, num processo que viria a aprofundar-se nos séculos seguintes. Segundo a autora, esse desenvolvimento foi estimulado nos meios observantes, cujos reformadores chegaram mesmo a ordenar aos conventos que escrevessem as suas próprias memórias<sup>248</sup>. Há quem queira ver na produção historiográfica conventual deste período um sub-tipo específico, destinado a consumo interno e empenhado em inflamar os seus destinatários na necessidade de renovação espiritual de acordo com os princípios da reforma<sup>249</sup>. Aliás, o encorajamento dado a este ímpeto redaccional ultrapassou as fronteiras dos conventos femininos, concordando com uma tendência verificada nas casas masculinas observantes e com práticas implementadas nos cenóbios das irmãs da vida comum, cujos textos denotam a mesma natureza híbrida<sup>250</sup>.

A sua função prende-se fundamentalmente com motivos didácticos, empenhados em manter vivo o fervor das fundadoras entre as noviças e as professoras do tempo presente, para que estas perseverem na imitação desses modelos, através dos quais se conservem

---

<sup>246</sup> Da autoria de Gerard de Frachet, a obra foi redigida por volta de 1256-1260. Trata-se da narrativa dos primeiros dominicanos e resulta de decisão tomada pelos superiores da Ordem dos Pregadores reunidos no capítulo geral que teve lugar em 1256. Cf. Alain Boureau, *L'événement sans fin...* e Idem, "*Vitae Fratrum, Vitae Patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des pères du désert au XIII<sup>e</sup> siècle*", *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*, vol. 99, n.º 1, 1987, pp. 79-100.

<sup>247</sup> Gertrud Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women...*, pp. 48-57.

<sup>248</sup> Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2004, p. 199. A autora sublinha que eram mesmo dadas indicações rigorosas quanto aos conteúdos que esses relatos conventuais deveriam conter: a indicação do governo das superiores, com a indicação dos factos mais significativos decorridos no seu tempo, a indicação dos principais dons e seus benfeitores, os serviços a que as religiosas estavam obrigadas e os nomes das religiosas com as datas dos seus falecimentos (pp. 200-201).

<sup>249</sup> "Indeed, most reform chronicles were composed in a late or declining phase of the Observance. Thus their aim is to inspire the current generation to preserve in or renew the reform." (Idem, *ibidem*, p. 201).

<sup>250</sup> Idem, *ibidem*, pp. 201-202. No que diz respeito ao campo italiano, a *Crónica do Convento do Corpus Domini*, em Veneza, segue o mesmo modelo. Após descrever a história da fundação e da primitiva comunidade dominicana, apresenta uma sucessão de quarenta e nove pequenas narrativas das irmãs que morreram na clausura, no período entre 1395 e 1436. Cf. Daniel Bornstein (ed. e trad.), *Sister Bartolomea Riccoboni. Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, University of Chicago Press, Chicago, 2000. Para uma caracterização das crónicas monásticas femininas italianas dos séculos XV-XVI, veja-se o estudo de K. J. P. Lowe, *Nun's Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 5-60.



sempre preparadas para uma boa morte, a qual espreita sem aviso. Do ponto de vista diegético, revigoram um modelo também ele fundador, proveniente das mais antigas colecções de narrativas hagiográficas, nascidas nos desertos dos primeiros séculos do cristianismo e adaptadas, desde o século XIII, em novas compilações, como as de Gerard de Frachet ou Jacopo da Varazze. Não será de todo descabido sugerir, para o caso da narrativa aveirense, um contexto de produção semelhante<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> A que apenas um estudo de crítica textual poderá oferecer uma resposta mais convincente, à semelhança dos estudos levados a cabo na Alemanha para os referidos livros monásticos femininos. Cf. Gertrud Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women...*, p. 55, nota n.º 44.

### **3.3. A EXPERIÊNCIA MÍSTICA. ELEMENTOS DE UMA ESPIRITUALIDADE CORPORAL E AFECTIVA**

Nas páginas que se seguem, procurarei demonstrar a intencionalidade do discurso hagiográfico produzido internamente e destinado a inflamar as dominicanas do presente por meio dos exemplos encontrados nas dominicanas do passado. Modelos de vida que haviam habitado exactamente o mesmo lugar que elas e que, contra todas as adversidades, haviam alcançado a glória. Das palavras inscritas no códice, que assumiria decerto foros de verdadeiro tesouro, brotavam vidas de mulheres com as quais se deviam identificar. Para isso, a cronista mobiliza os recursos indispensáveis a garantir na comunidade vivente o uso dos instrumentos através dos quais a santidade possa ser alcançada.

Ao longo do seu texto, a cronista revela a preocupação permanente em destacar as virtudes das mulheres às quais a comunidade deve prestar reverência. As qualidades sublimadas procuram incutir nas irmãs o mesmo rigor de vida e a mesma dedicação a Deus expressas nas figuras que emergem da sua memória, carregadas de atributos semelhantes a outros tantos exemplos transmitidos pela tradição escrita e oral cristãs. Com a diferença de que estas personalidades tinham trabalhado directamente na edificação do mesmo projecto de vida que as dominicanas deviam tornar duradouro. De cada vez que a narrativa fosse lida era recordado todo um programa de conduta, um desígnio possível de reproduzir, experienciado ali mesmo, nos lugares que também estas partilhavam, desde que fosse desempenhado com a mesma força de vontade.

De entre os exemplos mobilizados pela cronista ressaltam aqueles que, a meu ver, constituem o âmago da reforma observante. São eles que importam evocar, são eles que distinguem o movimento rigorista que, pela definição adoptada desde o seu início, as dominicanas devem cultivar. A negligência e o torpor não cabem nesta narrativa. Na história da comunidade não há lugar à mancha, mas tão-somente à virtude. Ainda que a

cronista se refira por vezes à decadência do tempo presente<sup>1</sup>, fá-lo de um modo muito impreciso, apenas para reforçar o valor do tempo passado, feito da perfeição espiritual que urge recuperar.

A natureza didáctica do texto encontra na descrição detalhada das boas práticas o guia através do qual as dominicanas possam conhecer o modo adequado de agir, em conformidade com os documentos normativos. Se estes se destinam a definir princípios, fazem-no de um modo mais generalista, dada a sua intenção em agregar no mesmo espírito a totalidade das casas da ordem. A narrativa fundacional acaba por desempenhar um papel demonstrativo, preocupada em exibir, com exemplos e nomes concretos, as soluções empíricas dadas aos princípios enunciados. Se considerarmos o conjunto normativa/narrativa, revela-se a dupla finalidade, enunciativa e deíctica, que comunica e se completa mutuamente, num discurso homogéneo e coerente, que encontra na individuação o reflexo da regulação. A singularidade vertida no texto produzido internamente tem a vantagem de aproximar física e mentalmente as dominicanas, assumindo uma natureza identitária capaz de induzir, reproduzir e conduzir a acção das suas destinatárias.

O percurso dos temas que se seguem procura descobrir os grandes núcleos da espiritualidade veiculada pelo discurso hagiográfico que, do ponto de vista da acção, se procura incrementar na comunidade. As religiosas identificam-se com uma espiritualidade corporal e afectiva de cariz cristocêntrico, a qual constitui o itinerário indispensável ao alcance da união mística. Para que esse caminho possa ser percorrido é necessário, antes de mais, garantir o desprezo e o abandono do mundo na clausura, a qual tem, por isso, de ser defendida através de mecanismos materiais e espirituais, onde o corpo desempenha uma função instrumental basilar.

---

<sup>1</sup> Logo na introdução, a cronista refere que: "... a vista e esperiência que he a maes certa çiençia nos demostra e ýssina a grande frqueza da virtude e forças da humana natureza do presente tempo e mayormête na caridade e amor verdadeyro..." (*Crónica*, p. 1). Quando narra o modo como a princesa D. Joana "cantava a deus no seu Coracõ . pois que ã nossos tēpos tã fryos e tybos . na ffe e amor de deus..." (*Crónica*, p. 91) ou quando confessa a sua incapacidade para escrever: "... o que ysso meesmo he ýpossyvel nesta tam perversso tēpo e cheo de tãta maldade e mal viver . aver sse de Creer ouvído ho que nom fazē . porque vēedo cõ hos proprios olhos e ouvído o . aýda Retorcē ho bem ã aml cõ pura malicia." (*Crónica*, p. 152). No paratexto final da segunda parte, lembra a razão do seu trabalho, para que sejam dadas graças a Deus, "por ã estes tēpos em que o seu amor he tã sfryado e fraco..." (*Crónica*, p. 186).

### **3.3.1. DEFENDER A CLAUSURA, FAVORECER A UNIÃO MÍSTICA**

Este ponto parte do pressuposto de que a observância colocou uma atenção particularmente empenhada na criação das condições indispensáveis à efectivação da união mística, de acordo com os termos que expus na II Parte deste trabalho<sup>2</sup>. A dedicação exclusiva das esposas de Cristo à oração – meditação e liturgia – e aos exercícios penitenciais implicava a manutenção de um ambiente adequado. O contexto que levava S. Domingos a instituir uma congregação devotada à conversão dos hereges obrigou os frades a ocupar boa parte do seu tempo ao estudo e à pregação, pelo que viram no segundo ramo da ordem a efectivação de uma complementaridade que as suas actividades públicas não permitiam garantir por inteiro. As irmãs deviam compensar o serviço a Deus no recolhimento, sem se absorverem noutra género de ocupações. Esta necessidade acabou por conduzir à apologia da clausura, entendida não apenas enquanto separação física em relação ao mundo, mas também mental, na óptica dos sentidos, os quais deveriam ser ocupados exclusivamente em exercícios espirituais.

A análise dos documentos normativos recebidos em Aveiro permitiu não só evidenciar a centralidade da clausura na espiritualidade dominicana como demonstrar que ela dependia do único voto feito pelas religiosas no momento da profissão, a obediência. Era dela que dependiam todos os outros valores, a manutenção da união nas comunidades e a conservação de lugares onde as virgens pudessem efectivar a vida penitente.

Ao longo deste trabalho fui mostrando como as dominicanas de Aveiro receberam um conjunto de textos orientadores da sua espiritualidade, reveladores da preocupação observante com os princípios originários fundamentais, aglutinados em torno da ideia de caridade, penitência e clausura. As exigências que desses textos depreendemos acabaram por ser confirmadas pelo discurso produzido no interior da comunidade. Os exemplos vertidos na memória monástica constituíam um apelo dirigido às religiosas para que não deixassem morrer o espírito que presidira à fundação daquela casa, o qual garantiria o sustentado aprofundamento da vida religiosa capaz de se manifestar em santidade.

---

<sup>2</sup> Cf. o que escrevi nas pp. 120 e ss.

É na vida de D. Beatriz que encontramos as melhores evidências daquilo que deveria guiar a vida comunitária. O facto de esta mulher ter fundado e governado o convento até à data da sua morte resultava, do ponto de vista diegético, no momento mais adequado para mostrar não apenas os núcleos fundamentais da vida monástica, aqueles que a observância adoptara como os mais sensíveis, como para os descrever e caracterizar tão aprofundadamente quanto possível. De entre eles, ressalta a preocupação com a manutenção da clausura.

Tiinha a sobredita sancta madre brityz leytoa . de Cuja vida e Regimêto tractamos . muỹ grãde streyteza e cõ forte Rygor faziia guardar ho cobryr do Rostro cõ ho veeo a toda pessoa . E de toda calydade que fosse nẽ pay nẽ may . nẽ prellado . nẽ secullar . ¶ Mandou fazer hũa pequenina grade e de muito bastos ferros pera ã esta fallarẽ . E sobre a grade dos ferros mandou pregar hũu Raalo de folha de frandes . e sobre ella põor huũ pano preguado que nũca se tyrassẽ . e ã esta fallarõ as Irmãas sẽpre equãto ella viveo . ¶ Asy meesmo nas duas grades pera ouvir as cõfissões . mandou pregar Raallos de ferro . E ã cyma panos pretos bẽ tapados . que ninhũa Cousa per elles se podesse veer . ¶ Com muỹ grãde studo e cuidado teve ãgenho E aazo pera sse fazer a grade do Coro da maneyra e feycã de que he . nõ avẽdo outra algũa tall ataa entõ ã todoos moesteyros deste Regno . ¶ E de seer honesta e louvada per el rrey E prellados . mãdarõ a officiaes dobras viessẽ veella pera fazerẽ outras ã os outros moesteiros.<sup>3</sup>

Através desta passagem, a cronista mostrava às suas leitoras como a madre fundadora cumprira com empenho o preceito da clausura. Tanto em relação aos que vinham de fora, como às religiosas que habitavam o mosteiro, a separação dos dois mundos devia ser defendida cuidadosamente. A clausura, simultaneamente activa e passiva, que não olhava ao estatuto social ou às relações de parentesco, implicava não apenas separação física como visual. Beatriz Leitoa mandara, por isso, construir grades cobertas de panos pretos, que separavam os poucos lugares de contacto com o mundo, no parlatório, nos confessionários e no coro. A surpresa que esta última grelha provocara tornou-a aliás,

---

<sup>3</sup> *Crónica*, pp. 51-52.

segundo a cronista, em modelo reproduzido noutras casas monásticas. Para que a separação fosse ainda mais efectiva, obrigava os visitantes a velarem os rostos<sup>4</sup>.

A insistência da autora neste tópico é denotada na alusão repetida ao facto de a madre Beatriz não abrir excepções ao princípio da clausura, a não ser quando devidamente justificadas e autorizadas. Parece-me que devemos interpretar este marcador temático à luz do próprio empenho do movimento observante na clausura das religiosas, no que se assumia como um elemento distintivo face aos laxismos de que alguns mosteiros eram por vezes acusados. A intérprete do passado da comunidade destacava este conteúdo para que, por via da memória exemplar, as dominicanas não deixassem de conservar este princípio ordenador e, ao mesmo tempo, definidor da vida religiosa, imitando as melhores práticas instituídas pela sua fundadora. Aliás, já antes a cronista havia recordado como a superiora

¶ Nõ tiinha Soprioressa nẽ zeladores mas a muỹ virtuosa madre sopria ẽ tudo assy no spiritual Como no tẽporal cõ grãde fervor e zelo de toda virtude e guarda da Religiã e carramento pera ajuda do qual ordenou duas porteyras pera abrirẽ e Carrarẽ as portas da clausura . ¶ Ninhũa Religiosa nõ fosse ao pumar . nẽ aa Crasta segũda nũca pera se desẽffadar . nẽ aỹda por grãde necessidade . sẽ spicial licẽca . hiindo a pidir per ssy . ho que tiinha mãdado a todos que per ssy meemas pidissẽ as licencas . nõ tẽedo causa evidẽte que lho ẽpidysse . ¶ Ordenou e mãdou que a porteyra a que tiinha ẽcarregadas as chaves das portas de dẽtro . que no veraão acabada a Salve Regina . E no Inverno Comecada a cõpleta . logo ho palrratorio . Roda Coro de bayxo . E todas as portas que vãa pera as varãdas erã fechadas . E todas as chaves da Roda e portas erã dadas ẽ sua maãõ . ¶ E atee o primeyro da prima tangido . nẽnhũa se abriia . nẽ algũa Religiosa sahiia . salvo as Irmãas cuja era a ssomana da amassarya . as quaaes Como acabavã as matinas a que senpre hiiã . entõ lhes abriiã a porta do Coro de baixo pera Irẽ amassar.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> O exagero que esta prática poderá indiciar é comprovado, pelo menos no que se refere às religiosas do Mosteiro do Salvador de Lisboa que, pelo facto de terem os rostos cobertos nos momentos em que se celebravam os contratos, levou os notários a pedir ao monarca que as desobrigasse desse rigor, pois não podiam fazer fé de quem se encontrava sob os véus. As freiras apelaram ao monarca, D. João I (1410), e este acedeu, estabelecendo que os actos fossem testemunhados pelo prior, vigário ou capelão para que estes, que as conheciam pelas vozes, confirmassem as identidades das religiosas. Sobre este episódio, veja-se António Domingos de Sousa Costa, “D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa,” *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV (2), 1989 pp. 85-86.

<sup>5</sup> *Crónica*, pp. 50-51.

Beatriz Leitoa implementara um sistema de separação que respeitava perfeitamente os preceitos inscritos nas *Constituições*. A própria movimentação no interior do espaço monástico era controlada por meio de instrumentos materiais e humanos, recorrendo a porteiros, a mecanismos de permissão solicitada a título individual e à definição de horários de abertura e fecho das portas de acesso aos espaços exteriores, de acordo com um método conduzido directamente pela priora.

Logo nos primeiros fólhos da história monástica se revela o seu desiderato em optar por um modo de vida marcado pelo estrito encerramento. No período em que a viúva de Diogo de Ataíde ainda habitava a sua quintã em Ouca, perscrutando o destino a dar à sua vida, no que era aconselhada por Fr. João de Guimarães, este considerou a possibilidade da sua instalação junto do seu convento, para que pudesse “muito Recolheyta e poucos passos Ir ouvir hos divinaes officios . E tornar sse pera seu Recolhymêto e pousada sê seer vysta nê andar per as Ruas e vylla toda.”<sup>6</sup> Chegados a acordo sobre a construção do edifício em Aveiro, deram ordem às obras de modo que essas casas se apresentassem “nom grãdes e notaveys ã altura e grãdeza . mas muỹ grãdes e altas ã ordenãca ffeycã e carramêto”<sup>7</sup>. A cronista anota a circunstância em moldes verdadeiramente decisivos, dado o valor salvífico que esse edificado haveria de avocar: “E em aquella cantidade pequena Reluzya e se parecia Ja quasy como ã hũu spelho e prenostyco divinall ho que mũy cedo ao diãte aviia de seer . Couto e Repouso e aazo de salvacõ de muitas almas.”<sup>8</sup>

Assim que Beatriz ingressara com as suas filhas, Catarina e Maria de Ataíde, na casa de Aveiro puseram imediatamente em prática o almejado corte com o mundo, afastando-se de quaisquer pessoas leigas, a não ser em situações justificadas pela estrita necessidade. Porque essa nova morada não possuía capela, deslocavam-se ao vizinho convento de N.ª S.ª da Misericórdia para assistir aos ofícios litúrgicos, cobrindo-se totalmente e caminhando de cabeça voltada ao chão<sup>9</sup>. Entretanto, de recolhimento o projecto evoluíra para mosteiro. Passada a cerimónia de clausura<sup>10</sup> e as primeiras profissões<sup>11</sup>, a integração dos princípios orientadores do quotidiano monástico estava de tal modo interiorizada que, segundo a

---

<sup>6</sup> *Crónica*, p. 11.

<sup>7</sup> *Crónica*, pp. 11-12.

<sup>8</sup> *Crónica*, p. 12.

<sup>9</sup> *Crónica*, pp. 13 e 23.

<sup>10</sup> *Crónica*, pp. 37-41.

<sup>11</sup> *Crónica*, pp. 41-42.

cronista, “¶ Nõ se carravã ētom portas . nē avia hy guarda de nocte nē de dia . Cada hũa se guardava. E seu studo era apartar e seguir o sillēcio (...) ¶ Nõ tiinha esta madre soprioressa . nē zelladores . nē pessoa que a ajudasse . senã o spiritu santo que espira onde quer.”<sup>12</sup> E era exactamente a fama da “muito grãde discripcã e carramēto”<sup>13</sup> que atraía as vocações para aquele cenóbio, como a infanta D. Joana<sup>14</sup>.

No último capítulo que a madre Beatriz presidira no seu mosteiro, antes da saída rumo ao Sul do reino para acompanhar a princesa, nas palavras de consolação e admoestação que dirigira às suas filhas espirituais “¶ Encomēdou muito a observãcia . e toda guarda da Religiã . ho ēCarramento sobretudo...”<sup>15</sup> Já em Abrantes, encontrando-se bastante doente, convicta de que o fim da sua vida terrena se aproximava, preparou-se para o dia do passamento, pedindo os últimos sacramentos, solicitando o perdão das irmãs que a acompanhavam e encomendando-se completamente a Deus. O modo como a narradora descreve o estado de espírito da madre naqueles derradeiros dias reflecte o paradigma decorrente das *ars moriendi*, verdadeiro guia de preparação da boa morte, mas denota simultaneamente o significado mais pleno da clausura, que implica não apenas a separação física do mundo como – e principalmente – impõe à religiosa o apartamento mental, para que o pensamento se ocupe exclusivamente de Deus, na mais pura clausura dos sentidos:

Daquelle dia pera diãte a virtuosa madre se Recolheo toda ē deus . E seus sentydos carrou a todas cousas desta presente vida . nã falãdo nē ouvindo salvo ho que lhe muito necessario era.<sup>16</sup>

Na segunda parte da memória monástica, centrada em torno da figura principesca, a hagiógrafa faz questão de assinalar que D. Joana, assim que ingressara no mosteiro nunca mais saía dele, a não ser por motivos excepcionais, como os referidos surtos de peste. Lembra que “nũca mais esta Senhora vyo nē falou a nenhũu Senhor nē Senhora nē fidalgo .

---

<sup>12</sup> *Crónica*, p. 44.

<sup>13</sup> *Crónica*, p. 53.

<sup>14</sup> *Crónica*, pp. 97 e 107.

<sup>15</sup> *Crónica*, p. 59. Quando se encontrava em Abrantes, mandava cartas às religiosas que deixara em Aveiro “encomēdando muỹ muito a observancia . Religiã . E guarda da honestidade . e boa ffama . e louvor de deus . e ēcarramento desta Casa.” (*Crónica*, p. 67).

<sup>16</sup> *Crónica*, p. 66.



nã pessoa de sorte e valia deste mũdo nã Regno.”<sup>17</sup> Apenas conversava com pessoas eclesiásticas e religiosas, quando estas o requeriam, ao que ela humildemente anuía, “fallãdo e departindo das scripturas e cousas de deus.”<sup>18</sup>

Para além de raras, as saídas e entradas do mosteiro justificavam-se apenas por razões de força maior e implicavam a devida autorização, de acordo com as prescrições normativas constitucionais. Quando a Infanta adoecera gravemente, a sua tia D. Filipa de Lencastre, que se encontrava em Odivelas, foi visitá-la a Aveiro, acompanhada da abadessa D. Mécia de Alvarenga e de algumas monjas. Instalaram-se no próprio Mosteiro de Jesus, “o que bẽ podia fazer de entrar por tãer pera yssso breve do papa . e pera estar.”<sup>19</sup> O mesmo sucedera com os bispos de Coimbra, D. Jorge de Almeida, e do Porto, D. João de Azevedo, que estavam autorizados a entrar na clausura, dada a dignidade de que gozavam, como a cronista faz questão de ressaltar<sup>20</sup>.

Nã bastava manter o rigor da clausura. Por si só, ela nã garantia a salvaçã. Esta dependia de um conjunto de requisitos harmonizados entre si. Era necessãrio que as irmãs cumprissem no espaço claustral os mandados evangélicos da uniã da comunidade num só espírito e vontade, da pobreza e da dedicaçã exclusiva ao Salvador. Para que estas exigências fossem alcançadas era, desde logo, necessãrio renegar à própria vontade em nome da obediência.

---

<sup>17</sup> *Crónica*, p. 118.

<sup>18</sup> *Crónica*, p. 119.

<sup>19</sup> *Crónica*, p. 149.

<sup>20</sup> “E por serem de tal dignidade tiinhã lugar e poder pera ãtrarẽ dentro no moesteiro.” (*Crónica*, p. 153).

### 3.3.2. ESPIRITUALIZAR O CORPO: CONCEPÇÕES E TÉCNICAS CORPORAIS NA EDIFICAÇÃO DO DISCURSO

#### HAGIOGRÁFICO

Telmo Verdelho, num artigo sobre “A memória das palavras e dos gestos...”<sup>21</sup>, atestava a riqueza da narrativa hagiográfica aveirense sob os pontos de vista literário, historiográfico e linguístico, destacando a forma como a autora soube corporizar a língua, nos diversos contextos comunicativos e na recordação de vivências emocionais. No inventário a que procedeu, o autor privilegiou os aspectos metalinguísticos e metassonoros, analisando em particular os sons vocais (verbalizados e não verbalizados) *versus* silêncios, assim como as expressões gestuais. De facto, a hagiografia tem-se mostrado um terreno bastante fértil para o estudo da problemática do corpo. São já muitos os autores que têm tomado este tipo de discurso para sustentar as suas interpretações, principalmente no que diz respeito ao corpo feminino<sup>22</sup>.

Será esse o assunto que me ocupará a partir de agora. No último ponto deste capítulo analisarei o tópico das lágrimas na memória da comunidade, à luz de uma teia mais vasta de fenómenos místicos de somatização da espiritualidade feminina, aspecto que marca os últimos séculos da Idade Média e que terá, aliás, prolongamentos significativos nas centúrias seguintes<sup>23</sup>. Por agora, procurarei enquadrar aquela linha de análise, observando o lugar que o corpo das mulheres santas de Aveiro ocupa no quadro dos referenciais simbólicos coetâneos, situado entre dois pólos axiais, o dos dons corporais, por

---

<sup>21</sup> “A memória das palavras e dos gestos no *Memorial* da Infanta Dona Joana e na *Crónica* da Fundação do Mosteiro de Jesus”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 221-240.

<sup>22</sup> Veja-se, a título de exemplo, Dominique de Courcelles, “Le corps des saints dans les cantiques catalans du fin du Moyen Age”, *Médiévales*, 4 (8), 1985, pp. 43-53; Jacques Dalarun, “Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l’hagiographie médiévale (VIe-XIIIe siècles)”, *ibidem*, pp. 18-32; Michel Sot, “Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles”, *ibidem*, pp. 6-17; Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*, Zone Books, Nova Iorque, 1992; Elizabeth Alvilda Petroff, *Body and Soul: essays on medieval women and mysticism*, Oxford University Press, Nova Iorque e Oxford, 1994; Didier Lett, “Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l’adolescente aux XIIIe et XIVe siècles”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 4, 1996, pp. 51-73, Disponível em: <http://clio.revues.org/index432.html>; Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, “O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria género”, *Estudos feministas*, 14 (2), 2006, pp. 387-408; entre muitos outros.

<sup>23</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique*, vol. I, *XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1982; Piero Camporesi, *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Isabel dos Guimarães Sá, “Os espaços de reclusão e a vida nas margens”, In *História da Vida Privada em Portugal*, dir. José Mattoso, vol. 2, *A Idade Moderna*, coord. Nuno Gonçalo Monteiro, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2011, pp. 276-299.

um lado, e o das disciplinas com que, por sua vez, as referidas mulheres sujeitam a carne para aceder à salvação. Procurarei demonstrar como o corpo constitui, simultaneamente, o receptáculo da graça divina e o instrumento da união mística, no quadro de uma concepção que percebe os indivíduos na coerência unitária do binómio corpo e alma.

### 3.3.2.1. Dons

Na tradição medieval cristã, a relação dos sujeitos com a divindade é entendida no quadro de uma economia moral, de pendor comunitário, que se estrutura em torno dos benefícios procedentes da vontade divina e dos bens ofertados pelo Homem ao seu Deus. Os santos, enquanto seres marcados pela excepcionalidade, encerram esta dupla dimensão de um modo assaz reforçado. Eles demonstram muitas vezes sinais que os predestinam à salvação, são bafejados pela graça do Alto. No entanto, o Criador espera deles iniciativa e acção, por isso eles devem ser vigilantes e pautar a sua actividade por meio de obras apreciáveis aos olhos da divindade. Os conceitos de *charisma* e *habitus* permitem traduzir teoricamente aquelas duas disposições fundamentais de vivência religiosa. O primeiro, entendido como o dom ou a graça de Deus, o segundo como a disposição habitual ou a prática continuada de determinada acção, embora, perante certas disposições, seja difícil saber exactamente se elas resultam da graça ou do empenho individual<sup>24</sup>. *Charisma* e *habitus*, carácter mais passivo ou mais activo, ambos se manifestam no discurso acerca das mulheres que protagonizam a *Crónica*. Concomitantemente, ambas as disposições se declaram nos corpos das santas de Aveiro. Estas exibem marcas corporais, assumidas pela comunidade monástica como sinais da graça divina. Esses vestígios são notórios de um modo contínuo ao longo da narrativa, mas aprofundam-se em determinados momentos do ciclo de vida das referidas mulheres.

O nascimento constitui, desde logo, uma circunstância em que esses sinais são, muitas vezes, manifestos. Tanto Catarina de Ataíde<sup>25</sup> como a infanta D. Joana<sup>26</sup> nascem em

---

<sup>24</sup> Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 22-24.

<sup>25</sup> “¶ É vespera de sancta maria magdalena . no ano do Senhor de mil quatrocentos quarenta e oito . pariu a dita Senhora brityz leytoa hũa filha mूंy freiosa a que poserõ nome Catarina datayde . a qual Cando nação e signal de virtude e milagre trazii alevãtado na spadoa dereyta hũ grande e maravilhoso sinal preto feyçã e forma de freiosa vieyra muito bẽ feyta e posta . o qual e toda sua vida sempre teve. ¶ Em a criãdo sua ama chegou per açerto aa dita minina hũ strãgeyro pelegrĩ ho qual nũa ninhũ vira nẽ conheço . e oolhãdo e ella

circunstâncias extraordinárias, são marcadas corporalmente por sinais reconhecíveis, que assumem uma forte carga profética. Denota-se aí a ideia da predestinação, no entanto, esse facto não é entendido como fado ou fatalidade, uma vez que ele procede de determinação divina. Ele é graça, é dom, é, portanto, motivo de regozijo, uma vez que o sinal resulta de um vínculo a Deus, um acontecimento raro, apanágio dos eleitos.

A vieira do apóstolo Santiago estigmatizada no corpo de Catarina de Ataíde, a protecção durante o período de gravidez da rainha D. Isabel, o livramento das dores do parto – a que todas as mulheres estão sujeitas desde Eva – e a beleza física de ambas as meninas são prerrogativas prenunciadoras de uma vida incomum.

A formosura é, aliás, um atributo generalizável às quatro santas aqui consideradas. Catarina de Ataíde<sup>27</sup>, Beatriz Leitoa<sup>28</sup> e Mécia Pereira<sup>29</sup> são apresentadas como mulheres particularmente belas. Essa distinção, somada à qualidade do estrato social de que procedem, constitui motivo de dissabor, uma vez que atraem o desejo masculino, o que é por elas entendido como um obstáculo aos seus projectos de vida consagrada, ao seu profundo intento de se unirem e viverem totalmente para Cristo. O dom da beleza é especialmente marcado na jovem princesa, ao ponto de ser requerida por personalidades das várias casas reais europeias, que a mandam, inclusivamente, representar pictoricamente, causando espanto e maravilha a quantos a vêem<sup>30</sup>. A sua imagem é mesmo fixada textualmente<sup>31</sup>: a alvura da pele, os olhos verdes, os lábios carnudos, corpo alto e direito, como competia a “seu estado”... A cronista destaca-lhe ainda a fronte “muito graciosa”, o rosto redondo, o pescoço e as mãos. O espanto que tanta perfeição provoca é atestado em diversas passagens<sup>32</sup>.

---

disse lhe . minina vos avees de seer Religiosa e freyra da ordẽ de sã domĩgos . ho que todo assy foe cõprido segundo se adiãte dira.” (*Crónica*, p. 5).

<sup>26</sup> A propósito da rainha D. Isabel, que insistia em orações a Deus para que lhe consedesse a graça de ter filhos que pudessem garantir a sucessão: “¶ Ouvindo ho Denhor deus seus Justos desejos e petições . E outorgãdo lhe o que pediia . Concebeo . E ã todos hos nove meses que andou prenhe . sãpre foy cõ tanto prazer E sem ninhũa graveza nã pejo e door . Como que nõ trouvesse ã seu vãtre Carrega algũa que bẽ dava a demostrar qual avia de seer a que dela avia de nascer.” (*Crónica*, p. 76).

<sup>27</sup> *Crónica*, p. 45.

<sup>28</sup> *Crónica*, p. 3.

<sup>29</sup> *Crónica*, pp. 16-17.

<sup>30</sup> *Crónica*, p. 79.

<sup>31</sup> *Crónica*, p. 89.

<sup>32</sup> *Crónica*, pp. 77-78, 85 e 92.

Para além de belas, estas mulheres são inteligentes, e a sua sabedoria é inspirada pelo Espírito Santo<sup>33</sup>. A madre Beatriz Leitoa<sup>34</sup>, a sua filha Catarina<sup>35</sup> e D. Mécia Pereira<sup>36</sup>, por exemplo, são dotadas do dom da palavra, qualidade vedada, na época, às mulheres, pelo que só à luz da graça divina se poderá compreender tamanha irregularidade. O recurso utilizado pela cronista para assinalar esta qualidade é encontrado na matriz bíblica do jovem Jesus entre os doutores<sup>37</sup>. Também elas espantam a audiência. Catarina parecia que tinha perante si «livro per que liia cõprido de doctrina»<sup>38</sup>, Mécia deixava os letrados «neycios e muỹ fracamête lhe sabiã rresponder»<sup>39</sup>, Beatriz sabia «o que muitos cõ trabalho de longos studos nõ podem percalcar»<sup>40</sup>. O tópico da *puer senex* é, aliás, bem conhecido da composição dos textos hagiográficos<sup>41</sup>. Em relação à infanta Joana, para além de ser comparada em sabedoria a S.<sup>ta</sup> Catarina mártir<sup>42</sup>, são várias as ocasiões em que a cronista refere:

... Nã de Onze . e doze mas de trinta . ãnos perfeytos se poderia melhor Julgar seer. (...) Leixãdo outros desēfadamētos que a dita Idade Requere . Comecou cõ grãde atento aprēder letras e querer entēder Latỹ . E saber gramatyca.<sup>43</sup>

A virgindade, tema com raízes profundas no cristianismo<sup>44</sup>, é também apanágio de algumas das protagonistas. Aliás, durante muito tempo, ela constitui condição *sine qua non* no reconhecimento pontifício da beatitude, especialmente da santidade feminina<sup>45</sup>. A vida consagrada destas mulheres presume-a naturalmente, uma vez que as freiras fazem voto de

---

<sup>33</sup> *Crónica*, p. 44.

<sup>34</sup> *Crónica*, pp. 23-24.

<sup>35</sup> *Crónica*, p. 47.

<sup>36</sup> *Crónica*, p. 34.

<sup>37</sup> Lc 2:41-50.

<sup>38</sup> *Crónica*, p. 47.

<sup>39</sup> *Crónica*, p. 34.

<sup>40</sup> *Crónica*, p. 24.

<sup>41</sup> Cristina Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico”, In *Modelo – Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2005, p. 101.

<sup>42</sup> *Crónica*, p. 78.

<sup>43</sup> *Crónica*, p. 78.

<sup>44</sup> Peter Brown, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995; Kathleen Coyne Kelly, *Performing virginity and testing chastity in the Middle Ages*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2000.

<sup>45</sup> André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1988, pp. 442-445.

entrega plena do seu corpo a Deus. Essa é, aliás, a primeira distinção entre o estado religioso e o leigo. Ainda assim, perpassam em quase todas aquelas histórias individuais não apenas a vontade precoce de efectivar o casamento com Cristo, como os enormes obstáculos colocados pelas respectivas famílias e até – no caso particular da infanta – pelos corpos sociais, que têm de ser vencidos. Estes factos são entendidos pela autora como provações que supõem combate contra as forças contrárias, contra o Inimigo. É neste ponto concreto da virgindade que se torna mais difícil distinguir a linha de fronteira a que me referia há pouco, a que separa *habitus* e *charisma*, uma vez que ele aglutina simultaneamente o dom de Deus, constituído pela prova a que as mulheres estão sujeitas, razão pela qual, em última análise, o Criador permitira alguma liberdade de actuação ao príncipe do mal<sup>46</sup>; mas implica igualmente a acção individual, a vigilância constante, o combate cerrado. No entanto, e em última instância, é sempre a divindade que concede essa graça, ainda mais numa sociedade que espera das mulheres determinados desempenhos e obrigações para assegurar, por exemplo, a continuidade das linhagens. O caso de Joana é a este respeito bastante sintomático, dada a insistência do seu pai, do irmão, e dos próprios representantes dos estados para que case com um dos muitos monarcas europeus que a demandam, compreensível à luz dos interesses diplomáticos e da necessidade de dar continuidade ao governo de um reino que se vê ameaçado, devido às circunstâncias da escassa descendência directa da casa real portuguesa. O epílogo dessas ocasiões de “crua batalha”, nas palavras da cronista, dá-se quando D. João II chama a irmã a Alcobça para a obrigar a casar com o rei de Inglaterra. Nessa ocasião, a princesa é tomada por um leve sono durante o qual um jovem mancebo lhe anuncia o falecimento do monarca pretendente<sup>47</sup>. O espanto e temor do irmão perante tamanha maravilha e certo sinal, fazem-no abandonar aquela insistência, até porque o mesmo já havia sucedido ao rei de França, que morrera antes de se dar cumprimento aos preparativos matrimoniais<sup>48</sup>. Em compensação, a infanta virá a ter a oportunidade de criar no mosteiro o seu sobrinho Jorge, filho ilegítimo de D. João II, cumprindo assim a maternidade que todos esperam dela<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Jérôme Baschet, “Diabo”, In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, dir. Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff, Vol. I, EDUSC/IOSP, S. Paulo, 2002, pp. 319-331.

<sup>47</sup> *Crónica*, p. 132.

<sup>48</sup> *Crónica*, p. 128.

<sup>49</sup> *Crónica*, pp. 135 e 137.

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

¶ Regiia e governava tudo spiritual e tēporall . cõ tanta perfeycã de virtude e sanctidade . prudencia e grãde descripçã . e sobretudo cõ muỹ profũda humildade . que manifestamente era vista e conhecida ã esta santa madre a graca divinal . ¶ Era per deus ajudada e cõfortada . E aĩda que per muitas vezes os diaboos visibilmente a cõtõrvassẽ e spãtassẽ ã diverssos modos e maneyras que dizer se nõ poderia . assy ho muỹ piedoso deus e Senhor ao qual de cõtynuu chamava e se Recorriia cõ fervētes orações vigìlias e cõtínuados Jejuũs a visitava e Cõssollava vēdo e ouvĩdo cousas celestriaes e angelicaes . as quaes nõ declarava nem dizia ēteyramente nẽ aberta . salvo ao padre seu cõfessor . ao qual quasy todos os dias de sesta feyra se cõfessava . E muito ameude Recebia ho santo sacramēto.<sup>50</sup>

Esta breve passagem mostra bem como a fundadora e prioresa do Mosteiro de Jesus é dotada de visitas do Além, tanto da parte de entidades diabólicas como divinas<sup>51</sup>. Por um lado, são os inimigos do projecto de santidade individual e colectivo por ela liderado, que a assombram para que abandone tão empenhada empresa, por outro, o Senhor, que a visita, por meio de imagens e sons celestiais e angelicais, para a confortar e fortalecer na continuação de tão santos propósitos. A hagiógrafa não dilata o assunto, remetendo para a discricção da protagonista e recorrendo ao sigilo da confissão, deixando aí espaço para um presumido aprofundamento. Sabemos como a exploração destas matérias é sensível e arriscada, devido à dupla natureza das circunstâncias que naquele texto se reúnem, por um lado, a curta distância temporal em relação aos factos narrados, que normalmente afasta os redactores do desenvolvimento de tais maravilhas e, simultaneamente, devido à forte possibilidade de tais sinais poderem vir a ser interpretados como indícios de heresia ou

---

<sup>50</sup> *Crónica*, p. 48.

<sup>51</sup> *Crónica*, pp. 14 e 30.

associação com o Maligno<sup>52</sup>. Aliás, a prudência da cronista em relação ao desenvolvimento destas questões é afirmada a propósito de outras visões, quando refere explicitamente:

¶ Não digo ysto porque cõtra a santa ffe Catholyca aja de afirmar o que ella nega defende e mãda nõ avermos de creer e sonhos . mas porque levemente leeya e ouca o que aquy diser cõ boa e sãa cõciencia . pera nyssso Receber algũa cõssolacã . E pëssar levemente poderia ser per võtade e ordenãca do piedoso Senhor deus...<sup>53</sup>

Mas é em torno da princesa santa que se multiplicam os prodígios autorizados pela divindade. As oito visões que têm como objecto a infanta, dividem-se em dois grupos, três delas<sup>54</sup> anunciam às freiras do Mosteiro de Jesus a proximidade do passamento de Joana, enquanto as restantes<sup>55</sup> confirmam a sua morte e a imediata entrada na glória celeste.

A enfermidade antecede e prepara a boa morte, o que constitui, aliás, um dos sintagmas fulcrais do discurso hagiográfico e, por isso, tratado com particular detalhe<sup>56</sup>. O sofrimento é entendido como um verdadeiro dom<sup>57</sup>, uma vez que constitui a oportunidade para a expiação dos pecados próprios e alheios<sup>58</sup>:

¶ Assy permitya o Senhor deus seer atormëtada esta sua serva [a infanta] . que magnifestamente se podia conhecer e Julgar ho muỹ syngular amor de que a amava . E ordenava e permitya agora stãdo e corpo nesta vyda de miseria purgasse e fosse a sua santa alma Clara e lỹpa das leves Culpas . sã as quaes nẽ os muỹ perfeytos e santos homẽes podẽ viver sã teer algũa segundo diz ho apostolo Sã Johã.<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. Jacques Le Goff, "Sonhos", In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, Vol. II, pp. 511-529; Dyan Elliott, *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2004; Nancy Caciola, *Discerning spirits: divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

<sup>53</sup> *Crónica*, p. 180.

<sup>54</sup> *Crónica*, pp. 142-145.

<sup>55</sup> *Crónica*, pp. 178-184.

<sup>56</sup> Cristina Sobral, "O modelo discursivo hagiográfico", In *Modelo – Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2005, p. 101.

<sup>57</sup> Esther Cohen, "The Animated Pain of the Body", *The American Historical Review*, vol. 105, n.º 1, 2000, pp. 36-68.

<sup>58</sup> *Crónica*, p. 160.

<sup>59</sup> *Crónica*, p. 158.



É o próprio Deus que, nas palavras da hagiógrafa, visita as suas servas com doenças corporais<sup>60</sup>. O carácter penitencial do sofrimento das enfermas prepara, simultaneamente, o derradeiro momento, em que tudo se decide e em que, ultrapassadas as provações, aquelas mulheres alcançam a graça da salvação, confirmada pelos sinais que o corpo santo ostenta e no qual sobrevivem mesmo depois de a alma abandonar a carne. O reconhecimento público desses sinais é realizado no culto das relíquias, assumidas como a parte dos santos deixada na terra e à qual as almas se voltarão a unir no fim dos tempos, para que os corpos vivam para toda a eternidade na glória terrestre<sup>61</sup>.

De facto, a hora da morte constitui um passo fulcral na construção do discurso hagiográfico. Envolta em duro sofrimento corporal, ela é acompanhada de fortaleza do espírito, em atitude de verdadeira batalha. Os corpos destas santas manifestam os sinais da autêntica beatitude, uma vez que mantêm e, por vezes, ampliam os dons já referidos, como a beleza ou a leveza do corpo morto. Essas marcas são visíveis nos corpos falecidos de D. Mécia Pereira – que mantêm a face rosada e os lábios escarlate<sup>62</sup> –, de Catarina de Ataíde – que em sinal de felicidade se lhe estampa o sorriso no rosto, parecendo que continua viva, o que causa, inclusivamente, medo de a enterrarem –, assim como Beatriz Leitoa<sup>63</sup> e D. Joana, cujo rosto parece cristal e os olhos verdes, tão claros, se assemelham a esmeraldas<sup>64</sup>. Por outro lado, os seus corpos defuntos denotam tamanha leveza que, quando as irmãs amortalam Beatriz e Joana, os seus membros são “doces de tractar”<sup>65</sup>, “... muito mais do que he ho Corpo de hũa menyra viva . segundo ellas davã per seu testemunho”<sup>66</sup>.

A santidade evidenciada nos corpos das mulheres santas de Aveiro é reconhecida não apenas pelas companheiras como por pessoas exteriores ao mosteiro, que procuram o contacto físico com as suas relíquias para alcançarem a cura dos males. Conta a cronista que vêm muitos rezar e beijar a sepultura de Mécia Pereira, levando terra, com a qual são

---

<sup>60</sup> *Crónica*, pp. 50, 54, 124.

<sup>61</sup> Cf. Jérôme Baschet, *La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 3ª ed., Champs-Flammarion, Paris, 2006, pp. 529-580.

<sup>62</sup> *Crónica*, p. 36.

<sup>63</sup> *Crónica*, p. 67.

<sup>64</sup> *Crónica*, p. 168.

<sup>65</sup> *Crónica*, p. 67.

<sup>66</sup> *Crónica*, p. 169.

libertados das doenças<sup>67</sup>, aliás os mesmos poderes taumatúrgicos que os restos mortais da infanta alcançam<sup>68</sup>.

### 3.3.2.2. Disciplinas

“Quaresma e Carnaval”. Com esta feliz imagem, Jacques Le Goff<sup>69</sup> ilustra as múltiplas atitudes que os homens da Idade Média alimentam em relação ao corpo. O medievalista ensina-nos que a mentalidade medieval encerra um paradoxo, uma vez que o concebe ora como lugar desprezível ora como espaço de exaltação e glorificação, umas vezes como fonte de pecado, outras como instrumento na senda da redenção. O homem medieval tem plena consciência de que não se pode limitar a esperar os dons divinos, pois reconhece o papel activo do indivíduo na economia da salvação. O Criador espera dele um sacrifício de entrega. Assim como Cristo imolou o seu corpo pela redenção da humanidade, assim o homem tem ao seu dispor a matéria corpórea para executar o mandado divino e alcançar a remissão dos pecados.

Esta dupla significação perpassa no texto da cronista aveirense. Se, por um lado, o corpo é visto com hostilidade – os “...nossos Inmiigos ... ssõ a carne ho mũdo e ho diabo...”<sup>70</sup> – por outro, ele é o instrumento da elevação espiritual. Para se constituir como tal, tem de ser renegado e flagelado, só assim se compreende a enorme atenção que lhe votam os candidatos à santidade. Estes fazem uso do seu corpo para alcançarem de Deus os dons já referidos e serem, com a Sua graça, recebidos na glória.

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

---

<sup>67</sup> *Crónica*, pp. 36-37.

<sup>68</sup> *Crónica*, pp. 184-185.

<sup>69</sup> Jacques Le Goff e Nicholas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*, Teorema, Lisboa, 2005, pp. 29-76.

<sup>70</sup> *Crónica*, p. 113.

guardada na memória da cronista, que não esquece a recomendação de Fr. João de Guimarães num dos capítulos a que presidira

... Reprêndia muito os «descuidos e priguicas no servico de deus . e os desleixamêtos (...). E dizia que nõ fazessemos cõfraria de doe me doe me . nẽ nos dessemos a delicacias . que muito soportavã as pessoas e cada hũu estado pollo mũdo . muito mais as servas de deus por elle E sua salvacã . deviã trabalhar.<sup>71</sup>

A exortação do dominicano é compreendida pela madre prioresa, que põe todo o cuidado na distribuição das tarefas que cabem a cada religiosa, bem como na fiscalização do seu cumprimento<sup>72</sup>. A ociosidade tem de ser combatida. Este é um dos aspectos matriciais da vida monástica e conventual, a da rigorosa ocupação e divisão do tempo entre o trabalho manual e os ofícios e exercícios espirituais. Jacques Le Goff<sup>73</sup>, ao referir-se às atitudes do homem medieval relativamente ao trabalho, destaca uma dupla configuração mental que, à imagem daquela que é sustentada em relação ao corpo, ora o desqualifica ora o exalta. No texto em análise, é clara a sua valorização, uma vez que as ocupações do corpo constituem sacrifício ofertado a Deus<sup>74</sup>, aglutinando a dupla natureza do monaquismo, que combina vida activa e vida contemplativa. Para isso, a prioresa reduz ao mínimo a prestação de serviços por pessoas leigas e trata por iguais as de maior e menor estado, distribuindo obrigações por todas as freiras do seu rebanho<sup>75</sup>. Até a infanta “... ajudava e trabalhava aprêdendo e fazendo o que nẽ per vista de olhos experimêtara nẽ nũca vira”<sup>76</sup>. A propósito da forma como a madre Beatriz Leitoa rege os afazeres diários, diz a cronista:

¶ Muyto cõtrayra aa ociosidade . ¶ E por nõ teerẽ lugar ãdar vagabũdas . nã aviã de hir a nẽhũa parte sã Rocas . e atee a porta do coro . e ally a leyxavã . Como sayã toma la . E ao Refeytorio e a qualquer outro lugar . a Roca havia dyr e sua conpanhia . porque nõ tevesẽ Razã de estar ouciosas . ¶ E por esta causa ordenou Cada somana . cada hũa dese cõta do que fezera . aĩda que fossẽ oficiays . escryvaães tecedeyras . E outras

---

<sup>71</sup> *Crónica*, p. 40.

<sup>72</sup> *Crónica*, pp. 13, 26-27, 32, 37-38, 52, 106-107.

<sup>73</sup> Jacques Le Goff, “Trabalho”, In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, ob. cit., Vol. II, pp. 566-570.

<sup>74</sup> *Crónica*, pp. 45, 82.

<sup>75</sup> *Crónica*, p. 52.

<sup>76</sup> *Crónica*, p. 116.

quaesquer aviã cõ muita obediência e humildade vñir ao sabado ante sua Reverēca dizer e mostrar o que fezera . ¶ Louvava e Reprēdia segundo merecimēto de Cada hũa e sabya lhe era proveytoso e meritoryo . ¶ Sēpre punha diligēcia em serē muito ocupadas e nã avia por proveytoso aas subditas ocuparē muito tēpo ē oracã . mas brevemēte e cõ fervor . e trabalharē por ajudar a comunidade...<sup>77</sup>

Há, no entanto, determinados momentos em que o corpo deve descansar. Por isso, a madre abre espaço à distração da comunidade, nos dias das principais festas, por meio de conversações edificantes e outros «desportos» de folgar os corpos<sup>78</sup>.

O campo semântico do vocábulo trabalho é bastante alargado. Ele remete não apenas para os trabalhos físicos, como para os exercícios espirituais, decorram eles em contexto litúrgico ou no âmbito de devoções e práticas individuais de natureza ascética. Este último aspecto é recorrente em todo o texto. A comunidade, mas muito particularmente as santas de que tenho vindo a tratar, trabalha por manter a mente e o corpo ocupados em diversos exercícios de penitência. Principalmente à noite<sup>79</sup>, longe dos olhares, enquanto a maioria se abandona ao sono, elas mantêm-se constantes na prática das orações, na meditação sobre a Paixão de Cristo e nas disciplinas corporais. Este é, a meu ver, um dos aspectos mais significativos da espiritualidade destas mulheres. A narradora toma a mortificação do corpo como matéria digna de destacado interesse, pois este é um dos requisitos que diferenciará as referidas santas dos comuns cristãos, na linha, aliás, do modelo induzido por outras vidas exemplares<sup>80</sup>.

A propósito da madre prioresa, diz a cronista que:

... Muỹ aspera e forte pendēca fazēdo . a qual ninguē poderia dizer nē muito menos creer . ¶ Des que este apartamēto e vida tomou atormētava sua carne mõi asperamēte cõ muitas viglias . cõtinuadas oracoões . venias . lagrimas . e altos gimidos e suspyros . mayormente de noyte as quaaes ē spirytuall cõtemplacã . e ē muỹ fortes acoutes e disciplynas mayas despēdia e passava . que ē cama . a quall era a terra tall. ¶ Trazia a

---

<sup>77</sup> *Crónica*, p. 43.

<sup>78</sup> *Crónica*, pp. 53, 117, 141.

<sup>79</sup> *Crónica*, pp. 23-24.

<sup>80</sup> Cf. Dominique de Courcelles, "Le corps des saints dans les cantiques catalans du fin du Moyen Age", *Médiévales*, 4 (8), 1985, pp. 43-53.

carã cõtynamēte huũ muỹ forte sylicio tecido e feyto dagulha de mõi asperas seedas de bestas . o qual era grãde . ffeycã de gybanete ou sayo sem mangas . ¶ Em cyma deste trazia hũu sayo de burel apysoado muito grosso e forte . E porque sua compleyssam e carnadura sēpre fora dellicada e molle . ho maes do tēpo era feyta ē chagas e esfollada.<sup>81</sup>

A exemplo de Beatriz Leitoa<sup>82</sup>, também as suas filhas, Catarina e Maria de Ataíde<sup>83</sup>, habituadas desde muito jovens a tais asperezas, assim como D. Mécia Pereira<sup>84</sup>. No entanto, é em relação à infanta que a referência a esta prática é mais desenvolvida. São várias as passagens<sup>85</sup> em que a narradora relembra a forma como ela sacrifica a sua carne, especialmente nos dias dedicados à celebração da humanidade de Cristo, como o da Circuncisão, “... ē Renēbranca do sangue que o Senhor esse dia primeyramēte por nos derramou.”<sup>86</sup> Ainda no Paço, anteriormente à sua entrada no Mosteiro de Jesus, a infanta mandara construir uma câmara secreta à qual acedia por um alçapão, dizendo que se destinava a uma criada sua confidente, onde colocara uma cama muito dura, com um almadrague sobre cortiça, com lençóis, cobertas e travesseiro ásperos de lã<sup>87</sup>. Aí se recolhia para rezar, ler, meditar e atormentar o corpo. Já em Aveiro, Joana desenvolve a arte de construir instrumentos de tortura para si e até para as suas companheiras:

¶ Aprēdeo outrossy a torcer sedas de Rabos de bestas e tecer e fazer sylycios muỹ fortes pera ssy meesma e pera as Irmãas . ¶ Invētou aazou e mādou fazer deciprinas de sangue de pontas e navalhynhas de aazo e de prata mũy agudas . as quaaes eram muỹ fortes ē door e tyrar sangue . as quaaes a dita Senhora muito costumava . E per seu exēplo excitava muitas Religiosas a a seguirē . ¶ E ē tal stremo ho faziã . que alguũas Curou per suas mãos a devota Senhora as costas . Recorrēdo se aa sua humilde Caridade e beninidade . que como meestra e bē experimētada das taaes ferydas e

---

<sup>81</sup> *Crónica*, p. 14.

<sup>82</sup> *Crónica*, pp. 24 e 52.

<sup>83</sup> *Crónica*, p. 23.

<sup>84</sup> *Crónica*, p. 22.

<sup>85</sup> *Crónica*, pp. 78-84, 142.

<sup>86</sup> *Crónica*, p. 83.

<sup>87</sup> *Crónica*, p. 83.

golpes . sabiia bẽ que meezinhas lhes mais cõviinha as quaes lhe poynha e Curava secretamente per suas mãos . dizêdo pallavras de muito sforco e caridade.<sup>88</sup>

Os suplícios que estas mulheres infligem a si mesmas, somados às constantes vigílias, a curtos períodos de sono<sup>89</sup> em camas e tecidos desconfortáveis, aos trabalhos a que as tarefas quotidianas e os compassados ofícios litúrgicos obrigam, às frequentes doenças que, por sua vez, as fazem redobrar em esforço e que extenuam os corpos são entendidos como sacrifício. Ainda assim, nada comparáveis àquele que Cristo oferecera ao Pai para a expiação do pecado humano e em relação ao qual as santas de Aveiro nutrem uma devoção declaradamente corpórea. A ideia de sacrifício está bem presente no texto e de um modo muito claro em dois momentos: quando D. Beatriz morre e a cronista, em jeito de epitáfio, lembra literalmente como ela se oferecera ao Senhor em “sacrificio vivo”<sup>90</sup> e quando D. Joana, através de uma douda arenga, pede ao pai, regressado das campanhas africanas de 1471, que a ofereça a Deus, tal como os pagãos ofereciam as suas filhas em sacrifício aos deuses pelas vitórias alcançadas<sup>91</sup>. A sua hagiógrafa refere que “dava sua alma e corpo ã sacrificio (...) cõprindo ã ssy meesma ho mãdado do salvador põodo sua alma e vida por as do proximo e amigos...”<sup>92</sup>, pelo que a considera “mays que martyr”<sup>93</sup>.

O culto do corpo de Cristo ocupa um lugar cimeiro na dinâmica espiritual das santas de Aveiro, aliás em consonância com as tendências da *praxis* religiosa tardo-medieval. No âmbito da espiritualidade feminina, esse lugar tem-se mostrado ainda mais marcante, associado à ideia da união mística e à identificação do género feminino com a humanidade de Cristo, a sua pobreza e padecimentos, assim como às dores da Sua mãe. Este é, em grande medida, o quadro devocional que explica o copioso derramamento de lágrimas que caracteriza todo o texto hagiográfico – perfeitamente intencionais, concebidas como disposição habitual – e em relação às quais se destaca a figura de Joana<sup>94</sup>.

---

<sup>88</sup> *Crónica*, pp. 116-117.

<sup>89</sup> *Crónica*, pp. 24, 52, 83.

<sup>90</sup> *Crónica*, p. 68.

<sup>91</sup> *Crónica*, pp. 96-97.

<sup>92</sup> *Crónica*, p. 119.

<sup>93</sup> *Crónica*, p. 132.

<sup>94</sup> *Crónica*, pp. 86-87, 101-103, 163-165, 178-179; cf. Gilberto Coralejo Moiteiro, “As lágrimas...”, art. cit., 2009.

Os corpos dilacerados destas mulheres são ainda feridos pela prática contínua de jejuns e abstinências. O controlo no consumo dos alimentos é igualmente um costume com raízes profundas na tradição judaico-cristã. No que se refere às mulheres, ele conhece desenvolvimentos tão significativos, que levou mesmo alguns autores a falar de “sagrada anorexia”<sup>95</sup>.

As religiosas renunciam, desde logo, à carne<sup>96</sup>. De acordo com a cronista, essa rejeição estava instituída entre os dominicanos observantes, mas a norma havia sido suprimida há algum tempo. Por isso, em 1486, o provincial da Ordem levantara-lhes o interdito:

As Irmãs nõ deviã ffazer outra stremãca de mais santidade . e que nos cõformassemos cõ elles . ¶ Ao qual mãdado e obediẽcia aynda que cõ muita pena y payxã de descõssolacã obedeceram nõ podendo leixar ho ã que muito prazer levavã de suas abstinẽcias . ¶ E ã verdade muitas Irmãs nestes dias que a carne lhe apresentavã na mesa e lha punhã diãte ellas . Chegavã ante ssy ho pratel . E dissymulãdo faziã que a comiã . E todo esse dia se abstiinhã em soo pã.<sup>97</sup>

O quotidiano alimentar que a madre prioresa estabelece é extremamente rigoroso e frugal, se considerarmos a quantidade e variedade dos nutrientes. Poucos legumes e pescado<sup>98</sup>, pão de centeio com moderação, nas festas pão e ervas, bocadinhos de pescado ou marisco. Há alimentos que não entram mesmo na cozinha, como os ovos, a manteiga e o mel. O azeite, raramente<sup>99</sup>. Os jejuns são muito prolongados<sup>100</sup> e passam pela não ingestão de alimentos ou pela abstinência de todos aqueles que não o pão e a água. Daí que a autora chegue mesmo a compará-las aos santos eremitas do deserto. Beatriz Leitoa e Mécia Pereira jejuam sempre à Quarta, à Sexta e ao Sábado e, cumprindo as determinações da Igreja, também nos dias em que comungam, nas festas principais. Joana jejuava durante toda

---

<sup>95</sup> Rudolph M. Bell, *Holy anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1987; Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles e Londres, 1988.

<sup>96</sup> *Crónica*, pp. 14, 51, 120.

<sup>97</sup> *Crónica*, p. 51.

<sup>98</sup> *Crónica*, p. 23.

<sup>99</sup> *Crónica*, p. 43.

<sup>100</sup> *Crónica*, pp. 14, 19, 22-23.

a Semana Santa, na Quinta e Sexta-feira Santos consume apenas pão e água<sup>101</sup>. A autora lembra que este sacrifício ainda se mostrava mais meritório, na medida em que ali se recolhiam as filhas da nobreza, habituadas às melhores iguarias. A infanta Joana, por exemplo, já no Paço, tem por hábito jejuar, sobretudo nos dias dedicados à memória da Paixão:

Atormētava de cōtinuu a verdadeyra sposa do eternal Rey suas delicadas Carnes cō Jejũs e abstinēcias . ¶ E por dessymular ho que ē scondido podia fazer . porque aa sua mesa destado erã presētes seus oficiaaes E os que a ella viinhã star E acõpanhar . a dita Senhora faziia Infynta que Comiia sē gostar hos delicados manjares que diante lhe erã postos e aparelhados . ¶ Outras muitas vezes segundo os dias de sua devacã que streyto Jejũu queria guardar . nõ sayndo de seu oratorio mãdava dizer nõ possessē mesa destado . que stava mal desposta.<sup>102</sup>

O limite a que os corpos são sujeitos pressupõe, simultaneamente, oblação e imitação de Cristo. Também Ele jejuara! Mas a aproximação à vida do Salvador passa igualmente pela vivência da pobreza evangélica, outro dos princípios fundamentais da doutrina cristã. Ela alia o domínio da dieta alimentar à escolha dos tecidos que vestem o corpo. Já tive a oportunidade de mencionar aqueles que as religiosas usam no leito. A aspereza da indumentária também é denotada no hábito dominicano – “vistidos brancos de pano muŷ Reffez e manto preto”<sup>103</sup>. A infanta, dada a sua ascendência régia, é, quanto a este aspecto, valorizada, uma vez que tem por hábito usar – ainda no Paço – para além do cilício, tecidos de baixa condição por baixo das ricas vestes e das jóias que condizem com o seu real estado<sup>104</sup>, no que é comparada a S.<sup>ta</sup> Cecília<sup>105</sup>. Já na vila de Aveiro, lugar desterrado e pobre<sup>106</sup>, ainda que não seja freira professa, não deixa de se vestir como as restantes companheiras<sup>107</sup>.

---

<sup>101</sup> *Crónica*, p. 87.

<sup>102</sup> *Crónica*, p. 84.

<sup>103</sup> *Crónica*, p. 22.

<sup>104</sup> *Crónica*, pp. 82 e 95.

<sup>105</sup> *Crónica*, p. 91.

<sup>106</sup> *Crónica*, p. 107.

<sup>107</sup> *Crónica*, pp. 111 e 115.



Há que lembrar ainda o controlo do corpo por meio da clausura e do silêncio, dois elementos estruturantes da vida monástica. A clausura justapõe a coacção da liberdade e dos movimentos corporais, assim como o afastamento do convívio com os outros, ela efectiva a *fuga* e o *contemptus mundi*, pois aí residem a tentação e o pecado. O mosteiro é aqui concebido como prisão, “encerramento” – como muitas vezes é referido na *Crónica* – que, à sua imagem, vigia e adestra os corpos. O mesmo em relação ao silêncio<sup>108</sup>, a prisão do verbo, que inspira a paz e o exercício da vida contemplativa, que focaliza o pensamento nas coisas de Deus e que contraria outros impulsos corporais. A realização da clausura é materializada nos muros e grade que separam a comunidade religiosa do mundo exterior; muros e grade que aprisionam os corpos, em obediência à Ordem e à madre<sup>109</sup>, que se mostra, aliás, muito rigorosa nesta matéria<sup>110</sup>.

Os exercícios corporais e espirituais pressupõem movimento, articulação dos membros, posições corporais e gestos. As expressões corporais são muito diversificadas e intervêm em todos os contextos referidos neste estudo. Acompanham os actos litúrgicos<sup>111</sup>, colectivos, mas também as disciplinas e devoções individuais. Coincidem com os ritmos do quotidiano, mas são particularmente férteis nos momentos de reacção a factos menos habituais, que quebram as rotinas. Nos momentos em que a comunidade se reúne para celebrar, as genuflexões, as inclinações, o sentar e o levantar, posições e gestos cadenciados, repetidos a uma só voz. Em privado, as prostrações, as lágrimas, as mortificações da carne. Naqueles momentos mais eufóricos ou dramáticos, como os primeiros encontros entre as protagonistas, a chegada de boas notícias, as cerimónias de tomada de hábito ou as saídas forçadas do mosteiro e a morte. Nestas circunstâncias, a dinâmica das posturas e dos gestos afigura-se mais desmedida: rostos, olhos e mãos erguidos ao céu<sup>112</sup>, a bofetada que Joana dá a si mesma em memória daquela que o soldado dera a Jesus em casa do sumo-sacerdote<sup>113</sup>, o bater e ferir dos peitos<sup>114</sup>, as freiras que

---

<sup>108</sup> *Crónica*, pp. 13, 44, 64, 86-87, 102.

<sup>109</sup> *Crónica*, pp. 9, 11-13, 51-52.

<sup>110</sup> Cf. o trecho supra-citado, na p. 230.

<sup>111</sup> Cf. Aires Augusto Nascimento, “Gesto litúrgico: o complemento da linguagem do sagrado”, In, *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 111-138; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.

<sup>112</sup> *Crónica*, pp. 67, 152, 157, 162, 164, 168.

<sup>113</sup> *Crónica*, p. 165.

caiem umas sobre as outras<sup>115</sup>, prostradas em terra<sup>116</sup>, lançadas aos pés da madre<sup>117</sup>, beijando-lhe as mãos<sup>118</sup> e os pés<sup>119</sup>, regando mãos e pés com lágrimas, soluços e gemidos<sup>120</sup>, a madre que abençoa<sup>121</sup>, de mãos postas<sup>122</sup>, que abraça e beija as cadeiras do coro<sup>123</sup>, que coloca a mão sobre a cabeça de uma noviça, inclinando-lha sobre os joelhos<sup>124</sup>, são alguns exemplos de uma série muito rica e que constitui mais um indício da corporização que caracteriza o texto em análise.

Aquilo que, à primeira vista, parece espontâneo, afigura-se bastante mais cultural, resultado da aprendizagem realizada no âmbito dos processos de socialização, transmissores de modelos que são, por sua vez, incorporados e reproduzidos<sup>125</sup>. É a própria narradora que, em determinadas ocasiões, compara as cenas que descreve a episódios muito enraizados no capital cultural dos cristãos, a histórias e personalidades bíblicas e às vidas de santos: mãos postas como nossa senhora junto à cruz<sup>126</sup>, feria os peitos como a Madalena aos pés de Jesus<sup>127</sup>, olhavam umas para as outras chorando e lamentando-se como se poderia contemplar a ida do senhor com seus discípulos para o horto<sup>128</sup>.

A atenção destas mulheres não se focaliza apenas nos seus próprios corpos. A lógica da salvação que aí reside inscreve-se numa concepção comunitária – a do corpo social – que obriga ao amparo dos corpos dos outros, irmãos em Cristo, especialmente dos mais pobres e marginalizados. De acordo com o mandado evangélico, tratar do Outro significa cuidar do corpo do próprio Cristo. É neste sentido que se compreende a abundância das alusões a actos imbuídos do espírito da *caritas*. Essas referências estão associadas à fundadora do Mosteiro de Jesus, Beatriz Leitoa<sup>129</sup>, e especialmente à infanta D. Joana, que pratica uma

---

<sup>114</sup> *Crónica*, pp. 57, 59, 71, 115, 156, 157, 162, 164.

<sup>115</sup> *Crónica*, p. 62.

<sup>116</sup> *Crónica*, pp. 35, 58, 60, 61, 62, 82, 97, 102, 106, 146, 170.

<sup>117</sup> *Crónica*, pp. 21, 60, 113.

<sup>118</sup> *Crónica*, p. 47.

<sup>119</sup> *Crónica*, p. 35.

<sup>120</sup> *Crónica*, p. 56.

<sup>121</sup> *Crónica*, pp. 52, 53, 58, 59.

<sup>122</sup> *Crónica*, p. 57.

<sup>123</sup> *Crónica*, p. 57.

<sup>124</sup> *Crónica*, p. 59.

<sup>125</sup> Cf. Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.

<sup>126</sup> *Crónica*, p. 57.

<sup>127</sup> *Crónica*, p. 59.

<sup>128</sup> *Crónica*, p. 59.

<sup>129</sup> *Crónica*, p. 7.

série de obras de misericórdia, corporais e espirituais. No dia de Quinta-feira Santa, manda chamar doze mulheres pobres e, à imagem de Cristo, lava-lhes os pés e as mãos, beija-os e veste-as, distribuindo esmolas para seu mantimento e calçado<sup>130</sup>. Dá ordens aos seus confidentes no sentido de vestirem pobres, visitarem presos e doentes. Liberta escravos, baptiza-os e ensina-lhes a doutrina. Insta a que eclesiásticos e religiosos mantenham vida exemplar e empenha-se no encaminhamento espiritual de leigos<sup>131</sup>. Consola as companheiras, especialmente as doentes e “as têtadas per ēganos diabolycos”<sup>132</sup>.

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

### 3.3.2.3. Corpo e alma

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

---

<sup>130</sup> *Crónica*, p. 87.

<sup>131</sup> *Crónica*, pp. 138-141.

<sup>132</sup> *Crónica*, pp. 119 e 136.

enformadores da pessoa humana que, por sua vez, se voltarão a reunir no fim do tempo histórico, na Ressurreição Final dos Justos, feitos corpos gloriosos<sup>133</sup>.

Tomando estas apertações da antropologia histórica francesa como pano de fundo, vejamos como é que a terminologia acerca da relação corpo e alma é representada no texto da hagiógrafa aveirense. Ao longo da *Crónica* são frequentes as ocorrências dos vocábulos corpo, alma e espírito. A concepção dual da oposição corpo/alma ou corpo/espírito a que me referia atrás não coloca qualquer espécie de dúvida. O interesse deste texto reside no facto de aí estar subjacente de uma forma muito clara a assunção da localização do centro anímico do corpo no coração<sup>134</sup>. D. Mécia, por exemplo, “tiinha seu coracõ e sua allma firmada ã soo deus . que parecia todas Cousas nom viia nã ouvia”<sup>135</sup>. Sobre a forte ligação que ela mantém com a madre Beatriz Leitoa, diz a cronista que é “... como se fossẽ hũu soo Coracõ e allma de hũu querer e võtade”<sup>136</sup> ou “parecia verdadeiramẽte seerẽ anbas hũa alma e hũu soo Coracã em dous corpos”<sup>137</sup>. A prioresa, quando perde a sua filha, Catarina de Ataíde, “... seu Coracõ e alma era trespassado de grãde cuytelo de door maternal”<sup>138</sup>. Quando Beatriz Leitoa se vê forçada a abandonar o mosteiro, devido ao surto de peste que deflagra em Aveiro, dirige-se à casa monástica, com as seguintes palavras: “¶ Oo casa sancta . que sãpre me foste descãssõ e Refrigerio de todos meus trabalhos spirituaes e corporaes . ã ty era cõssollada minha alma e meu Coracõ . e esforcado ã toda fortuna e ãgustia”<sup>139</sup>. E despedindo-se do seu convento: “¶ Ata agora Irmãas muito amadas fuy e andey sãpre corporalmentẽ cõvosco . daqui pera diante cõ ho coracõ e spiritu cõtinuadamẽte

---

<sup>133</sup> Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique, antre pluralité et dualisme”, *Archives des sciences sociales des religions*, 112, 2000, pp. 2-8, disponível em: <http://assr.revues.org/index20243.html>; Idem, *La civilisation féodale: de l’an mil à la colonisation de l’Amérique*. 3ª ed., Champs-Flammarion, Paris, 2006, pp. 581-598; Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’Anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 344-352 ; Idem, “Corpo e alma”, In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, dir. Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff, Vol. I, EDUSC/IOSP, S. Paulo, 2002, pp. 253-259.

<sup>134</sup> Cf. Carla Serapicos Silvério, *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa: a dinastia de Borgonha*, Colibri, Lisboa, 2004, pp. 49-50; Idem, “A retórica do coração no discurso cronístico da realeza de Borgonha”, In *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 201-215.

<sup>135</sup> *Crónica*, p. 21.

<sup>136</sup> *Crónica*, p. 22.

<sup>137</sup> *Crónica*, p. 21.

<sup>138</sup> *Crónica*, p. 46.

<sup>139</sup> *Crónica*, p. 57.

vos ey de acõpanhar e veer . e antre vos ey de andar”<sup>140</sup>. Sobre a Infanta, escreve que Deus “... verdadeyramête êchera e penetrara ho Coracam e a alma desta fremosa Infante”<sup>141</sup>.

Na quase totalidade dos casos em que a alma ou o espírito são mencionados, eles aparecem copulados àquele órgão corporal. Essa junção acusa a atribuição do mesmo campo de atributos às duas faculdades humanas, tanto o coração como a alma/espírito são dotados de múltiplos sentimentos: desejo, amor, afeição, alegria e tristeza, prazer e satisfação, paz e angústia, humildade, fervor, devoção, fortaleza, ânimo, confiança, esforço, dor, saudade, consolação e desconsolo.

Essa associação parece sugerir que o coração, elemento corporal, constitui o órgão de ligação entre o corpo e a alma, entre a matéria e o espírito. Ele apresenta-se como metonímia, enquanto parte de um todo, uno mas dual. Ele é, por assim dizer, simultaneamente corpo e espírito, realidade corpórea e incorpórea. Esta hipótese vai de encontro à mentalidade medieval que tende a utilizar metaforicamente existências opostas, fundindo-as. Corporizar a alma, espiritualizar o corpo é uma categoria que os medievalistas têm vindo a apontar e a demonstrar, e que subsiste tanto no discurso dos letrados como na tradição folclórica<sup>142</sup>.

Retomando a problemática das visões, também elas indiciam a mesma ordem de ideias. De acordo com a categorização avançada por Jean-Claude Schmitt<sup>143</sup> e Jérôme Baschet<sup>144</sup> – que se referem a uma tríplice dimensão das visões, que podem ser corporais (percebidas pelos olhos do corpo), espirituais (semelhantes às anteriores, mas formadas no quadro de um horizonte onírico) e intelectuais (percepcionadas no espírito e desprovidas de toda a corporeidade) – aquelas que aqui são reportadas sugerem fazer parte dos dois primeiros tipos. Os visionários vêem com os olhos do corpo ou com os olhos da alma<sup>145</sup>. Sobre as condições de recepção, a hagiógrafa não é muito explícita quanto à diferenciação

---

<sup>140</sup> *Crónica*, p. 60.

<sup>141</sup> *Crónica*, p. 80.

<sup>142</sup> Cf. Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique, antre pluralité et dualisme”, *Archives des sciences sociales des religions*, 112, 2000, pp. 12-16 e Maria de Lurdes Rosa, *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal 1400-1521)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2012, pp. 31-45.

<sup>143</sup> “Le corps des fantômes”, *Micrologus*, vol. I, *I discorsi dei corpi/Discourses of the body*, SISMEL e Brepols, Florença e Turnhout, 1993, pp. 19-25.

<sup>144</sup> “Âme et corps dans l’Occident médiéval...”, art. cit., 2000, p. 3.

<sup>145</sup> Cf. *Crónica*, p. 88.

entre o estado de sono e o de quase-sono, “leve sono” ou “nõ bem esperto nõ de todo dormido”, apenas se referindo a sonhos quando se lhes reporta de um modo genérico, para advertir quanto aos cuidados a observar perante tais fenómenos<sup>146</sup>. Das oito visões referidas ao longo da *Crónica*, três sucedem quando os sujeitos se encontram perfeitamente acordados – no contexto de cerimónias litúrgicas e em oração –, as restantes naquele estado intermédio a que me referia.

Os visionários recebem visitas do Além, que se mostram bem sensoriais, experimentadas corporalmente<sup>147</sup>. Sofrem consequências físicas variadas, uns ficam consolados e alegres, outros espantados e atemorizados, havendo mesmo uma visionária que permanece durante três dias tolhida, de olhos cerrados e corpo gelado, sem falar e se alimentar, pelo que:

¶ Foy vista per fisycos e algũus padres cõfessores . os quaes disserõ aquela sÿplez moca Jazer cõ verdade quasy sã pulsso pasmada e fora de sy . no que demostrou seer verdade algũa Cousa aver visto nõ deste mũdo mas do outro . o quall custuma fazer themor e terror.<sup>148</sup>

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

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

---

<sup>146</sup> *Crónica*, p. 180.

<sup>147</sup> Cf. Peter Dinzelbacher, “Il corpo nelle visioni dell’aldilà”, *Micrologus*, vol. I, *I discorsi dei corpi/Discourses of the body*, SISMEL e Brepols, Florença e Turnhout, 1993, pp. 301-326.

<sup>148</sup> *Crónica*, p. 181.

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

Ainda que o corpo seja objecto de tamanha atenção neste texto, é por referência à alma – a que ele se subordina – que essa importância deve ser compreendida. O corpo constitui a primeira experiência do homem, mas é o espírito, infundido por Deus, que em última análise mobiliza toda a acção humana. É a alma que irá ser submetida a julgamento logo após a morte. É ela que irá gozar ou sofrer as consequências do veredicto que esse tribunal ditar para toda a eternidade. Neste contexto, o corpo não constitui um fim em si mesmo, ele é instrumento. Na sua condição de cárcere da alma<sup>149</sup> ele é miserável, mas é o meio através do qual ela pode agir para dele se libertar e alcançar a salvação.

---

<sup>149</sup> *Crónica*, p. 152.

### 3.3.3. LÁGRIMAS NO SEIO DE UMA COMUNIDADE EMOCIONAL<sup>150</sup>

O discurso hagiográfico produzido em Aveiro é marcado por uma tonalidade denotadamente viva e intimista, revelador do carácter testemunhal da narração. A sua autora revela dominar, com impressionante destreza, a utensilagem linguística e retórica do seu tempo, pelo que não podia deixar indiferente o receptor<sup>151</sup>. Trata-se de um texto particularmente emotivo, cujas cenas são descritas num tom extremamente dramático, reforçado por um significativo desenvolvimento daqueles momentos indispensáveis à construção hagiográfica, como a narração das circunstâncias que envolvem a morte das personagens.

A tipologia emocional expressa no texto compreende todas as emoções básicas<sup>152</sup> da condição humana. Sentimentos de tristeza, de alegria, de amor, de cólera, de surpresa e de medo, todos estão representados por meio de um vocabulário bastante variado e rico de significados, quando analisado não apenas de *per si*, mas especialmente em referência aos seus contextos<sup>153</sup>. Destacam-se, pelo menos numa análise quantitativa, as duas primeiras – a tristeza e a alegria –, seguidas das emoções de amor e de ira. Cada uma destas constelações de sentimentos está, por sua vez, representada por uma variedade lexical equivalente à hierarquia numérica esboçada.

---

<sup>150</sup> Aproveito aqui parte do texto que publiquei em “As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional”, in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 391-411.

<sup>151</sup> Cf. Maria João V. Branco Marques da Silva, “Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro” e “Vida da Infanta Santa Joana”, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2ª ed., Caminho, Lisboa, 1993, respectivamente, pp. 176-177 e 660-661.

<sup>152</sup> O conceito de emoções básicas foi desenvolvido no âmbito da Psicologia e reporta-se à noção de que existem determinadas emoções biológicas no indivíduo, universalmente reconhecíveis em termos de expressão facial, a que se associam múltiplos sentimentos de segundo grau. Sobre o assunto, veja-se Paul R. Kleinginna, Jr. e Anne M. Kleinginna, “A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition”, *Motivation and Emotion*, vol. 5, n.º 4, 1981, pp. 345-379; Phillip Shaver, Judith Schwartz, Donald Kirson e Cary O’Conner, “Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach”, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 52, n.º 6, 1987, pp. 1061-1086; William M. Reddy, *The Navigation of Feeling (...)*, p. 12-13.

<sup>153</sup> Para questões de carácter metodológico, cf. Laurence Bardin, *Análise de Conteúdo*, 3ª ed., Edições 70, Lisboa, 2004, especialmente pp. 97-101, e Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva, “Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e género”, *Cronos: Revista de História*, n.º 6, 2002, pp. 194-223.



Qual o lugar das lágrimas nesta teia emocional? Antes de responder à questão impõe-se compreender o espaço que elas ocuparam no pensamento medieval cristão<sup>154</sup>.

A valorização medieval das lágrimas encontra as suas raízes nas tradições mediterrâneas da Antiguidade e, muito particularmente, nos textos vetero-testamentários e nos Evangelhos<sup>155</sup>. Foram os textos bíblicos que desenharam as figuras e as cenas sobre as quais se apoiaria essa atitude, tendo os meios ascéticos dos primeiros séculos do Cristianismo constituído o palco original da sua prática e o seu estabelecimento enquanto dom divino<sup>156</sup>.

De facto, é nas *Vitae Patrum* e nos *Apophthegmata Patrum* (sécs. IV-VII) que se encontram as mais antigas expressões da importância que as lágrimas tiveram na espiritualidade cristã. Estes textos assumiram claramente o exemplo de Jesus Cristo – que chora a morte de Lázaro (João 11, 35) ou a sorte da cidade de Jerusalém (Lucas 19, 41) – e o seu ensinamento, no Sermão da Montanha – “Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados” (Mateus 5, 4) –, distinguindo dois tipos de lágrimas: enquanto *habitus* – predisposição, capacidade e prática do pranto em contexto devocional – e enquanto *Charisma*, o verdadeiro dom das lágrimas, a graça de Deus adquirida no quadro de uma relação mística<sup>157</sup>.

Esta concepção de base viria a ser importada pelos Padres da Igreja, no Ocidente, durante o mesmo período. Ao longo de toda a Alta Idade Média, a literatura de espiritualidade, com destaque para o género hagiográfico, conhece um processo evolutivo

---

<sup>154</sup> Há que fazer aqui uma advertência preliminar. O tópico das lágrimas não é exclusivo da tradição judaico-cristã. Ela encontra eco nas mais diversas tradições religiosas, atravessando espaços e tempos. Para uma visão global do assunto, e com artigos que se debruçam especificamente sobre algumas dessas tradições religiosas, como por exemplo, a Grécia Antiga, o Japão medieval, o Hinduísmo, o Budismo, o Islamismo, entre outros, veja-se *Holy Tears: Tears in the Religious Imagination*, ed. Kimberley Christine Patton e John Stratton Hawley, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2005.

<sup>155</sup> Tom Lutz, *Crying: The Natural and Cultural History of Tears*, W. W. Norton & Company, Nova Iorque/Londres, 1999, pp. 34 e 43-44 e Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge – Un Instrument spirituel en quête d’institution (Ve-XIIIe siècle)*, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 41-54. Esta autora destaca contextos de choro privado e público, reconhecidos e autorizados, no âmbito de cerimoniais tanto de carácter profano como religioso. Cf. Gay Ord Pollock Lynch, “«Why Do Your Eyes Not Run Like a River?»» Ritual Tears in Ancient and Modern Greek Funerary Traditions”, *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*, pp. 67-82.

<sup>156</sup> Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, pp. 55-94.

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*, pp. 22-24 e pp. 55-104; Pierre Adnès, “Larmes”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo IX, Beauchesne, Paris, 1976, cols. 290-295; José Mattoso, “A mística das emoções: o dom das lágrimas”, *José Mattoso – Obras Completas*, vol. 1, *Naquele Tempo – Ensaios de História Medieval*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 81-82; Joaquim Félix de Carvalho e José Tolentino Mendonça (intr. e trad.), *O Dom das Lágrimas: Orações da Antiga Liturgia Cristã*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2002, pp. 12-13.

que parte da ideia das lágrimas como virtude ou sinal de vida santa, para uma paulatina insistência no desejo de as alcançar e para uma atenção cada vez mais detalhada ao seu carácter carismático<sup>158</sup>.

A partir do séc. XI, o discurso sobre o tema perpassa os textos de tipo devocional, hagiográfico e paranormativo, inserindo-se numa teologia mística emergente, numa nova visão do homem no mundo, num programa de perfeição que funde *habitus* e *charisma*, em que o ascetismo, espiritual e corporal, constitui o caminho para a obtenção do dom das lágrimas, como que num processo de reciprocidade que se estabelece entre o crente e Deus<sup>159</sup>.

A centúria seguinte vê abrirem-se novas perspectivas sobre a salvação do homem. Uma, de carácter comunitária, construída em torno de uma eclesiologia que valoriza a relação mediada com o sagrado, por meio dos sacramentos. A outra, de carácter pessoal e directa, que viu no carisma das lágrimas um seu equivalente poderoso<sup>160</sup>.

A este fenómeno não foi alheia a difusão do culto de Maria Madalena<sup>161</sup>, a mulher arrependida que, pelo seu pranto aos pés de Jesus, alcança o perdão. O seu modelo faz compreender a eficácia das lágrimas de devoção, de penitência e de amor a Cristo. Pela mesma altura, valoriza-se a concepção da Igreja como corpo de Cristo, que contribuirá para a estruturação de uma nova possibilidade, a da acção do homem no caminho da salvação e a da utilização do seu próprio corpo enquanto instrumento redentor<sup>162</sup>. De facto, na hagiografia, muito particularmente na de origem cisterciense, as lágrimas são corporais e denotam uma concepção que privilegia o contacto pessoal vertical com a divindade. E se, ainda assim, nos textos de carácter especulativo e teológico elas assumem um pendor mais

---

<sup>158</sup> Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, pp. 105-167, especialmente pp. 165-167.

<sup>159</sup> Idem, *ibidem*, pp. 203-205. A autora associa esta nova teologia à emergência do movimento eremítico com presença em Bizâncio e no Sul da Península Itálica e ao contexto mais vasto de renovação espiritual e da Igreja que o Ocidente conheceu nesse período, de regresso ao espírito original do cristianismo, onde as concepções e práticas religiosas dos padres do deserto ganharam novo interesse (pp. 250-253).

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*, p. 256.

<sup>161</sup> Sobre a figura de Maria Madalena na cultura medieval, veja-se Elisabeth Pinto-Mathieu, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, Beauchesne, Paris, 1997 e Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*, pp. 257-267.

espiritual, no domínio da experiência devocional, ascética e meditativa, as lágrimas adoptam uma forte corporeidade<sup>163</sup>.

A centúria de Duzentos viu abrir-se uma nova história das lágrimas que viria a marcar profundamente os últimos séculos da Idade Média. É em torno de motivos e figuras propícias à produção das lágrimas, como a Paixão de Cristo e a Penitência, que se entende o seu sucesso, no quadro de uma certa “teatralidade da imaginação religiosa”<sup>164</sup> e de factos sensíveis invulgares. O fenómeno perpassa uma grande variedade de fontes – a iconografia, os *exempla*, a crónica e, muito particularmente, a hagiografia e os processos de canonização – e é acelerado pelas figuras de S. Francisco de Assis e S.<sup>ta</sup> Clara, que protagonizam uma longa série de amantes da Paixão e da Eucaristia<sup>165</sup>.

“Difusão, laicização e feminização”<sup>166</sup> são as tendências que se antevêm e que marcarão os séculos XIV e XV. E é considerando a acção dos movimentos penitentes de inspiração mendicante, onde os leigos, semi-leigos e, muito particularmente, as mulheres desempenham um papel preponderante, associado, cada vez mais, a uma experiência amorosa mística corporalizada que se poderão entender as referidas tendências<sup>167</sup>.

Mas qual pode seer a pessoa que cõ olhos ãxutos Conte e diga a quẽ Isto nõ vyo a miseria da door cõ que as madres e irmãas todas fycãdo tã orffãas e soos . se hiiã lancar sobre aquela terra . que ja al nõ podiã veer.<sup>168</sup>

É nestes termos que a autora da *Crónica* conclui a narração do cortejo fúnebre da Infanta, reconhecendo a sua incapacidade em vencer a carga emocional que o acontecimento lhe recordava e não dispensando o receptor de participar desse estado emotivo. A narradora escreve com lágrimas! E funde as lágrimas que relata com as suas próprias lágrimas, reforçando o carácter testemunhal e participante dos factos que narra. Este é, aliás, o tom que marca boa parte da sua composição escrita.

---

<sup>163</sup> Idem, *ibidem*, pp. 358-359. Cf. Pierre Adnès, “Larmes”, cols. 296-299 e José Mattoso, “A mística das emoções: o dom das lágrimas”, pp. 84-87

<sup>164</sup> Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, p. 388.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*, pp. 389-391.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*, p. 389.

<sup>167</sup> Para uma síntese das principais características das lágrimas durante os últimos séculos da Idade Média, Idem, *ibidem*, pp. 389-412. Para uma abordagem evolutiva do dom das lágrimas na Idade Média, Jacques Le Goff e Nicholas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Teorema, Lisboa, 2005, pp. 60-65.

<sup>168</sup> *Crónica*, p. 174.

De facto, é possível identificar ao longo de toda a *Crónica* um conjunto muito significativo de personagens e contextos em que as lágrimas surgem de um modo, também ele, muito destacado. Embora encontremos, neste domínio, alguma variedade lexical, é em termos quantitativos que o tópico se apresenta especialmente representado. O léxico estrutura-se em torno dos substantivos lágrimas, pranto e choro, apresentando-se este último termo igualmente na sua função adjectival e verbal, infinitiva e conjugada. O primeiro surge 102 vezes, e os outros dois, 17 e 39, respectivamente.

Quem chora? Quando e onde o faz? Qual a razão das lágrimas? Que tipo de lágrimas? Estas são as questões a colocar ao texto e que, como tal, pautam a sua análise.

### 3.3.2.1. Protagonistas e contextos

Antes de mais, devo destacar o facto de as lágrimas serem predominantemente femininas. Tal não será de estranhar, uma vez que os acontecimentos narrados se processam num ambiente feminino. Redigida por uma mulher, que se dirige a uma comunidade feita de mulheres, a *Crónica* descreve uma história de santidade, também ela, no feminino. Isso não significa que o elemento masculino não esteja representado. Ainda assim, é por referência à matriz feminina que ele surge<sup>169</sup>.

Um dos homens individualizados é Diogo de Ataíde – que viria a casar com Beatriz Leitoa – e que, antes de o fazer, decide acolher-se no Mosteiro de S. Domingos de Benfica, num acto de *fuga mundi*. A *Crónica* regista dois momentos nos quais ele chora: ao receber o hábito de religião, que “Reçebeo cõ tanta devaçã e lagrimas que todos demovia a cõpunçõ”<sup>170</sup> e ao ver-se obrigado a retirá-lo, uma vez que o regente D. Pedro e a sua família planeavam outros destinos para ele<sup>171</sup>. Também D. Afonso V e o seu filho, D. João, choram pelo facto de a Infanta D. Joana pretender seguir vida religiosa. O rei fá-lo, abraçado à filha, quando, no regresso das campanhas africanas de 1471, ela o recebe e lhe suplica permissão

---

<sup>169</sup> Cf. a introdução que Lisa Perfetti faz à obra *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, ed. Lisa Perfetti, University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 1-22, em que propõe categorias de análise das emoções femininas medievais.

<sup>170</sup> *Crónica*, p. 3.

<sup>171</sup> “Cõ muyta door e lagrimas foy forçado obedecer e cõsentir ao que lhe mãdarõ e que lhe tirassem ho avito cõ o qual se abraçava e cõ muita devaçã beyjava dizendo palavras que a todos os padres demovia a devaçõ e piedade . e bẽ dava a demostrar sua tristeza e avõdosas lagrimas o firme proposito que tiinha perseverar.” (*Crónica*, p. 4)

para concretizar o seu desejo, por meio de uma douda arenga<sup>172</sup>. D. João não pode encobrir as lágrimas que a visão da irmã, em traje monacal, lhe provoca<sup>173</sup>. Os bispos de Coimbra, D. Jorge de Almeida, e do Porto, D. João de Azevedo, também vertem lágrimas nas exéquias da Infanta. Nessa mesma ocasião, o próprio carpinteiro, choroso e de joelhos junto ao ataúde, é distinguido pela cronista<sup>174</sup>. O pai de D. Mécia Pereira – Fernão Pereira –, bem como o seu filho – Rui Pereira – choram a sua morte<sup>175</sup>. Já quando D. Mécia decidira ingressar no Mosteiro de Jesus de Aveiro, o seu irmão havia feito “tã grãde planto de choro e lagrimas . que parecia a leixavã mityda na Cova mais que em pousada.”<sup>176</sup>

A *Crónica* regista um outro conjunto de referências masculinas, mas de carácter colectivo, como os padres dominicanos do Mosteiro de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Misericórdia de Aveiro, que choram a morte da Infanta Joana<sup>177</sup> (aliás os mesmos que se tinham despedido com lágrimas e soluços quando as primeiras religiosas se enclausuram no Mosteiro de Jesus<sup>178</sup>) e os “muitos homens” que, durante o velório de D. Mécia Pereira, a choram e lamentam, em modo de reverência<sup>179</sup>.

Em várias ocasiões se assinalam choros colectivos indefinidos, se considerarmos o género dos seus protagonistas, como quando por ocasião da morte do marido de D. Mécia Pereira – Martim Mendes de Berredo –, a enorme tristeza e nojo sentidos pela viúva demoviam a “choro e lagrimas de piedade” a “todos cãtos a viiã”<sup>180</sup>. O mesmo sucede com os seus familiares e criados, quando ela decidira, na sequência daquele acontecimento, abandonar o mundo e enveredar por uma vida consagrada a Deus, tal como com as suas criadas e os pobres, quando ela falece<sup>181</sup>. Lágrimas colectivas são vertidas na cerimónia de tomada de hábito de noviciado (1465) e, um ano depois, aquando da profissão religiosa das

---

<sup>172</sup> *Crónica*, p. 97.

<sup>173</sup> *Crónica*, p. 123.

<sup>174</sup> *Crónica*, pp. 171-172 e 175.

<sup>175</sup> “Prãto nã credivel ãbos fezerã ...” (*Crónica*, p. 37).

<sup>176</sup> *Crónica*, p. 22.

<sup>177</sup> *Crónica*, p. 171.

<sup>178</sup> *Crónica*, p. 39.

<sup>179</sup> “Muitos homẽes toda a noute vigiãdo delles a isto ajudavã . delles ã lamõtacões e prãtos passavã (...)”. “Todos fazẽdo pranto cõ muita cõpaixam e devacã lhe faziã Reverẽca.” (*Crónica*, p. 36). Sobre o pranto fúnebre na Idade Média, veja-se a bibliografia indicada na nota 290.

<sup>180</sup> *Crónica*, pp. 16.

<sup>181</sup> *Crónica*, p. 20, 21, 22, 37.

primeiras freiras do Mosteiro de Jesus<sup>182</sup>. O mesmo tipo de lágrimas é chorado quando, em determinadas ocasiões, as palavras da madre Beatriz Leitoa demovem os que as escutam<sup>183</sup>. Em lágrimas segue o cortejo que acompanha a trasladação dos seus restos mortais, de Abrantes a Aveiro<sup>184</sup>. Quando a Infanta D. Joana decide abandonar o seu paço e ir para o Mosteiro de Odivelas, os seus cortesãos e a cidade de Lisboa choram copiosamente<sup>185</sup>, o mesmo sucedendo quando ela ingressa no Mosteiro de Jesus de Aveiro, quando corta o cabelo e toma o hábito<sup>186</sup> ou quando é anunciada a sua morte<sup>187</sup>, pranto que se prolongaria durante a realização das respectivas cerimónias fúnebres<sup>188</sup>.

As figuras femininas são, como assinalava há pouco, as que merecem da parte da autora uma ligação especialmente relevante no que ao tópico das lágrimas se refere<sup>189</sup>. Individualmente, foram objecto de realce a madre Beatriz Leitoa, a Infanta D. Joana e D. Mécia Pereira<sup>190</sup>. Pontualmente, mencionam-se as lágrimas de D. Leonor Pereira de Berredo, condessa da Feira e cunhada de D. Mécia<sup>191</sup>, a irmã desta religiosa<sup>192</sup>, Maria de

---

<sup>182</sup> *Crónica*, pp. 38 e 42.

<sup>183</sup> *Crónica*, p. 43.

<sup>184</sup> "... faziã tam grãde doorido e forte planto . Como se Cada huũ tevesse presente morto novamête único filho seu." (*Crónica*, p. 71).

<sup>185</sup> "... foy tã grãde ho doo e planto que no paaco se fez per todos . e mayormente das donzellas . que parecia seer morta e presente Rainha e Senhora de todos . ¶ Forõ fechadas logo todas Janellas e portas do paaco . E todos se ecarrarõ e cobrirã de doo . ¶ Cada hũa quãto mais amava e deseparada se viia . e conhecia . tanto mais se dohiia e plãto faziã ¶ Assy os paacos e Casas que senpre Custumavã seer cheos de tãto prazer e gêtes . agora tudo era tornado e profũdos sospiros e gimidos . e e grãdes plãtos e gritos . E toda a cidade era demovida a grãde tristeza e doo cõ amargosas lagrimas." (*Crónica*, p. 104)

<sup>186</sup> "... ecarradas e tomado outro doo de novo . faziam tã grande e doorido planto e doo . que per toda a villa se nom ouvia al." (*Crónica*, p. 121).

<sup>187</sup> "Foy logo feyto ssynal por esta Sancta Senhora . E dobrarã os sygnos todos . hos dos moesteiros . e os da vylla . A qual toda foy feyta e muito grãde plãto e doo . E todos davã mũy dooridas vozes e grytos." (*Crónica*, p. 169).

<sup>188</sup> *Crónica*, pp. 172, 175-176 ("¶ A virtuosa madre prioressa maria datayde . cõ Conselho dos Senhores bispos E do padre prior . mandou abrir as grades da Igreja onde se fazem as proffyssões . e as de santo agostynho . aas quaes stavã todos os que podiã . fazedo mui grãdyssymo planto . E dando muỹ dooridas e tristes vozes e plãtos . quebrando e dando grãdes golpes cõ as Cabeças per as paredes e e terra . e per onde quer que sse acertava e bem se parecia nõ ser feyto por Cerymonya . mas cõ muỹ grãde forca de door das almas e coracões.")

<sup>189</sup> Sobre a presença das lágrimas nas místicas medievais Angela da Foligno, Margery Kempe, Marie d'Oignies e Umiltà da Faenza, veja-se *Medieval Women's Visionary Literature*, ed. Elizabeth Alvilda Petroff, Oxford University Press, Oxford/Nova Iorque, 1986, pp. 179-189, 247-263 e 314-329.

<sup>190</sup> Que chora aquando da morte de seu marido (*Crónica*, p. 16); quando pede conselho a Fr. João de Guimarães, que lhe conta o projecto de Beatriz Leitoa (p. 18); no momento em que decide, com firme propósito, ingressar no Mosteiro de Jesus de Aveiro, mesmo contra a vontade dos seus familiares (p. 20) e na cerimónia em que professa, já doente (p. 34).

<sup>191</sup> *Crónica*, pp. 36-37.

<sup>192</sup> Provavelmente D. Teresa Pereira, também religiosa do Mosteiro de Jesus (*Crónica*, p. 37).

Ataíde – filha de Beatriz Leitoa e futura priora do Mosteiro de Jesus<sup>193</sup> –, duas religiosas, as quais não são nomeadas<sup>194</sup> e a própria narradora<sup>195</sup>. Colectivamente, é o grupo das religiosas do Mosteiro de Jesus que constitui o objecto de identificação em contexto de pranto.

Beatriz Leitoa surge na *Crónica* em situação de choro aquando da morte de seu marido, Diogo de Ataíde<sup>196</sup>, quando pede ajuda a Fr. João de Guimarães – o dominicano que a orienta na fundação do Mosteiro de Jesus – para a compra de um terreno onde viria a edificar o seu projecto de recolhimento e quando entra nessa nova pousada<sup>197</sup>. Também na morte da sua companheira D. Mécia<sup>198</sup>, na cerimónia de início do seu período de noviciado, ao receber o hábito<sup>199</sup>, quando a Infanta lhe notifica o desejo de ingressar no seu mosteiro, na pequena vila de Aveiro, no momento em que a recebe e na cerimónia de noviciado de Joana<sup>200</sup>. Para além das várias passagens em que as suas lágrimas decorrem de contextos devocionais<sup>201</sup>, tema a que adiante voltarei, há um momento que merece a especial atenção da cronista dominicana: quando a peste deflagra em Aveiro (em Setembro de 1479) e o rei ordena que a sua filha abandone imediatamente o mosteiro.

Esta sai mais cedo, com algumas companheiras, para o mosteiro vizinho dos frades dominicanos, antes de partir para Abrantes. Beatriz fica por mais uma noite, a última em que aí permanece. Numa espécie de acto profético, a madre fundadora passaria toda aquela noite num exercício de despedida, marcado por uma profusão de gestos<sup>202</sup>, sons e lágrimas que marcaria de modo indelével a hagiógrafa e testemunha ocular de tais acontecimentos, que a seguia, acompanhada das outras freiras. A extensão da referida

---

<sup>193</sup> *Crónica*, p. 108.

<sup>194</sup> *Crónica*, pp. 144-145 e 184.

<sup>195</sup> *Crónica*, pp. 57-58 e 174.

<sup>196</sup> *Crónica*, p. 7.

<sup>197</sup> *Crónica*, pp. 11 e 12-13, respectivamente.

<sup>198</sup> *Crónica*, pp. 35 e 37.

<sup>199</sup> *Crónica*, pp. 38-39.

<sup>200</sup> *Crónica*, pp. 106, 108, 113-114, respectivamente.

<sup>201</sup> *Crónica*, pp. 9, 14 e 64.

<sup>202</sup> Sobre os gestos neste texto hagiográfico, veja-se Telmo Verdelho, “A memória das palavras e dos gestos no *Memorial* da Infanta Dona Joana e na *Crónica* da Fundação do Mosteiro de Jesus”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 221-240.

passagem<sup>203</sup> e o modo apaixonado, dramático e catártico como o episódio é descrito são, quanto a isso, testemunhos suficientemente esclarecedores<sup>204</sup>.

É no âmbito destes acontecimentos que as lágrimas de D. Joana são, pela primeira vez, referidas<sup>205</sup>, ainda que, mais à frente, a sua hagiógrafa faça questão de assinalar o seu carácter precoce na curta vida da santa princesa<sup>206</sup>. Elas acompanham os exercícios devocionais da Infanta<sup>207</sup>, tanto no paço como no mosteiro, e são particularmente fecundas nos momentos em que medita sobre a Paixão de Cristo, altura em que as não consegue reter<sup>208</sup>. A abundância, o descontrolo e a sua enorme aptidão para as lágrimas constituem objecto de surpresa quando, no auge da sua doença, os seus olhos se mostram incapazes de as derramar:

¶ Não Lancava Lagrimas cõ hos olhos Corporaes que Ja eram Como mortos . pera as poder lancar . ¶ E espantava sse de ssy meesma . nõ entêdêdo que a vezinha morte era a que entom lhe tolhiia o que sêpre ã sua santa vida ã tanta avondãca tevera . ¶ E oolhãdo pera a madre prioressa dizia lhe . ¶ Madre que he Isto . que ã mÿ nõ ha

---

<sup>203</sup> *Crónica*, pp. 56-62.

<sup>204</sup> “Aquele noyte do domÿgo depois que a Senhora Ifante se foy cõ as suas cõpanheyras ao moesteiro de nossa Senhora . a sancta madre a despêdeo toda ã stacões per todo este moesteiro cõ tantas lagrimas e Rancados . que parecia seu Coracã se partiia ã myl pedacos . ¶ A cada hũu lugar faziia seu planto e spidicam . Como hũu piedosa maÿ pode fazer a filhos que muito ama . Assy ella fazia a Cada Casa e oficyna . das da Comunidade . andãdo soo e fallãdo e fazêdo ã Cada hũa dellas . a saber . Refeytoryo . vestiarya . Sancristia . Capitulos . E todas outras espidicã como que verdadeiramête sabia mais a ellas cõ vida nõ avia de veer nã tornar.” (*Crónica*, p. 56).

<sup>205</sup> *Crónica*, p. 56.

<sup>206</sup> “Acabava seu seraão que contrãgida tiinha por obedecer a el rrey seu padre . E dadas boas noytes a suas donzellas . a dita Senhora Iffante princesa . se Recolhia sso ã seu secreto oratorio . E ally cõ muÿ profũdos gimydos e devotas oracões Reguãdo seu strado de amargosas . lagrimas toda lancada ã terra offerecia aaquele Senhor que de Coracã muÿ muito amava e desejava devoto servico de louvor . pidindo ã suas aficadas oracões lhe abrysse Caminho e desse aazo . Como leixadas todas vaydades ponpas e Cousas deste mũdo . a elle soo servisse.” (*Crónica*, p. 82).

<sup>207</sup> *Crónica*, pp. 118, 119, 138, 140, 141, 142.

<sup>208</sup> “Tanto era seu coracã Inflamado do amor divinal . que desde sua mocidade . Comecou trazer ã Custume nõ poder Retêer as piedosas lagrimas que largamête de seus fremosos olhos derramava . lãedo meditãdo a paixam de nosso salvador . E ouvindo a preegar e leer . cõ grãde amargura e door de dentro Como se de presente ho visse chagado e padecer . ¶ De cõtynuoos dava gemidos e sospiros ã seu secreto oratório . ¶ De muitas que de forã [sic] spreytavã . era ouvida . ¶ Toda a ssomana sancta tiinha sylêcio . nõ fallãdo salvo muÿ breve ho necessario . ¶ E des a quarta feyra de treevas . cõ ninhũa pessoa falava pouco nã muito passãdo os todos cõ muita oracõ e lagrimas de noyte e de dia e Jejuũ muÿ streyto toda a somana.” (*Crónica*, p. 86). A este propósito, veja-se igualmente a descrição das pp. 102-103.



lagrimas . e nõ posso chorar por meus pecados . ¶ Ora Senhor meu Recebe minha võtade e desejo . e perdoa me . que o Corpo jã nõ pode mais.<sup>209</sup>

Joana chora na cerimónia do noviciado<sup>210</sup>, chora quando a madre Beatriz Leitoa lhe comunica que não tem condições para professar, devido à sua doença<sup>211</sup>, chora quando o seu irmão, João, a pressiona arduamente no sentido de a demover do seu intuito de prosseguir vida religiosa, pretendendo obrigá-la a casar com o rei de Inglaterra<sup>212</sup> e é em grande pranto que faz o seu voto de castidade, dirigido directamente a Deus, num acto secreto e pessoal<sup>213</sup>. Recorda ao seu sobrinho, Jorge, no leito da morte, as lágrimas que derramara no Mosteiro de Jesus<sup>214</sup> e durante a sua enfermidade, aliás descrita com grande pormenor, chora catarticamente e em crescendo, à medida que se aproxima do último momento<sup>215</sup>.

Lágrimas colectivas femininas são derramadas pelo grupo das freiras. Também elas estão envolvidas em situações de pranto de pendor dramático bastante acentuado<sup>216</sup>. Esses contextos começam a tornar-se mais claros quando, no já referido passo da saída da madre Beatriz Leitoa de Aveiro, algumas das irmãs permanecem no Mosteiro de Jesus<sup>217</sup>:

¶ Como êtrou o dito padre na Capella de Jhesu bateo aa porta pera a madre nossa . aver de sayr per a dita porta da Capella . ¶ Cando as tristes Irmãas ouvirõ bater . e êtenderã

---

<sup>209</sup> *Crónica*, p. 158.

<sup>210</sup> *Crónica*, p. 115.

<sup>211</sup> “(...) A dita Senhora se êcarrou per muitas oras ã seu oratorio ã devotas prezes e lagrimas . E mãdando chamar a sancta madre prioressa . cõ muita door e lagrimas tyrou e desvestyho avito . protestãdo nõ seer Religiosa obrigada a cõprir a ordem . pois tiinha muitos e desvayrados aazos e êbargos cõ que nõ podia poõr ã ffy o que comecara.” (*Crónica*, p. 126).

<sup>212</sup> *Crónica*, pp. 131-132.

<sup>213</sup> “(...) a dita Senhora comũgara cõ todas as Irmãas Como sêpre faziia . depois da Missa do convento ella se ffoyssoo ao Coro . E depois de fazer suas Custumadas oracões ante ho altar cõ muita devaçã e lagrimas . lâcanda ã terra ante o dito altar E grade do Coro muỹ devota E toda sorvida ã ho amor divynal . offereceo ao muỹ alto senhor deus . sacrificyho muỹ aceyto . gracioso . e odoryfero de suavidade de pura lỹpeza da alma e Corpo . E allỹ presête ho santo sacramento e os Choros angelicaes . ffez voto sollêpne de pura e êteyra Castidade guardar ã toda sua vida ao eterno Rey e Senhor (...)¶ Feyto assy este sollêpne e syngular voto . Levantada e posta de giolhos . orava per grãde spaco muỹ atenta derramando lagrimas sã cessar . pedindo ao muỹ alto deus a ajudasse a o sêpre servir louvar e guardar atee o ffy de sua vida (...)”. (*Crónica*, p. 137).

<sup>214</sup> *Crónica*, p. 159.

<sup>215</sup> *Crónica*, pp. 146, 147, 149-150, 151, 157, 165.

<sup>216</sup> Sobre a concepção medieval das paixões femininas, veja-se o artigo de E. Ann Matter, “Theories of the Passions and the Ecstasies of Late Medieval Religious Women”, *The Representation of Women’s Emotions* (...), pp. 23-42, no qual a autora analisa os casos de três mulheres italianas à luz das elaborações teológicas da época.

<sup>217</sup> *Crónica*, pp. 56, 57-58, 59, 60, 61-62, 63.

onde e pera que batiã . todas Jũtas lancadas e terra aos seus pees . nõ dziã pallavra que podesse seer etendida . porque a door de tal apartamẽto e grãde choro nõ dava lugar . ¶ Viinhã e cahiiã hũas sobre as outras . por chegarem aos pees da sancta madre a qual stava cõ ho Rosto abayxado antre as mãos cubertos seus olhos cõ hũu lenço . (...) ¶ E bem cõ verdade se podera ally dizer . ¶ Vox ĩ Rama audita est . ploratos et ululatos multos (...).<sup>218</sup>

O ressurgimento desta expressão emocional sucede quando os restos mortais da madre são reconduzidos à casa de onde havia saído, em Aveiro<sup>219</sup>. As restantes situações de choro da comunidade monástica estão associadas à figura de D. Joana: quando, pela primeira vez, ela visita o Mosteiro de Jesus, acompanhada de seu pai<sup>220</sup>; na cerimónia de tomada do hábito<sup>221</sup>; durante a sua doença<sup>222</sup>; na morte<sup>223</sup> e nos tempos que se lhe seguiram, quando é amortalhada<sup>224</sup>, velada<sup>225</sup>, nas suas exéquias<sup>226</sup> e nos dias seguintes<sup>227</sup>. A tristeza que se seguiu, aliás como já acontecera em vida da Infanta, constituiria o mote para que ela aparecesse a uma das religiosas, nos seguintes termos:

¶ Esta madre syntio e tanto stremo ser apartada da mũy doce santa vida e cõverssacõ da sobredita Senhora . ¶ Aa qual parecia hũa nocte depois das matinas de que nõca ficava . e depois de suas devotas oracões . tomãdo a hũ mũy leve sõpno . Via a Senhora lffante muito Resplandecẽte e e vestidos e habytos da ordẽ mũy Claros e alvos . leda e cõ grãde prazer lhe dziã Reprẽdẽdo a amorosamẽte porque chorava e era triste por sua partida . Stava muito bẽ e segura . ¶ Emadiia [sic] mais dizẽdo . ¶ Nom chorem as Irmãas por mỹ . porque ante de pouco tẽpo veerã no Regno ho porque dirã . bemavẽturada foy e he.<sup>228</sup>

---

<sup>218</sup> *Crónica*, p. 61-62.

<sup>219</sup> *Crónica*, pp. 69-72.

<sup>220</sup> *Crónica*, p. 108.

<sup>221</sup> *Crónica*, p. 114.

<sup>222</sup> *Crónica*, pp. 151, 155, 156, 157, 159-160, 161, 166, 167.

<sup>223</sup> *Crónica*, pp. 168-169.

<sup>224</sup> *Crónica*, p. 169.

<sup>225</sup> *Crónica*, pp. 169-170.

<sup>226</sup> *Crónica*, pp. 171-174.

<sup>227</sup> *Crónica*, p. 176.

<sup>228</sup> *Crónica*, p. 181.

Do que fica exposto, inferem-se dois tipos de lágrimas: aquelas que decorrem de ambientes e costumes sociais e as lágrimas condicionadas por contextos e práticas individuais. No primeiro caso, contam-se as circunstâncias que rodeiam a morte das personagens, encarada com enorme tristeza por todos. Essa atitude coloca-se numa teia de sentimentos aparentemente inconciliáveis, numa lógica que cruza dois planos, o humano e o divino, entre a morte para o mundo e a vida para Deus ou entre a perda da presença física e a convivência com a divindade, como que num jogo de forças opostas, mas necessárias à construção de uma santidade provada pela superação de um conjunto de obstáculos, de que o primeiro é o próprio mundo e o corpo que prende o indivíduo a ele. A libertação da alma por meio da morte é para Joana motivo de regozijo e não de pranto, daí que o peça às suas companheiras antes mesmo de morrer e após a sua morte<sup>229</sup>.

As entradas no mosteiro para seguir vida religiosa são entendidas no quadro do mesmo jogo de forças. Elas constituem, em primeiro lugar, morte para o mundo e, por isso mesmo, são recebidas por familiares, indivíduos mais próximos e pelo povo em geral com grande tristeza e resistência. Apesar de todas as contrariedades, é a força da vontade de santificação, por amor a Deus, que justifica o cumprimento desse dever e a alegria daí decorrente. E é à luz de uma escrita empenhada em demonstrar essa santidade que devemos entender tal ambivalência de estados emocionais<sup>230</sup>.

No segundo caso, incluem-se os contextos de pranto individual, condicionados pelo prazer espiritual que a proximidade a Deus, no claustro, proporciona e, muito particularmente, no exercício de práticas ascéticas de âmbito devocional. Também aqui se joga, como se verá mais adiante, uma dupla vivência emocional, entre a dor e o prazer, sempre enquadrados nos planos do desejo e do amor a Cristo.

---

<sup>229</sup> *Crónica*, pp. 159-161.

<sup>230</sup> Cf. Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia: vocazione religiose e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, p. 9 e Giulia Barone, "Società e religiosità femminile (750-1450)", *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 97-99. Ambos colocam a resistência familiar ao abandono do mundo na linha do *topos* hagiográfico, de raiz evangélica, como sinal do amor incondicional a Deus.

### 3.3.3.2. Espaço e tempo

As referências espacio-temporais das lágrimas estão particularmente presentes neste texto hagiográfico. A esse facto não será alheia a época em que é redigido – de cariz Humanista – que denota uma crescente atenção aos pormenores, no âmbito de uma mentalidade quantitativa e descritiva, preocupada, por isso, em fornecer ao leitor coordenadas que lhe permitam uma estreita aproximação à realidade, com paralelos reconhecíveis também ao nível das artes figurativas. Quanto maior é a atenção dada a determinada ocorrência ou processo, e a importância que esse evento ocupa na economia do texto ou no esquema de construção do discurso, tanto maior a probabilidade de ele ser delimitado por balizas temporais e espaciais<sup>231</sup>.

O espaço monástico constitui o palco e o quadro de referência da *Crónica*. Se a geografia das lágrimas concorda com a trajectória das personagens (Lisboa<sup>232</sup>, Leiria<sup>233</sup>, Ouça<sup>234</sup>, S.<sup>ta</sup> Maria da Feira (?)<sup>235</sup>, Abrantes<sup>236</sup>, Alcobaça<sup>237</sup> e Aveiro<sup>238</sup>), é na órbita do Mosteiro de Jesus que elas encontram o seu centro. É dali que se fala<sup>239</sup>, porque ali se vivenciaram a maioria dos factos narrados, é para ali que confluem as santas mulheres

---

<sup>231</sup> Cf. Barbara H. Rosenwein, “Emotional Space”, *Codierungen von Emotionem im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, ed. C. Stephen Jaeger e Ingrid Kasten, Walter de Gruyter, Berlim/Nova Iorque, pp. 287-303, em que a autora chama a atenção para o recente interesse pelo estudo do espaço religioso e foca o seu trabalho na análise da relação dos sentimentos com os espaços religiosos.

<sup>232</sup> Mais propriamente no Mosteiro de S. Domingos de Benfica, o local onde Diogo de Ataíde se refugia para seguir vida religiosa (*Crónica*, pp. 3-4). Em Lisboa, todos os factos associados à infância da Infanta D. Joana, no seu paço (*Crónica*, pp. 82, 86-87, 94, 102-103), aos seus cortesãos e à própria população da cidade quando ela rumo ao Mosteiro de Odivelas (*Crónica*, pp. 104-105). Em Lisboa, quando o rei Afonso V chega das campanhas africanas de 1471 e a sua filha lhe pede permissão para tomar vida religiosa (*Crónica*, p. 97).

<sup>233</sup> Onde morre Diogo de Ataíde e a sua viúva, Beatriz Leitoa, chora a sua perda (*Crónica*, p. 7).

<sup>234</sup> Na quinta em que Beatriz, já viúva, vive com as suas duas filhas, Maria e Catarina de Ataíde, e pratica lágrimas de devoção, onde pede a Fr. João de Guimarães que lhe compre o espaço para a edificação de um recolhimento, e o lugar onde toma conhecimento da morte da sua companheira na fundação do Mosteiro de Jesus, do qual sai a correr para o Mosteiro, onde o corpo de D. Mécia Pereira jaz (*Crónica*, pp. 9, 11, 35).

<sup>235</sup> Em torno da figura de D. Mécia Pereira, que chora a morte do marido, que chora ao tomar conhecimento do projecto de Beatriz Leitoa e ao decidir segui-lo, chorando por ela os seus familiares, não apenas por verem a tristeza em que aquela viúva vivia, mas também com a sua decisão de morrer para o mundo (*Crónica*, pp. 16, 18 e 20).

<sup>236</sup> Durante os últimos dez meses de vida da prioresa Beatriz Leitoa (*Crónica*, p. 64).

<sup>237</sup> Quando D. João II pressiona a sua irmã a casar com o rei de Inglaterra (*Crónica*, pp. 131-132).

<sup>238</sup> No Mosteiro de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Misericórdia, dos frades dominicanos, nas vésperas da entrada de Beatriz com as suas duas filhas na sua nova morada (*Crónica*, pp. 12-13), nas tomadas de hábito das freiras, chora-se pela vila de Aveiro (*Crónica*, pp. 38, 121), por ocasião do regresso dos restos mortais de Beatriz Leitoa ao Mosteiro de Jesus (*Crónica*, pp. 70-72) e quando é anunciada a morte de D. Joana (*Crónica*, pp. 169, 171-172 e 175-176).

<sup>239</sup> Utilizo aqui a óptica seguida por Cristina Sobral, “O lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, comunicação apresentada ao VI Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Coimbra, 19-21 de Outubro de 2006 (no prelo).

Beatriz e Joana e, portanto, é ali que tudo se passa, no lugar sagrado que se assume como cerne da acção divina no mundo.

Mesmo dentro do Mosteiro é possível distinguir espaços onde as lágrimas tiveram especial ocasião de existir. Na noite de despedida de Beatriz Leitoa, ela percorre todas as dependências do Mosteiro em pranto: o refeitório, a vestiaria, a sacristia, a sala do capítulo, o capítulo de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup>, o dormitório, a capela de Jesus e o claustro, são os compartimentos referidos<sup>240</sup>. É no capítulo que, entre lágrimas, Beatriz e a comunidade monástica assistem à preparação de Joana para a cerimónia do noviciado<sup>241</sup>; é no coro de cima que, durante a sua doença, a Infanta é instalada e é ali que chora os seus pecados e os do mundo<sup>242</sup>. É no coro de baixo que as irmãs acompanham o seu cortejo fúnebre e é no seu oratório privado, na casa anexa ao mosteiro – onde se instalara quando aí ingressou – que verte lágrimas de oração e penitência<sup>243</sup>.

É habitual a autora indicar a data em que os acontecimentos se passaram, permitindo, inclusivamente, a elaboração de uma cronologia. Embora menos frequentemente, ela não deixa de situar os factos numa determinada parte do dia, tomando por referência a manhã, a tarde ou a noite, o dia da semana, as horas canónicas e outros ofícios litúrgicos, que marcam, nos ambientes monásticos, a passagem do tempo.

A noite revela-se o momento particularmente oportuno da expressão dos sentimentos e das emoções. O silêncio nocturno, se por um lado destinado ao descanso, constitui, simultaneamente, no ideário cristão, circunstância propiciadora de retiro, de encontro com o Eu e deste com a divindade. Espaço de vigília por excelência, que contrabalança o sono da maioria, ele mostra-se adequado ao derramamento de lágrimas, especialmente quando elas são de devoção, penitência e meditação<sup>244</sup>. É principalmente durante a noite que Beatriz<sup>245</sup> e Joana<sup>246</sup> têm por hábito verter lágrimas. É nesse cenário

---

<sup>240</sup> *Crónica*, pp. 56-62.

<sup>241</sup> *Crónica*, pp. 114-115.

<sup>242</sup> *Crónica*, p. 151.

<sup>243</sup> *Crónica*, p. 126.

<sup>244</sup> Para uma contextualização das atitudes do homem medieval perante a noite, veja-se Jean Verdon, *La nuit au Moyen Age*, Hachette, Paris, 2003.

<sup>245</sup> "... atormētava sua carne mūi asperamēte cō muitas vigílias . cōtinuadas oracooēs . venias . lagrimas . e altos gimidos e suspyros . mayormente de noyte as quaaes ē spirytuall cōtemplacã . e ē muy fortes acoutes e disciplynas may despēdia e passava . que ē cama . a quall era a terra tall." (*Crónica*, p. 14)

nocturno que ocorrem alguns dos episódios mais dramáticos daquela história sagrada, como aquele em que a mãe sai de Aveiro devido à peste. As lágrimas marcariam toda essa noite, bem como a que se seguiu, já a primeira da sua ausência, a qual é vivida pelas irmãs em grande pranto<sup>247</sup>.

Os ofícios litúrgicos constituem momentos igualmente favoráveis ao derramamento de lágrimas. Em determinadas festividades e cerimónias do calendário religioso, o ambiente criado pelo tecido das palavras, dos gestos e dos cânticos, numa atmosfera ritual de passagem a um novo estado, é propício à produção de emoções expressas por meio de lágrimas, individuais e colectivas. As cerimónias de tomada de hábito, de noviciado ou de profissão são assumidas pela autora da *Crónica* como os momentos em que esse estado de espírito é alcançado com particular veemência. Diogo de Ataíde<sup>248</sup>, Beatriz Leitoa<sup>249</sup>, Mécia Pereira<sup>250</sup>, Joana<sup>251</sup> e as freiras em geral<sup>252</sup>, todos eles choram na altura de fazer votos. Joana, por exemplo, ainda que não lhe seja permitido completar a profissão religiosa, faz votos secretos directamente a Deus, num contexto de enorme pranto<sup>253</sup>. A assistência não é imune aos sentimentos que se geram e também chora<sup>254</sup>. Nestes contextos litúrgicos, aliás como noutros relacionados com as práticas ascéticas, tema que retomarei mais à frente, as lágrimas desempenham um papel purificador, de ablução indispensável ao acesso a uma nova etapa no caminho da redenção.

---

<sup>246</sup> “Acabava seu seraão que contrãgida tiinha por obedecer a el rrey seu padre . E dadas boas noytes a suas donzellas . a dita Senhora Iffante princesa . se Recolhia sso ã seu secreto oratorio . E ally cõ muỹ profũdos gimydos e devotas oracõoes Reguãdo seu strado de amargosas . lagrimas toda lancada ã terra offerencia aaquele Senhor que de Coracã muỹ muito amava e desejava devoto servico de louvor . pidindo ã suas aficadas oracões lhe abrysse Caminho e desse aazo . Como leixadas todas vaydades ponpas e Cousas deste mũdo . a elle soo servisse.” (*Crónica*, p. 82); “¶ As noytes do dia da sesta feyra . nõ se desvestia e as mais nõ se lancava ã Cama . mas metida ã seu secreto oratorio . passava ã oracõ e fortes deciprinas . lãedo orãdo . e ouvũdo fallar da payxã Sãpre de seus olhos corriiã lagrimas ã muita abastãca cõ muita devacõ e cõpayxã .” (*Crónica*, p. 102); “¶ Acabado ho Capitulo nõ tornou mais aa Cama a Repousar . mas foy sse a sseu oratorio . E ally ã devotas oracões e lagrymas segũdo sãpre era seu Custume steve sperãdo atee que foe manhãa e oras que veyo ho padre que aviia dizer a missa E dar o Senhor.” (*Crónica*, p. 146).

<sup>247</sup> *Crónica*, pp. 56-63.

<sup>248</sup> *Crónica*, pp. 3-4.

<sup>249</sup> *Crónica*, p. 38.

<sup>250</sup> *Crónica*, p. 34.

<sup>251</sup> *Crónica*, p. 115.

<sup>252</sup> *Crónica*, p. 38.

<sup>253</sup> *Crónica*, p. 126.

<sup>254</sup> *Crónica*, pp. 3, 34, 38, 42, 114.

Como momentos de passagem, assimiláveis aos referidos ritos, são as ocasiões em que determinadas personalidades vêm alcançar os seus propósitos, autênticos degraus na senda da concretização do desejo de consagração plena a Deus. A notícia do projecto de vida do grupo de Beatriz Leitoa<sup>255</sup>, as entradas no Mosteiro de Jesus<sup>256</sup> ou as saídas desse espaço sagrado<sup>257</sup> são assumidas como marcadores circunstanciais de um tempo hierofânico, onde a experiência do pranto se mostra actuante.

### 3.3.3.3. A razão das lágrimas

Do que foi dito até aqui antevêem-se algumas das razões das lágrimas. Elas gravitam em torno de três grandes eixos – lágrimas de devoção, de desejo e de despedida –, segundo uma tipologia motivacional organizada em torno dos pólos emocionais tristeza e alegria, sofrimento e prazer.

Analisado o texto, mostra-se clara a percepção de que as lágrimas que marcam a hagiografia de Aveiro são lágrimas de *habitus*<sup>258</sup>, no quadro das práticas devocionais e exercícios espirituais das protagonistas, aliás as lágrimas que, segundo Piroska Nagy, marcariam a concepção dominante dos últimos séculos da Idade Média<sup>259</sup>. As que se lêem neste texto hagiográfico são perfeitamente corporais. O corpo é receptáculo e instrumento participante num processo de santificação que, sem desvalorizar os sacramentos no acesso ao divino, se constitui, igualmente, como um poderoso meio de conexão. Ele é o instrumento da união mística. As lágrimas derramadas pelos olhos do corpo assumem-se como mais um veículo de aperfeiçoamento espiritual a par de outros exercícios, como a oração, o jejum, a leitura, a meditação e a mortificação do corpo, sem negligenciar a importância dos sacramentos da Eucaristia e da Penitência<sup>260</sup>.

---

<sup>255</sup> *Crónica*, p. 18.

<sup>256</sup> *Crónica*, pp. 12-13, 106, 108.

<sup>257</sup> *Crónica*, pp. 56-62.

<sup>258</sup> Na acepção de Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, pp. 22-24.

<sup>259</sup> *Idem, ibidem*, pp. 389-412.

<sup>260</sup> Cf. Elena Carrera, "The Spiritual Role of the Emotions in Mechthild of Magdeburg, Angela of Foligno, and Teresa of Avila", *The Representation of Women's Emotions (...)*, pp. 63-89, que relaciona a utilização das expressões emotivas com o aprofundamento dos métodos de oração: da *via purgativa* (da mortificação e exame de consciência), à *via illuminativa* (a meditação nos mistérios do cristianismo), até à *via unitiva* (da oração mental). Estes métodos conheceram uma grande divulgação nos séculos XV e XVI, mesmo antes dos textos de S.<sup>to</sup> Inácio de Loyola, a quem normalmente se atribui a expansão do método da oração mental.

Beatriz Leitoa<sup>261</sup> e a Infanta Joana<sup>262</sup> destacam-se na prática de exercícios ascéticos acompanhados sempre de lágrimas e por uma profusão de gestos rituais e sons, num jogo de esforços que não deixa margem para duvidar do seu cunho profundamente corpóreo<sup>263</sup>. Na concepção da cronista, essas práticas constituem sinais claros de santidade, como aliás se pode inferir das palavras que escreve acerca de uma religiosa que recebe um sinal profético da morte da Infanta:

¶ Hũa Religiosa velha per Idade . antiigua na ordem . E das primeyras que neste moesteiro fizeram profyssam . muỹ virtuosa e que assy na vida Como ã seu fallecimẽto que depois foy algũs ãnos se mostrou seer verdadeira serva e amiga . molher sỹplez e de muita pēdenca e sillẽcio . ¶ Nõ sabia leer . mas ã como trabalhasse sēpre muỹ muito ã servico da ordẽ e proveito da Comunidade . cõtudo se dava a devacã e oracã e lagrimas . E na qual se demostrava bem os synaaes e obras da verdadeyra obediẽcia . Caridade e amor de deus e do proximo.<sup>264</sup>

De facto, a partir do século XIV, os processos de canonização procuram os testemunhos lacrimais entre as práticas virtuosas de penitência e caridade<sup>265</sup>. Na

---

<sup>261</sup> "... porque nõ viveo mais a sancta madre depois da sayda desta sua Casa que dez meses ãteyros . hos quaes ella todos despēdeo ã tanta pendēca de Jejũs . viglias . lagrimas . e cõtinuada oracõ que bẽ e cõ verdade per sua santa vida e obras dava a entēder sabiia muỹ certo . e lhe era ã algũa maneira demonstrado e Revellado ho fỹ e acabamento de seus dias." (*Crónica*, p. 64) e p. 9.

<sup>262</sup> "Seendo a dita Senhora . ¶ de . dezasete ãnos . Crecentava ã seus Jejũs e viglias e cõtinuadas oracões e com muito aficados Rogos e lagrimas pidiia a nosso Senhor abrisse Caminho e aazasse ella nõ aver outro Senhor e sposo senom soo elle ..." (*Crónica*, p. 86)

<sup>263</sup> "... Cada huũ dia tomava certa ora na qual se emcarrava soo . e lancada cõ a face ã terra cõ grãde avondãca de lagrimas . gimidos . e sospiros ..." (*Crónica*, p. 103); "... muỹ ameude braadava e chamava ao Senhor Jhesu . cõ profũdos gimydos e sospiros . offercẽdo lhe de Coracõ as doores que padecia ..." (*Crónica*, p. 149). Vejam-se, entre muitos outros, os trabalhos de Caroline Walker Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, Nova Iorque, 1992, pp. 181-238; Idem, "Corpo femminile e pratica religiosa nel Tardo Medioevo", *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 115- 156; Laurie A. Finke, "Mystical Bodies and the Dialogic of Vision", *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, ed. Ulrike Wiethaus, Syracuse University Press, Nova Iorque, 1993, pp. 28-44, em que a autora analisa a representação do corpo feminino, comparando os textos masculinos e femininos de finais da Idade Média; Daniel Bornstein, "The Uses of the Body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona", *Church History*, vol. 62, n.º 2, 1993, pp. 163-177.

<sup>264</sup> *Crónica*, p. 144.

<sup>265</sup> Vejam-se André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1988, pp. 507-514; Anna Benvenuti Papi, «In Castro Poenitentiae» – *Santità e Società Femminile nell'Italia Medievale*, Herder, Roma, 1990, p. 156; Gabriella Zarri, *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1990, p. 118; Richard Kieckhefer, "Convention and Conversion: Patterns in Late Medieval Piety", *Church History*, n.º 67, 1, 1998, pp. 32-51.



construção da santidade das mulheres de Aveiro o tópico assume foros de uma beatitude verdadeira, porque provada por uma multiplicidade de sinais extraordinários onde as lágrimas conservam uma função bem peculiar.

O derramamento de lágrimas deixa, inclusivamente, marcas corporais. A Infanta, por exemplo, chorava com tanta abundância que “seu muỹ fremoso Rostro e fazes muitas vezes segundo os tēpos pareciã e erã queymadas e ãvotas ã poo e terra”<sup>266</sup>. O estado de esgotamento a que ela chegara no momento de receber a Extrema-Unção, levou-a a proferir as palavras: “¶ Ora Senhor meu Recebe minha vōtade e desejo . e perdoa me . que o Corpo já ão pode mais.”<sup>267</sup>

Os contextos devocionais a que as lágrimas estão associadas prendem-se com rituais colectivos, como as já referidas profissões religiosas, as horas canónicas<sup>268</sup>, as missas<sup>269</sup> e outros sacramentos<sup>270</sup>. Mas é principalmente nos momentos de oração individual, no âmbito dos exercícios ascéticos, que elas se mostram mais profícuas<sup>271</sup>. Nesse quadro devocional, há um culto particularmente fecundo quanto à propagação das lágrimas, o da Paixão de Cristo.

A devoção à Paixão conheceu nos finais da Idade Média um enorme sucesso e ocupou, no seio da espiritualidade feminina, um lugar de especial relevo, associado, por sua vez, ao culto do Corpo e Sangue de Cristo<sup>272</sup>. A Infanta D. Joana era, quanto a isso, particularmente devota.

---

<sup>266</sup> *Crónica*, p. 118.

<sup>267</sup> *Crónica*, p. 158.

<sup>268</sup> *Crónica*, pp. 11, 56, 57, 59, 145, 146.

<sup>269</sup> *Crónica*, p. 151.

<sup>270</sup> “¶ E sēpre e muito mais no tēpo da cōfissã e Receber ho Senhor . fazia mui grãde aparelho de oracō e syllēcio . E largo derramamēto de devotas e muỹ muitas lagrimas . ¶ E assy meesmo ao veer e adorar o santo sacramēto.” (*Crónica*, p. 138).

<sup>271</sup> Para uma abordagem da relação entre oração e experiência sensível, veja-se o estudo de Niklaus Largier, “Inner Senses-Outer Senses: The Practice of Emotions in Medieval Mysticism”, *Codierungen von Emotionem im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, pp. 3-15.

<sup>272</sup> Vejam-se os textos de André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Éditions du Cerf, Paris, 1987; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1988, onde a autora aborda recorrentemente estes tópicos e o seu recente *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007, pp. 195-248; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, Yale University Press, New Haven, 1992, pp. 234-255; Guy Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe siècles)*, Hachette, Paris, 1994, pp. 197-200; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 142-143.

¶ As noytes do dia da sesta feyra . nõ se desvestia e as mais nõ se lancava e Cama . mas metida e seu secreto oratorio . passava e oracõ e fortes deciprinas . lãedo orãdo . e ouvido fallar da payxã Sẽpre de seus olhos corriã lagrimas e muita abastãca cõ muita devacõ e cõpayxã . ¶ Era sobre todo muỹ devota do Senhor . E do passo da payxã cando orou no orto . e aquella agonya e que foy posto . E sempre e toda sua vida des a sua mocidade ataa os postumeyros seus dias . Cada huũ dia tomava certa ora na qual se emcarrava soo . e lancada cõ a face e terra cõ grãde avondãca de lagrimas . gimidos . e suspiros . Como pessoa que e seu coraçõ sente e tem forte door e ãgustia . orava longamete . e dizẽdo as pallavras que o Senhor disse na oracõ . levãtando sse e tornãdo sse a lancar e terra . ¶ Compos esta muỹ devota Senhora huã oracõ . ajũtando algũus passos e ditos de nosso Senhor no Sermõ da Cea e do lavamẽto dos pees . os mais devotos . a qual Cada huũ dia Rezava . derramãdo muitas lagrimas. ¶ Mandou pỹntar huũ grãde e muito bõo Retavollo pera seu oratorio . no qual mãdou põor huã ymagẽ do Senhor cando ora no orto muito devoto e stremo . E no meo ho Senhor na Cruz . e na outra tavao a Senhora do plãto . que erã as cousas mais de seu gosto e devacõ.<sup>273</sup>

Paixão, corpo e sangue de Cristo, Eucaristia e Penitência são as entidades sagradas em torno das quais se organizam a espiritualidade e as práticas devocionais que marcam os textos hagiográficos da época, com especial relevo nos de pendor místico<sup>274</sup>. Os exemplos de lágrimas penitenciais são frequentes na hagiografia aveirense. Quando, em 1479, a peste deflagra em Aveiro, “... ffez a Senhora Ifante sua spidicã muỹ doorida com muitas lagrimas e ýfiinda door a todas as que ficavã pidindo a Cada huã perdã cõ muita humildade . E offerecẽdo sse e ecomẽdãdo a cada huã . ¶ Isso mesmo fezerã as outras madres andãdo sse

---

<sup>273</sup> *Crónica*, pp. 102-103. Vejam-se, igualmente a este propósito, as pp. 86-87, 118, 149-150, 165-166.

<sup>274</sup> Para Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, pp. 389-391, a mística feminina mendicante oscila entre dois modelos: o cisterciense, onde se inclui o movimento beguino, que comporta um aspecto caritativo, dentro de um movimento penitencial, onde as lágrimas ascéticas são nutridas por imagens da vida de Cristo. Este modelo é extremamente marcado pela figura de Maria Madalena, pois elas são involuntárias e incoercíveis. E um segundo paradigma, protagonizado por S. Francisco de Assis, que revitaliza o lugar do corpo no acesso à salvação e inicia uma longa série de amantes da Paixão e da Eucaristia. De momento, parece-me que os quadros mentais da autora do texto aqui analisado terão estes dois modelos por referência. Este aspecto, no entanto, prende-se com questões de fundo para as quais não tenho, neste momento, uma resposta conclusiva.

lancãdo aos pees das Irmãs cõ muita door.”<sup>275</sup> Nessa ocasião, na despedida de Beatriz Leitoa:

Comecada a cõpleta quando veyo a dizer a sancta madre o Cõfiteor . ella prostrãdo sse e terra ho disse algũu tãto e voz mais alta do que sohiia pronũciando o e dizẽdo cõ tanto choro e cõ tãto feryr e seus peytos Como se cõ a magdalena Jouvesse aos pees do Senhor Jhesu e presẽtes os visse e tevesse . ¶ Dessa mesma maneyra lhe Respõderã suas desoladas filhas . E assy perseguirã sua lamẽtada e postumeyra cõpleta. (...) Viindo o tẽpo de lancar a beençã . a virtuosa madre alcãdo sua mão e fala fazẽdo ho synal da Cruz tres vezes pera anbos os Coros cõ muita devacõ e lagrimas . bẽezeo por postumeyra . ¶ Acabados os sete psalmos mãdou a virtuosa madre tanger aaquele seu postumeyro e santo Capitulo . ¶ Ao qual todas sẽ nenhũa ficar . mãdou fossẽ Jũtas . ¶ As quaes aĩda que cõ muita door e paixã assy o fezerã . ¶ E hiindo tras ella . oolhavã hũas pera as outras chorãdo e lamẽtando que bẽ parecia e se poderia cõtenplar a ida do Senhor cõ seus discipulos pera o orto.<sup>276</sup>

As comparações feitas pela cronista são bem sintomáticas dos seus referenciais bíblicos e do carácter penitencial que os gestos contritos denotam. A penitência é, em Joana, ainda mais impetuosamente assumida, pois pede com frequência perdão a Deus pelos seus pecados e pelos dos pecadores: “(...) muitas vezes por salvar as almas dos que sabiia stavã e algũus peccados e e periigo de se perderẽ . se atormentava feramẽte cõ fortes deciprinas e ameudadas oracões com tãtas lagrimas . Como se as derramasse por suas proprias culpas.”<sup>277</sup>

É no âmbito das práticas devocionais que as lágrimas se mostram particularmente eficazes. É graças às lágrimas vertidas pela Infanta que o rei, seu pai, alcança vitórias nas campanhas africanas de 1471, “¶ O que nõ duvidamos seer mediãte a sua misericordia cõ as muỹ aficadas prezes e assiduas oracões e lagrimas desta Senhora Ifante . A qual nocte e dia nõ cessava offerecer por elles (...)”<sup>278</sup>. É graças a elas que salva algumas religiosas de

---

<sup>275</sup> *Crónica*, p. 56.

<sup>276</sup> *Crónica*, p. 59.

<sup>277</sup> *Crónica*, p. 138. Vejam-se, também a este propósito, as pp. 140, 142 e 157.

<sup>278</sup> *Crónica*, p. 94.

tentações diabólicas<sup>279</sup>, que converte alguns muçulmanos à fé católica<sup>280</sup> e que garante a manutenção do estado do seu maior desejo, o de ser esposa de Cristo<sup>281</sup>, quando o seu irmão a pretende convencer a casar com o rei de Inglaterra que, entretanto, morre<sup>282</sup>. Mas, para além de eficazes, as lágrimas são contagiantes. Têm o poder de demover os que a elas assistem, de os conduzir à compunção<sup>283</sup>.

Tanto no âmbito de contextos litúrgicos como no de práticas ascéticas, as lágrimas assumem, igualmente, um carácter purificador, que decorre da sua condição líquida. Como água cristalina, que lava, cura, rejuvenesce e ressuscita, o seu cunho redentor encontra paralelos nas concepções medievais que vêem nos contactos do crente com a divindade as condições para que a alma se liquidifique por meio de lágrimas. O temor de Deus e a compunção daí resultante, a devoção em acção de graças pelos dons alcançados, o amor e desejo de ver a Deus, a compaixão e a piedade provocadas pelas misérias do mundo, a caridade incondicional, a contemplação do divino, o odor de santidade, como que por um processo de passagem do estado líquido ao gasoso, de evaporação odorífera, constituem as sete liquefacções apontadas pelos teólogos medievais<sup>284</sup>.

Um segundo grupo de lágrimas relaciona-se com o desejo de Deus, de progressão face a um projecto de salvação que passa pela vida religiosa, vista como única via possível de aproximação ao divino. É fora do mundo, no isolamento do claustro, que Diogo de Ataíde<sup>285</sup>, Beatriz Leitoa<sup>286</sup>, Mécia Pereira<sup>287</sup> e Joana<sup>288</sup> vêem a concretização da sua

---

<sup>279</sup> *Crónica*, p. 119.

<sup>280</sup> *Crónica*, p. 141.

<sup>281</sup> Sobre o tema da união matrimonial a Cristo e a sua apropriação pelas mulheres, veja-se E. Ann Matter, “Il matrimonio místico”, *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 43-60.

<sup>282</sup> *Crónica*, pp. 131-132.

<sup>283</sup> *Crónica*, pp. 3, 4, 16, 156. Sobre o significado da compunção na cultura medieval, veja-se Joseph Pegon, “Componction”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo II, 1953, cols. 1312-1321 e Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (...)*, pp. 425-430.

<sup>284</sup> Cf. José Mattoso, “A mística das emoções: o dom das lágrimas”, *art. cit.*, pp. 86-87 e Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age (...)*, pp. 84, 353-355.

<sup>285</sup> *Crónica*, pp. 3-4.

<sup>286</sup> “Em ffÿ a virtuosa madre cõ muitas lagrimas de piedade e desejo de nosso Senhor . entregou ao dito padre prior de nossa Senhora frey Johã de guimaarães . hũa Soma de dinheyro pidindo lhe (...) quisesse acceptar aquelle dinheiro e eçarregar sse de lhe aver de cõprar ho lugar e chaão que pera seu viver E casas de Recolhymêto mays aazado visse” (*Crónica*, p. 11); “¶ foi sse logo aa Igreja de nossa Senhora com suas filhas . E ally ouviu vespas e cõpletas de sancta Catherina martir . cuja vespera e spicial devota era . ¶ Derramava lagrimas sem cõto cõ grande gozo spirituall . dando mujtos louvores ao muy alto deus que comecava cõpryr seus grãdes desejos e peticões” (*Crónica*, pp. 12-13).

redenção. Ainda que todos eles provenham de estratos sociais elevados, ainda que todas as riquezas do mundo lhes sejam oferecidas, a sua absoluta realização é encontrada no abandono do mundo e numa vida de intenso sofrimento pessoal, por amor e desejo de Deus, que é, simultaneamente, motivo de enorme júbilo. Vislumbra-se aqui uma linguagem de amor-paixão, que funde dor e prazer, numa vigorosa trama emocional que vê na imitação de Cristo e dos santos a efectivação de uma vida plena, que as lágrimas atestam<sup>289</sup>.

O terceiro grupo de motivações das lágrimas é explicado pela morte de certas personagens<sup>290</sup>, como Diogo de Ataíde, Mécia Pereira, Beatriz Leitoa, Joana e Catarina de Ataíde. Os sentimentos que advêm das circunstâncias de despedida e de perda estão envoltos numa carga emocional de cariz altamente dramático, por vezes de autêntica catarse<sup>291</sup>. Por Diogo de Ataíde chora a sua esposa, Beatriz, que se vê apartada da sua companhia com duas filhas muito jovens para criar<sup>292</sup>. Por D. Mécia choram Beatriz, os seus familiares, criados e criadas, os pobres que a tinham como amparo e “muitos homens”<sup>293</sup>. Pela madre Beatriz Leitoa choram as freiras e o povo de Aveiro – tanto na sua despedida do mosteiro, entendida já como morte anunciada, como no regresso das suas relíquias à casa

---

<sup>287</sup> “(...) ã ella se acendia Cada vez mays e crecia ho amor de deus . E avorrecimẽto das cousas do mũdo e desprezo delle . spidindo sse ella cõ muita door e choro a leixarõ e sayrõ sse de cassa . ¶ Ella fycou cõ tãto prazer e allegria que se nõ pode dizer entrando logo ã seu oratoryo . e prostrada com Riios de lagrimas dava louvores ao alto deus que sobre todos amava e desejava servir.” (*Crónica*, p. 20); “Faziiã todos tã grãde planto e doo sobre ella . que mais semelhava ãterraçã de morto que espidicã de pessoa viva.” (*Crónica*, p. 21).

<sup>288</sup> “... E ally cõ muỹ profũdos gimydos e devotas oracõoes Reguãdo seu strado de amargosas . lagrimas toda lancada ã terra offerecia aaquele Senhor que de Coracã muỹ muito amava e desejava devoto servico de louvor . pidindo ã suas aficadas oracões lhe abrysse Caminho e desse aazo . Como leixadas todas vaydades ponpas e Cousas deste mũdo . a elle soo servisse.” (*Crónica*, p. 82); “E mãdando chamar a sancta madre prioressa . cõ muita door e lagrimas tyrou e desvestyto ho avito . protestãdo nõ seer Religiosa obrigada a cõprir a ordem . pois tiinha muitos e desvayrados aazos e ãbargos cõ que nõ podia poõr ã ffỹ o que comecara.” (*Crónica*, p. 126).

<sup>289</sup> Para uma problematização e enquadramento da questão da dor na cultura medieval, veja-se o interessante artigo de Esther Cohen, “The Animated Pain of the Body”, *The American Historical Review*, vol. 105, n.º 1, 2000, pp. 36-68.

<sup>290</sup> Para um enquadramento antropológico da questão do lamento e das lágrimas colectivas associadas à morte, veja-se o artigo de José Mattoso, “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa”, *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, dir. José Mattoso, Edições João Sá da Costa, Lisboa, 1996, pp. 201-214. Veja-se também Mário Martins, *Introdução histórica à vivência do Tempo e da Morte*, vol. 1 Livraria Cruz, Braga, 1969.

<sup>291</sup> Para uma abordagem do discurso da perda, veja-se o caso coevo estudado por Christian Kiening, “Rhétorique de la perte: L’Exemple de la mort d’Isabelle de Bourbon (1465)”, *Médiévales*, 27, *Du bon usage de la souffrance*, 1994, pp. 15-24.

<sup>292</sup> *Crónica*, p. 7.

<sup>293</sup> *Crónica*, pp. 35-37.

donde partira<sup>294</sup> – que também carpem a morte de D. Joana, a juntar ao pranto dos padres dominicanos do Mosteiro de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Misericórdia e dos bispos do Porto e de Coimbra<sup>295</sup>.

Os momentos de despedida também foram tratados de modo semelhante aos da morte. A decisão de abraçar a vida consagrada, especialmente quando as personagens se inscrevem em círculos sociais dominantes, é encarada por familiares e pelo povo em geral como uma espécie de morte para o mundo. É nestes moldes que a autora do texto hagiográfico explica as resistências a tais opções de vida. A oposição dos parentes e dos povos constitui uma provação que confirma o propósito firme de *fuga mundi* e de *contemptus mundi*, tópicos que surgem de um modo muito claro na hagiografia de Aveiro<sup>296</sup>. Se esses momentos se mostram favoráveis ao choro e ao pranto, eles constituem, simultaneamente, motivo de alegria da parte dos candidatos à santidade, pelo que as lágrimas vertidas por estes são também de gozo espiritual<sup>297</sup>.

#### 3.3.3.4. Raízes literárias e recursos expressivos

A representação mental aqui espelhada configura-se numa matriz literária a que a hagiógrafa aveirense não é alheia. Os motivos e as figuras de que dispõe estão conformes às práticas correntes na “fábrica dos santos”. Eles provêm essencialmente do texto bíblico, mas não deixam de se reportar igualmente às vidas de santos<sup>298</sup> que entroncam, em última

---

<sup>294</sup> *Crónica*, pp. 56-72.

<sup>295</sup> *Crónica*, pp. 168-184.

<sup>296</sup> *Crónica*, pp. 3-4 (face à decisão de Diogo de Ataíde); pp. 20-22 (em relação a D. Mécia Pereira); pp. 97, 104-105 (para com a decisão de D. Joana). Cf. Maria de Lurdes Rosa, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. Ana Maria C. M. Jorge e Ana Maria S. A. Rodrigues, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 492-505 e “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Difel/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1998, pp. 319-332, onde a Autora analisa práticas de *fuga mundi* e *contemptus mundi* de algumas personalidades portuguesas do século XV e princípios do XVI, na óptica da sua relação com as ordens religiosas em reforma, onde o papel dos leigos se mostra actuante, numa lógica de aproximação entre as cortes e os santos vivos. Vejam-se ainda, no âmbito desta linha de análise, Gabriella Zarri, *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1990; Idem, “«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri”, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, dir. Gabriella Zarri, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 9-36.

<sup>297</sup> Sobre as dinâmicas estabelecidas entre o santo e a sua família na sociedade medieval, veja-se Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia: vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, especialmente as pp. 259-300, relativas à santidade feminina.

<sup>298</sup> Referindo-se à última noite de Beatriz no Mosteiro de Jesus: “Na qual noyte e dia passou sê nêhũu Repouso nê manjar Corporal . E assy as suas muỹ desoladas e atribuladas filhas spirituaes . as quaes nom cessavã

análise, nos Evangelhos, e noutras obras que conheceram larga difusão na época<sup>299</sup>, como a *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia, “e outros livros semelhãtes”<sup>300</sup>, num círculo de espiritualidade que parece reflectir proximidade ao movimento da *devotio moderna*<sup>301</sup>.

Em vários momentos, a autora compara os factos que narra com outros bem conhecidos e associados ao tópico das lágrimas. São significativos os episódios neo-testamentários como o de Nicodemos, que participa da preparação do corpo de Cristo antes de ser depositado no sepulcro<sup>302</sup>; a visita de Maria à sua prima Isabel, ambas grávidas, relacionada com a chegada de Joana ao Mosteiro de Jesus<sup>303</sup>; a memória das lágrimas de Cristo a propósito da morte de Lázaro<sup>304</sup>, bem como a evocação das lágrimas das mulheres que choram a morte do Salvador – Maria, mãe de Jesus, e Maria Madalena – para descrever a dor sentida pelos bispos presentes no funeral da Infanta e a dor sentida pelas freiras

---

Reguar seus pees e mãos cõ lagrimas e piedosos salucos e gimidos dizêdo cõ os discipulos de sã Martinho . ¶ Cur nos desolatas Relinquis.” (*Crónica*, p. 56).

<sup>299</sup> Sobre os elementos intertextuais na construção da biografia sagrada, vejam-se os artigos de Maria de Lurdes Rosa, “A santidade no Portugal Medieval”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo XIII-XIV, 2001-2002, pp. 369-450, especialmente pp. 374-382 e Cristina Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico”, *Modelo – Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 101.

<sup>300</sup> *Crónica*, p. 23. Sobre a importância que este livro teve nos finais da Idade Média, veja-se Aires A. Nascimento, “A Vita Christi de Ludolfo de Saxónia, em português: percursos da tradução e seu presumível responsável”, *Evphrosyne: Revista de Filologia Clássica*, Nova Série, XXIX, 2001, pp. 125-142; Idem, “Literatura Religiosa. I. Época Medieval”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. III, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, pp. 121-123; Isabel Vilares Cepeda, “Livro Religioso. I. Época Medieval”, *ibidem*, pp. 145-146 e R. Lorenzo, “*Vita Christi*”, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 684-686.

<sup>301</sup> Sobre este movimento, e a importância que ele teve na formação de uma espiritualidade afectiva e prática, nos finais da Idade Média, vejam-se José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Instituto de Estudos Filosóficos/Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960, pp. 10-11 e Francis Rapp, *L’Église et la Vie Religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 226-248 e 258.

<sup>302</sup> “... levarã esta Imagem do cricifyxo per a Rua cõ o qual todo o poboo fez tã grãde planto que nõ poderia mayor ser quãdo nossa Senhora o rrecebeo ã seus bracos per nicodemus.” (*Crónica*, p. 38). Cf. o texto bíblico, Jo, 19:38-42.

<sup>303</sup> “... dãdo louvores sã Conto ao muỹ alto deus cõ avondãça de lagrimas diziiã . ¶ Oo senhor Jhesu . Unde hoc mihi . ut veniat domina mea ad me.” (*Crónica*, p. 106). Cf. Lc, 1:43.

<sup>304</sup> “... E bẽ se podia entõ dizer por elles e por todos o que os Judeus por o Senhor na morte de Lazaro . Ecce quomodo amabãt.” (*Crónica*, p. 171). Cf. Jo, 11:36. Este episódio conheceu, no Ocidente medieval, um grande sucesso, constituindo o mote para muitas representações teatrais e motivo de disputas teológicas quanto à propriedade do lamento público pelos mortos. Sobre estes assuntos, vejam-se Katharine Goodland, “«Us for to wepe no man may lett»: Resistant Female Grief in the Medieval English Lazarus Plays”, *The Representation of Women’s Emotions (...)*, pp. 90-118 e Piroška Nagy, “Les larmes du Christ dans l’exégèse médiévale”, *Médiévales*, 27, *Du bon usage de la souffrance*, 1994, pp. 37-49.

dominicanas nessa mesma ocasião<sup>305</sup>. Até o choro de Raquel pela morte dos seus filhos – personificação dos filhos de Israel às mãos do rei Herodes – é lembrado a propósito do pranto e lamento que a saída da madre Beatriz do mosteiro provoca entre as freiras que deixa órfãs<sup>306</sup>, sem esquecer as já referidas cenas em que D. Beatriz é assemelhada à Virgem junto à cruz de Cristo ou a Madalena aos pés de Jesus e o cortejo das freiras que seguem a madre na sua despedida, comparada aos discípulos que seguem Jesus até ao Horto<sup>307</sup> e, como os discípulos na noite em que Cristo foi preso, assim as freiras na primeira noite que passam sem a madre<sup>308</sup>.

Também a iconografia moldou os quadros mentais da cronista de Aveiro<sup>309</sup>. Lembre-se a já citada passagem em que Joana manda pintar um retábulo para o seu oratório, onde figuram Jesus no horto, “muito devoto e stremo”, Cristo crucificado e “a Senhora do plãto”<sup>310</sup> e, a propósito do momento em que a Infanta Joana se encontra já muito doente, *in articulo mortis*, é comparada às representações figurativas da morte da Virgem:

¶ Todas as outras madres e Irmãs stavã jũtas darredor do leyto . algũas cõ Rostros e terra cõ muita door e lagrimas sã conto . outras e giolhos . que bẽ parecia ho leyto e Cama de nossa Senhora quãdo se fyna . que costumã pyntar cercada dos apóstolos . ¶ Todas cõ muito amor e door que se nõ pode dizer stavã sperãdo aquela muỹ triste e amargosa ora.<sup>311</sup>

---

<sup>305</sup> “¶ E assy todos e procysã hiindo diãte as mũy trystes e desolladas Irmaãs como cõtẽplo Iriã as marias a sepultar seu Senhor . sayrõ todas acurvadas e yCrynadas cõ a mũy Crua door per a porta da torre.” (*Crónica*, p. 172). Cf. Jo, 19.

<sup>306</sup> “¶ E bem cõ verdade se podera ally dizer . ¶ Vox ĩ Rama audita est . ploratos et ululatos multos (...)” (*Crónica*, p. 62). Cf. Mt, 2:18.

<sup>307</sup> *Crónica*, pp. 57-59. Sobre o sucesso do tema das lágrimas de Maria Madalena e o seu reflexo na iconografia, veja-se Diane Apostolos-Cappadona, “«Pray With Tears and Your Request Will Find a Hearing»: On the Iconology of the Magdalene’s Tears”, *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*, pp. 201-228.

<sup>308</sup> *Crónica*, p. 63.

<sup>309</sup> Sobre o impacto que a representação da *Mater Dolorosa* teve na mística inglesa Margery Kempe (1373-1438), cf. o estudo da presença das lágrimas na sua autobiografia, elaborado por Santha Bhattacharji, “Tears and Screaming: Weeping in the Spirituality of Margery Kempe”, *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*, pp. 229-241. Para uma abordagem ao papel da iconografia na construção dos quadros mentais religiosos femininos, vejam-se Joanna E. Ziegler, “Reality as Imitation: The Role of Religious Imagery Among the Beguines of the Low Countries”, *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, ed. Ulrike Wiethaus, Syracuse University Press, Nova Iorque, 1993, pp. 112-126 e Dominique Rigaux, “La donna, la fede, l’immagine negli ultimi secoli del Medioevo”, *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarrì, Laterza, Bari, 1994, pp. 157-175.

<sup>310</sup> *Crónica*, p. 103.

<sup>311</sup> *Crónica*, p. 167.



A dimensão das lágrimas vertidas pela comunidade emocional concentrada em torno do Mosteiro de Jesus de Aveiro é reiteradamente assinalada por um conjunto de expressões que, ora remetem para choros desmedidos, acompanhados por um agregado de sons e de gestos exaltados, ora procuram a discrição. A cronista recorre, para isso, a uma série de enunciados e meios de expressão, num quadro retórico marcado pelas hipérboles e as metáforas: “lágrimas sem conto”, “pranto não credível”, “rios de lágrimas”, “fontes de lágrimas”, “pão de lágrimas”, “regando seu estrado de amargosas lágrimas”, “soltas as rédeas das lágrimas”<sup>312</sup>. É frequente apensar às palavras “lágrimas”, “pranto” ou “choro”, designativos que intensificam a dimensão física das mesmas, como “tanto(s/as)”, “muito(s/as)” e até “mui muito(s/as)”. Palavras que denotam sons como “soluços”, “gemidos”, “rancados”, “suspiros”, “urros” e “gritos” surgem amiudadamente. Mas a cronista também faz questão de assinalar os momentos onde as personagens se devem mostrar mais comedidas, através de expressões como “pranto calado e religioso”, “chorava calando” ou “sem levantar vozes nem pranto”<sup>313</sup>.

A dimensão das lágrimas é também vista pela hagiógrafa como instrumento de medida da dor sentida pelas personagens que choram. Em plena enfermidade de D. Joana, há um dia em que a doença a ataca de um modo mais intenso, parecendo que perde a vida. Perante tal facto, “Chamarõ a madre prioressa . E ho cõvento que ã Capitulo stava . e vñdo todas cõ muitas lagrimas e door . que Cada hũa quãto mais amava . tanto sse dohiia.”<sup>314</sup> Por detrás desta afirmação poderão ver-se reflexos de uma tradição mediterrânea que vê na expressão pública dos sentimentos a tradução do seu valor interno<sup>315</sup>.

Ainda assim, a discrição é, em determinadas circunstâncias, aprovada. Os momentos de circunspecção são solicitados pela própria infanta, antes e depois de morrer. Na doença, ao aperceber-se do pranto que as irmãs fazem à sua volta, pede-lhes que não chorem<sup>316</sup>.

---

<sup>312</sup> *Crónica*, pp. 13, 37, 20, 170, 58, 82, 60, respectivamente.

<sup>313</sup> *Crónica*, pp. 35, 36, 37, respectivamente.

<sup>314</sup> *Crónica*, p. 155.

<sup>315</sup> Cf. Tom Lutz, *Crying: The Natural and Cultural History of Tears*, W. W. Norton & Company, Nova Iorque/Londres, 1999, pp. 220-224 que, na linha da investigação antropológica, relaciona culturas individualistas e comunitárias com as respectivas formas de expressão das emoções através das lágrimas. Ao contrário das sociedades de carácter mais individualista, nas de pendor comunitário a expressão pública das emoções é aceite e estimulada.

<sup>316</sup> *Crónica*, pp. 159-160, 161.

Depois do seu falecimento chega mesmo a aparecer a uma freira para provar o estado de glória em que se encontra, razão pela qual não deve chorar, mas alegrar-se por ela<sup>317</sup>.

A justificação para o não derramamento de lágrimas é encontrada, portanto, no odor de santidade das personagens. Aliás, já a propósito da morte da filha de Beatriz Leitoa, Catarina de Ataíde, “(...) naquelle deRadeyro passo e spiracam ē que todos mostrã synal da grandissima door do apartamento da alma e carne . ella o fez cõ tã grãde prazer e allegria dos olhos e de todo o Rostro e cõ tam gracioso Riiso da boca que a todos fez secar as lagrimas da muita door cõ que stavã (...)”<sup>318</sup>.

É notório como este tema constitui um elemento fundamental na edificação do discurso hagiográfico aveirense. É na expressão afectiva que se concretiza uma espiritualidade onde o corpo desempenha uma função instrumental de primeira instância na aproximação a Deus. Corpo e alma, sensibilidades e fluidos corporais, numa teia que não conhece separação, assumem-se como chave da relação com o divino, numa clara somatização da espiritualidade feminina. Essa concepção, percebida pela dominicana que redige o texto aqui analisado, é ao mesmo tempo utilizada na construção da memória das mulheres santas do Mosteiro de Jesus de Aveiro que apresenta como modelo a ser seguido pelas religiosas a quem se dirige, comemorando e reproduzindo, simultaneamente, uma comunidade e um estilo emocionais.

---

<sup>317</sup> *Crónica*, p. 181.

<sup>318</sup> *Crónica*, p. 47.

## CONCLUSÃO

Os testemunhos textuais recebidos e produzidos pela comunidade dominicana de Aveiro revelam uma preocupação ética e comportamental coerente com os princípios da observância que caracteriza o período histórico no âmbito do qual nasceu e se institucionalizou o Mosteiro de Jesus. A efectivação do ideário reformador implicava a formação de colectividades imbuídas de um fervor capaz de dar ao comportamento a configuração que emergia de um passado imaginado que se procurava reactivar. Esse passado assumia uma dimensão simultaneamente mítica, fundadora e modelar para todo aquele que, no presente, se sentisse guiado pela vontade de atingir o primeiro e último fim a que o cristão fora destinado, a glória celeste.

As comunidades criadas neste espírito encontraram nos suportes de matéria escrita os instrumentos através dos quais esse ambiente mental e comportamental pudesse ser implementado. Empenham-se, por isso, na aquisição e na composição de textos capazes de responder àqueles requisitos, desenvolvendo todo um programa de formação que cruza o oral e o escrito, numa dinâmica que articula funções ao mesmo tempo culturais e didácticas. Os textos estão no centro da vida comunitária, constituem o motivo que mobiliza os membros da colectividade e o seu eixo estruturador, pelo que a sua presença nos momentos-chave do quotidiano monástico se mostra fundamental.

A escolha dos seus conteúdos responde ao desiderato delineado. É, em primeiro lugar, na normativa que se colhem os princípios definidos pelo fundador da ordem, o seu instituidor de facto, S. Domingos, assim como pelo seu patrono honorífico, S.<sup>to</sup> Agostinho. Mas o fundo ético da comunidade necessita de exemplos de proximidade – geográfica, cronológica, social e cultural – que o concretizem e, ao mesmo tempo, reproduzam os modelos já demonstrados pelos santos e santas da história cristã, os quais radicam *no único e autêntico paradigma*, o do filho de Deus, também Deus, que se fez homem para salvar os homens que cumprissem os seus mandados.

O acesso aos modelos precisa, em boa medida, de instrumentos textuais, que exigem o domínio de competências adequadas. É neste quadro que se compreende a

valorização e o estímulo da literacia entre as religiosas. Ela é jogada em várias frentes, na leitura, na transcrição e na composição escrita, das quais dependem a própria intelecção dos enunciados escritos e orais.

A compreensão e o acolhimento consentido das mensagens constitui o primeiro requisito da acção. A dinâmica textual estabelece, neste sentido, a condição de possibilidade para a activação dos sentimentos colectivos que dão forma à identidade, a qual terá tanto ou mais capacidade de mobilizar a comunidade na direcção desejada quanto com maior força os seus suportes textuais forem concebidos.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. FONTES

#### 1.1. Fontes manuscritas

##### Arquivo da Universidade de Coimbra

*Colecção de Pergaminhos*, móvel 6, gav. 1, docs. 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25; gav. 2, docs. 1, 3, 6, 14, 16, 18, 20, 21, 23; gav. 3, docs. 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27; gav. 4, docs. 1, 2, 3, 4, 6, 10, 11, 12, 17, 19, 21, 25; gav. 5, docs. 2, 3, 7, 11, 15, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30; gav. 6, docs. 3, 4, 5, 10, 18, 28.

*Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7; III, 1ª D, 14, 5, 8; III, 1ª D, 14, 5, 9; III, 1ª D, 14, 5, 13; III, 1ª D, 14, 5, 18; III, 1ª D, 14, 5, 32; III, 1ª D, 14, 5, 33; III, 1ª D, 14, 5, 36; III, 1ª D, 14, 5, 37; III, 1ª D, 14, 5, 38; III, 1ª D, 14, 5, 39; III, 1ª D, 15, 1, 7; III, 1ª D, 15, 1, 18; III, 1ª D, 15, 1, 19; III, 1ª D, 15, 1, 23; III, 1ª D, 15, 1, 26; III, 1ª D, 15, 1, 27; III, 1ª D, 15, 1, 29; III, 1ª D, 15, 2, 1.

##### Biblioteca Nacional

*Reservados: Livros Iluminados*, n.º 152 e 219.

##### Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo

*Chancelaria Régia: Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 14, fls. 2 e 16 v.º; Liv. 16, fl. 125 v.º; Liv. 30, fl. 112 v.º; Liv. 37, fl. 110 v.º. *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 41, fl. 33 v.º. *Chancelaria de D. João III*, Liv. 52, fl. 208.

*Corpo Cronológico*: Parte I, mç. 5, n.º 74; mç. 21, n.º 33; mç. 26, n.º 80; mç. 31, n.º 97. Parte II, mç. 6, n.º 71, 138, 140, 140 B e 148; mç. 33, n.º 111; mç. 37, n.º 1; mç. 64, n.º

118; mç. 73, n.º 120 e 123; mç. 98, n.º 165; mç. 105, n.º 152; mç. 106, n.º 71; mç. 113, n.º 144 e 170; mç. 118, n.º 176; mç. 123, n.º 198.

*Leitura Nova: Estremadura*, liv. 3, fl. 118 v.º.

### Museu de Aveiro

*Manuscritos*, códices n.º 1-10, 22-23, 30, 33-34 e 36-37.

#### **1.2. Fontes impressas**

*Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, de Ubertinus de Casali, ed. anastática do incunábulo de Veneza de 1485, por Charles Davis, Bottega d'Erasmus, Turim, 1961.

*Flos Sanctorum em lingoagē portugues*, na Oficina de Hermão de Campos, Lisboa, 1513, exemplar da Biblioteca Nacional, disponível em <http://purl.pt/12097>.

GALMES, Lorenzo e Vito T. Gómez (ed.), *Santo Domingo de Guzmán: Fuentes para su conocimiento*, Editorial Catolica, Madrid, 1987.

MADAHIL, A. G. da Rocha, “Cartas da Infanta Santa Joana e documentos avulsos dos arquivos portugueses a ela respeitantes”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 105, 1961, pp. 3-48.

MADAHIL, A. G. da Rocha, “Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 64, 1950, pp. 282-316 e n.º 65, 1951, pp. 67-79.

MADAHIL, António Gomes da Rocha, “A bula de Pio II, de 16 de Maio de 1461 – Pia Deo et Ecclesiae Desideria”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, n.º 130, 1967, pp. 81-92.

MADAHIL, António Gomes da Rocha, *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*, Ed. Francisco Ferreira Neves, Aveiro, 1939.

PEREIRA, Maria Albertina Neves da Silva, *Regla de Sancto Agustjnh e ha Exposyçon della per lynguajem: assy do texto como da grosa. Versão*

*portuguesa filologicamente comentada*, vol. 2, Tese de Licenciatura policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1952.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, 2 vols., Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1963-1967.

SOUSA, Frei Luís de, *História de S. Domingos*, 2 vols., introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Lello & Irmãos, Porto, 1977.

## 2. ESTUDOS

AAVV, *Écrire son Histoire: Les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5<sup>e</sup> Colloque International du C.E.R.C.O.R., Saint-Étienne, 6-8 Novembre 2002*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005.

ADNÈS, Pierre, "Larmes", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo IX, Beauchesne, Paris, 1976, cols. 290-295.

ALMEIDA, António José de, "A Oração no Horto do *Monotessaron* de Gerson e a sua ilustração. Edição castelhana de 1493 (?) e edições portuguesas de 1513", *Via Spiritus*, vol. 14, 2007, pp. 65-90.

ANDRADE, Maria Filomena, "Beatas", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. A-C, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 181-183.

ANDRADE, Maria Filomena, *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: A ordem de Santa Clara em Portugal (sécs. XIII-XIV)*, tese de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, policopiada, Lisboa, 2011.

APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane, "«Pray With Tears and Your Request Will Find a Hearing»: On the Iconology of the Magdalene's Tears", in *Holy Tears: Tears in the Religious Imagination*, ed. Kimberley Christine Patton e John Stratton Hawley, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2005, pp. 201-228.

ASHTON, Gail, *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the Saint*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2000.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira de, "Mariologia Portuguesa", no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. P-V/Apêndices, Círculo de Leitores, Lisboa, pp. 445-457.

BAILEY, Michael D., "Religious Poverty, Mendicancy, and Reform in the Late Middle Ages", *Church History*, vol. 72, n.º 3, 2003, pp. 457-483.

BARBERO, Alessandro, *Un santo in famiglia: vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991.

BARDIN, Laurence, *Análise de Conteúdo*, 3ª ed., Edições 70, Lisboa, 2004.

BARON, Roger, "Hugues de Saint Victor", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. VII, Beauchesne, Paris, 1969, col. 909.

BARONE, Giulia, "Società e religiosità femminile (750-1450)", in *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zari, Laterza, Bari, 1994, pp. 97-99.

BARRIOS SOTOS, José Luis, *Santo Domingo El Real y Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos e Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1997.

BASCHET, Jérôme, "Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme", *Archives des sciences sociales des religions*, 112, 2000, pp. 5-30, disponível em: <http://assr.revues.org/index20243.html>.

BASCHET, Jérôme, "Diabo", In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, dir. Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff, Vol. I, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 319-331.

BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 3ª ed., Champs-Flammarion, Paris, 2006.

BASTOS, Maria Rosário da Costa, *O Baixo Vouga em Tempos Medievos: Do preâmbulo da Monarquia aos Finais do Reinado de D. Dinis*, tese de doutoramento em Ciências Humanas e Sociais, policopiada, apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 2006.



BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam, "Medieval Identity: A Sign and a Concept", *The American Historical Review*, vol. 105, n.º 5, 2000, pp. 1489-1533.

BEIRICH, Gregory Scott, *Franciscan History, Apocalypticism, and Reform: The Arbor vitae crucifixae Jesu of Ubertino da Casale*, Tese de doutoramento em História apresentada à Fordham University, policopiada, Nova Iorque, 1999.

BELL, David N., *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1995.

BELL, David N., "What Nuns Read: The State of the Question", in *The Culture of Medieval English Monasticism*, ed. James G. Clark, Boydell, Woodbridge, 2007, pp. 113-133.

BELL, Rudolph M., *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1987.

BELL, Susan Groag, "Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture", in *Sisters and Workers in the Middle Ages*, ed. Judith M. Bennett *et al.*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1989, pp. 135-161.

BELTRÁN HEREDIA, V., "Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el Convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la Provincia de Portugal", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXVIII, 1958, pp. 221-262.

BHATTACHARJI, Santha, "Tears and Screaming: Weeping in the Spirituality of Margery Kempe", in *Holy Tears: Tears in the Religious Imagination*, ed. Kimberley Christine Patton e John Stratton Hawley, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2005, pp. 229-241.

BOFFEY, Julia, "Women authors and women's literacy in fourteenth- and fifteenth-century England", in *Women and Literature in Britain, 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 159-182.

BOLTON, Brenda, "Mulieres Sanctae", in *Women in Medieval Society*, ed. e introd. Susan Mosher Stuart, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1976, pp. 141-158.

BORNSTEIN, Daniel, "The Uses of the Body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona", *Church History*, vol. 62, n.º 2, 1993, pp. 163-177.

BORNSTEIN, Daniel (ed. e trad.), *Sister Bartolomea Roccoboni, Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

BOURDIEU, Pierre, "L'identité et la représentation", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 35, 1980, pp. 63-72.

BOUREAU, Alain, *La «Légende dorée». Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Cerf, Paris, 1984.

BOUREAU, Alain, "Vitae Fratrum, Vitae Patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des pères du désert au XIII<sup>e</sup> siècle", *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*, vol. 99, n.º 1, 1987, pp. 79-100.

BOUREAU, Alain, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Belles Lettres, Paris, 1993.

BRANCO, Maria João V., "João de Albuquerque, cavaleiro e senhor do século XV", in *Arqueologia do Estado. Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas sobre formas de organização e exercício do poder na Europa do Sul, sécs. XIII-XVIII*, vol. I, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, pp. 291-310.

BRANCO, Maria João V., *Aveiro Medieval*, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 1991.

BRANCO, Maria João V., *Esgueira: A vida de uma aldeia no século XV*, Patrimonia, Redondo, 1994.

BRANCO, Maria João V., "Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro", in *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 176-177.

BRANCO, Maria João V., "Vida da Infanta Santa Joana", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 660-661.

BRETT, Edward Tracy, *Humbert of Romans: His life and views of thirteenth-century society*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

BRIGGS, Charles F., "Literacy, reading, and writing in the medieval West", *Journal of Medieval History*, vol. 26, n.º 4, 2000, pp. 397-420.

BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995.

BRUNDAGE, James A. e Elizabeth M. Makowski, "Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators", *Journal of Medieval History*, vol. 20, n.º2, 1994, pp. 143-155.

BUTLER, Emily Elisabeth, *Textual Community and Linguistic Distance in Early England*, Tese de doutoramento policopiada, Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2010.

BYNUM, Caroline Walker, *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles e Londres, 1988.

BYNUM, Caroline Walker, *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*, Zone Books, Nova Iorque, 1992.

BYNUM, Caroline Walker, "Corpo feminino e prática religiosa no Tardo Medievo", in *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zari, Laterza, Bari, 1994, pp. 115- 156.

BYNUM, Caroline Walker, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.

CACIOLA, Nancy, *Discerning spirits: divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

CALADO, Adelino de Almeida, "Uma versão quatrocentista de sermões pseudo-augustinianos", sep. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, Coimbra, 1956.

CALADO, Adelino de Almeida, *Frei João Álvares – Obras*, ed. crítica com intr. e notas Adelino de Almeida Calado, 2 vols., Por Ordem da Universidade, Coimbra, 1959.

CALADO, Adelino de Almeida, *Frei João Álvares. Estudo textual e literário-cultural*, sep. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVII, Coimbra Editora, Coimbra, 1964.

CAMILLERI, Carmel *et al.*, *Stratégies identitaires*, 4.<sup>a</sup> ed., 2.<sup>a</sup> tiragem, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

CAMPBELL, Kirsty, *The Call to Read: Reginald Pecock's Books and Textual Communities*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2010.

CAMPORESI, Piero, *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

CANDAU, Joël, *Memoria e Identidad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2001.

CARDIM, Pedro (coord.), *Cursos da Arrábida*, n.º 3, *A História: Entre Memória e Invenção*, Publicações Europa-América e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1998.

CARRERA, Elena, "The Spiritual Role of the Emotions in Mechthild of Magdeburg, Angela of Foligno, and Teresa of Avila", in *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, ed. Lisa Perfetti, University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 63-89.

CARRUTHERS, Mary, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

CARTWRIGHT, Jane, "*Buched Seint y Katrin: The Middle Welsh Life of Katherine of Alexandria and her Cult in Medieval Wales*", *Feminine Sanctity and Spirituality in Medieval Wales*, University of Wales Press, Cardiff, 2008, pp. 149-175.

CARVALHO, Joaquim Félix de e José Tolentino Mendonça (intr. e trad.), *O Dom das Lágrimas: Orações da Antiga Liturgia Cristã*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2002.

CARVALHO, José Adriano Freitas de, "Acheegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no Século XVI em Portugal", *Via Spiritus*, vol. 1, 1994, pp. 55-109.

CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Nobres Letras... Fermosos Volumes... Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Porto, 1995.

CARVALHO, José Adriano Freitas de, “A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites,” in *Congresso Internacional de História - El Tratado de Tordesillas y su Época*, Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Madrid, 1995, pp. 635-660.

CARVALHO, José Adriano Freitas de, “Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII”, *Via Spiritus*, vol. 4, 1997, pp. 7-56.

CASAGRANDE, Carla e Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Cerf, Paris, 1991.

CASAGRANDE, Carla e Silvana Vecchio, “Pecado”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 347-348.

CEPEDA, Isabel Vilares, “Os Livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11352 da Biblioteca Nacional, Lisboa”, *Revista da Biblioteca Nacional*, série 2, vol. 2, n.º 2, 1987, pp. 62-63.

CEPEDA, Isabel Vilares, *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa: Subsídios*, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, Lisboa, 1995, pp. 51-53.

CEPEDA, Isabel Vilares, “Autos dos Apóstolos”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.ª ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 75-76.

CEPEDA, Isabel Vilares, “Livro Religioso. I. Época Medieval”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. J-P, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, pp. 145-146.

CERTEAU, Michel de, *La fable mystique*, vol. I, *XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1982.

CHASTANG, Pierre (dir.), *Le passé à l'épreuve du présent: Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2008.

CHASTANG, Pierre, “L’archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l’écrit ao Moyen Âge”, *Annales. Histories, Sciences Sociales*, ano 63, n.º 2, 2008, pp. 245-269.

CHÂTILLON, Jean, “Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin”, in *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l’Église, spiritualité et culture*, textos de Jean Châtillon reunidos por Patrice Sicard, Brepols, Paris-Turnhout, 1992, pp. 163-200.

CHIFFOLEAU, Jacques, “La religion flamboyante (v. 1320- v. 1520)”, in *Histoire de la France Religieuse*, dir. Jacques Le Goff e René Rémond, tomo 2, *Du Christianisme flamboyant à l’aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, dir. François Lebrun, Seuil, Paris, 1988, pp. 11-183.

CLARK, James G. (ed.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Boydell, Woodbridge, 2002.

COAKLEY, John, “Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography”, in *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinsky e Timea Szell, Ithaca, Nova Iorque, 1991, pp. 222-146.

COAKLEY, John, “Gender and Authority of the Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth Century Franciscans and Dominicans”, *Church History*, vol. 60, n.º 4, 1991, pp. 445-460.

COHEN, Esther, “The Animated Pain of the Body”, *The American Historical Review*, vol. 105, n.º 1, 2000, pp. 36-68.

CONNERTON, Paul, *Como as Sociedades Recordam*, 2.ª ed., Celta, Oeiras, 1999.

COOLMAN, Boyd Taylor, *The Theology of Hugh of Saint Victor: An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

CORBIN, Solange, “Les livres liturgiques d’Aveiro”, *Arquivo do Distrito de Aveiro*, vol. 32, 1942, pp. 308-314.

COSTA, António Domingos de Sousa, “D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa” Sep. *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989.

COSTA, Avelino de Jesus da, “A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média”, *Lusitania Sacra*, tomo 2, 1957, pp. 7-49.

COSTA, Avelino de Jesus da, “O culto mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa nos séculos XII a XV”, in *De Cultu Mariano. Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Romae, Anno 1975 Celebrati*, vol. III, *De Cultu Mariano in Nationibus et in Ordinibus Religiosis*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma, 1979, pp. 301-344.

COURCELLES, Dominique de, “Le corps des saints dans les cantiques catalans du fin du Moyen Age”, *Médiévales*, vol. 4, n.º 8, 1985, pp. 43-53.

CREYTENS, Raymond, “Constituzioni Domenicane”, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. III, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 190-194.

CUCHE, Denys, *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, 3.ª ed., Fim de Século, Lisboa, 2006.

DALARUN, Jacques, “Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l’hagiographie médiévale (VIe-XIIe siècles)”, *Médiévales*, vol. 4, n.º 8, 1985, pp. 18-32.

DAVIS, Charles T., “Introdução”, in *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, de Ubertinus de Casali, ed. anastática do incunábulo de Veneza, de 1485, Bottega d’Erasmus, Turim, 1961, pp. I-VIII.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, Paris, 1983.

DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*, Fayard, Paris, 1989.

DELUMEAU, Jean, *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, Paris, 1990.

DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade. Uma História do Paraíso*, Terramar, Lisboa, 1997.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960.

DIAS, Pedro, *Vicente Gil e Manuel Vicente, Pintores da Coimbra Manuelina. Catálogo da Exposição, Refeitório do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, 16 Julho-31 de Outubro*, Câmara Municipal de Coimbra, Coimbra, 2003.

DINZELBACHER, Peter, "Il corpo nelle visioni dell'aldilà", *Micrologus*, vol. I, *I discorsi dei corpi/Discourses of the body*, SISMELE e Brepols, Florença e Turnhout, 1993, pp. 301-326.

DOLEŽALOVÁ, Lucie (ed.), *The Making of Memory in the Middle Ages*, Brill, Leiden e Boston, 2010.

DRIVER, Martha W., "Pictures in Print: Late Fifteenth- and Early Sixteenth-Century English Religious Books for Lay Readers", in *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, ed. Michael G. Sargent, Brewer, Cambridge, 1989, pp. 229-244.

DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, 2.<sup>a</sup> ed., Yale University Press, New Haven e Londres, 2005.

DUTTON, Anne M., "Passing the Book: Testamentary Transmission of Religious Literature to and by Women in England, 1350-1500", in *Women, the Book and the Godly. Selected Proceedings of the St. Hilda's Conference, 1993*, ed. Lesley Smith e Jane H. M. Taylor, Boydell and Brewer, Cambridge, 1995, pp. 41-54.

DUVAL, André, "Les sœurs dominicaines", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred Baudrillart, t. 18, Letouzey et Ané, Paris, 1977, cols. 1369-1426.



DUVAL, André, “L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines”, *Mémoire Dominicaine*, n.º 16, *Les moniales de l'ordre des Prêcheurs*, 2002, pp. 31-54.

EHRENSCHWENDTNER, Marie-Luise, “*Puellae litteratae*: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany”, in *Medieval Women in their Communities*, ed. Diane Watt, University of Wales Press, Cardiff, 1997, pp. 49-71.

EHRENSCHWENDTNER, Marie-Luise, “Creating the Sacred Space Within: Enclosure as a Defining Feature in the Convent Life of Medieval Dominican Sisters (13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)”, *Viator*, vol. 41, n.º 2, 2010, pp. 301-316.

ELLIOTT, Dyan, *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2004.

FENTRESS, James e Chris Wickham, *Memória Social. Novas Perspectivas sobre o Passado*, Teorema, Lisboa, 1994.

FERRANTE, Joan M., “The Edutation of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy”, in *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, ed. Patricia H. Labalme, New York University Press, Nova Iorque e Londres, 1980, pp. 9-42.

FERREIRA, Maria do Rosário, “Historiografia Medieval em Portugal: Velhos Textos, Novos Caminhos – Balanço em Forma de Introdução”, in *Cadernos de Literatura Medieval – CLP, O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos Séculos XIII e XIV – Em Memória de Diego Catalán*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010, pp. 7-18.

FINKE, Laurie A., “Mystical Bodies and the Dialogic of Vision”, *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, ed. Ulrike Wiethaus, Syracuse University Press, Nova Iorque, 1993, pp. 28-44.

FONTES, João Luís Inglês, “Frei João Álvares e a tentativa de reforma do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 10, 1998, pp. 217-302.

FONTES, João Luís Inglês, *Percursos e Memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Patrimonia, Cascais, 2000.

FONTES, João Luís Inglês, “A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora”, in *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri e Núcleo Científico de Estudos Medievais/Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2005, pp. 157-178.

FONTES, João Luís Inglês, “Reclusão, eremitismo e espaço urbano: o exemplo de Lisboa na Idade Média,” em *Lisboa Medieval – Os Rostos da Cidade*, coord. Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes, Livros Horizonte e Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2007, pp. 259-277.

FONTES, João Luís Inglês, “Percurso de um antigo ermitério medieval: o oratório do Alentejo, no termo de Óbidos”, in *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 233-251.

FONTES, João Luís Inglês, *Da «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa: Génese e Institucionalização de uma Experiência Eremitica (1366-1510)*, tese de doutoramento em História, policopiada, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

FONTES, João Luís Inglês, Joaquim Bastos Serra e Maria Filomena Andrade, *Inventário dos Fundos Monástico-Conventuais da Biblioteca Pública de Évora*, Edições Colibri e CIDEHUS/Universidade de Évora, Lisboa, 2010.

FORMAN, Mary e Thomas Sullivan, “The Latin Cenobitic Rules (400-700): Editions and Translations”, *American Benedictine Review*, n.º 48, 1997, pp. 52-68.

FRAZÃO, Maria Luísa Mendes André Coelho, *Iluminura Renascentista do Convento de N.ª S.ª do Paraíso de Évora. Livros de coro: 136, 137, 138 e 139*, 2 vols., Tese de mestrado policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998.

FREIRE, Anselmo Braamcamp, *Brasões da Sala de Sintra*, 3 vols, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1996.

FRIAS, Agostinho Figueiredo, “O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Perspetivação histórica”, in *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires Augusto Nascimento e

José Francisco Meirinhos, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1997, pp. XLI-XLII.

FRIAS, Agostinho Figueiredo, *Fontes de Cultura Portuguesa Medieval. O Liber Ordinis Sanctae Crucis Colimbriensis*, Tese de doutoramento policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001.

FRUGONI, Chiara, “A mulher nas imagens, a mulher imaginada”, in *História das Mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot, vol. 2, *A Idade Média*, dir. Christiane Klapisch-Zuber, Afrontamento, Porto, 1993, pp. 493-509.

GAEF, Hilda, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Editorial Herder, Barcelona, 1968.

GALLEGO SALVADORES, Juan José, “Aproximaciones a la reforma dominicana de Raimundo de Capua y repercusiones en los dominicos de Portugal”, *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, pp. 219-249.

GARCÍA ORO, José, “Conventualismo y Observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, in *História de la Iglesia en España*, dir. Ricardo García-Villoslada, vol. III, tomo 1, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980, pp. 211-290.

GARCÍA ORO, José, “La reforma de la vida religiosa en España durante el Renacimiento y sus relaciones com Portugal,” in *III Congresso Histórico de Guimarães D. Manuel e a Sua Época*, coord. Norberta Amorim, Isabel Pinho e Carla Passos, Câmara Municipal de Guimarães, Guimarães, 2004, pp. 81-108.

GEARY, Patrick J., *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

GEARY, Patrick J., “Memória”, in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 167-181.

GEREMEK, Bronislaw, *A Piedade e a Forca. História da Miséria e da Caridade na Europa*, Terramar, Lisboa, 1995.

GIDDENS, Anthony, *As Consequências da Modernidade*, 4.ª ed., Celta, Oeiras, 2002.

GILL, Katherine, "Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500", in *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, ed. E. Ann Matter e John Coakley, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 64-104.

GILSON, Étienne, *La Théologie Mystique de Saint Bernard*, 4.<sup>a</sup> ed., J. Vrin, Paris, 1980.

GOMES, Josué Pinharanda, "O pensamento agostiniano e a Filosofia portuguesa", in *Santo Agostinho e a Cultura Portuguesa. Jornadas da Escola de Formação Teológica de Leigos, 14 e 15 de Fevereiro de 2004*, Centro de Formação e Cultura, Diocese de Leiria-Fátima, Leiria, 2004, pp. 81-135.

GOMES, Rita Costa, *A Corte dos Reis de Portugal nos Finais da Idade Média*, Difel, Linda-a-Velha, 1995.

GOMES, Saúl António, "A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural", in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. Ana Maria C. M. Jorge e Ana Maria S. A. Rodrigues, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2000, pp. 339-421.

GOMES, Saúl António, "Três bibliotecas particulares na Coimbra de Trezentos. Em torno das elites e das culturas urbanas medievais", *Revista de História das Ideias*, vol. 24, 2003, pp. 9-49.

GOMES, Saúl António, "Livros medievais portugueses. Novos elementos para o seu estudo", *Biblos*, Nova Série, vol. III, 2005, pp. 69-84.

GOMES, Saúl António, *D. Afonso V, O Africano*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006.

GOMES, Saúl António, "Os dominicanos e a cultura em tempos medievais: O caso português", *Biblos*, Nova Série, vol. VII, 2009, pp. 263-296.

GOMES, Saúl António, "Aveiro ao tempo do infante D. Pedro e da princesa Santa Joana", in *Aveirenses Ilustres. Livro de Actas*, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 2009, pp. 36-54.

GOMES, Saúl António, “Aveiro nos Alvores de Quinhentos – Breves considerações”, in *História de Aveiro. Sínteses e Perspectivas*, coord. Delfim Bismarck Ferreira e Amaro Neves, Câmara Municipal de Aveiro, Aveiro, 2009, pp. 91-95.

GOMES, Saúl António, “Bibliografia de história monástica medieval portuguesa: guia temático”, *Revista Mosaico*, vol. 4, n.º 1, 2011, pp. 21-54.

GOMES, Saúl António, “Leituras e espiritualidade nas Ordens Militares no Portugal Medieval”, in *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, coord. Isabel Cristina F. Fernandes, vol. I, Câmara Municipal de Palmela, Palmela, 2012, pp. 265-278.

GONÇALVES, Iria, “O nome”, in *História da Vida Privada em Portugal*, dir. José Mattoso, vol. I, *A Idade Média*, coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2010, pp. 198-225.

GOODLAND, Katharine, “«Us for to wepe no man may lett»: Resistant Female Grief in the Medieval English Lazarus Plays”, in *The Representation of Women’s Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, ed. Lisa Perfetti, University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 90-118.

GREEN, Richard Firth, “Textual production and textual communities”, in *The Cambridge Companion to Medieval English Literature, 1100-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 25-36.

GRISÉ, Annette, “The Textual Community of Syon Abbey”, *Florilegium*, n.º 19, 2002, pp. 149-162.

GUERREAU-JALABERT, Anita, “*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société medieval”, in *La parenté spirituelle*, dir. Françoise Héritier-Augé e Élisabeth Copet-Rougier, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, 1995, pp. 133-203.

GUERREAU-JALABERT, Anita, “*Caritas y don en la sociedad medieval occidental*”, *Hispania*, vol. LX, fasc. 1, n.º 204, 2000, pp. 27-62.

GUERREAU-JALABERT, Anita, “L’Ecclesia médiévale, une institution totale”, in *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. Jean-Claude Schmitt e Otto G. Oexle, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002, pp. 218-226.

- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994.
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective. Édition critique établie par Gérard Namer*, Albin Michel, Paris, 1997.
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge e Oxford, 1989.
- HAYES, Alan L. (ed.), *Church and Society in Documents, 100-600 A.D.*, Canadian Scholars' Press, Toronto, 1995.
- HAYES, Dawn Marie, "Mundane Uses of Sacred Places in the Central and Later Middle Ages, with a Focus on Chartres Cathedral", *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 30, n.º 1, 1999, pp. 11-37.
- HEFFERNAN, Thomas J., *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford e Nova Iorque, 1988.
- HERNÁNDEZ, Ramón, "La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea", *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV, n.º 2, 1989, pp. 151-179.
- HOLLADAY, Joan A., "Fourteenth-century French queens as collectors and readers of books: Jeanne d'Evreux and her contemporaries", *Journal of Medieval History*, n.º 32, 2006, pp. 69-100.
- HOWE, Elizabeth Teresa, "Cisneros and the Translation of Women's Spirituality", in *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson e Nancy Bradley Warren, Palgrave, Nova Iorque, 2002, pp. 283-295.
- HUMBURGER, Jeffrey F. e Susan Marti (eds.), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2008.
- HUTCHISON, Ann M., "Devotional Reading in the Monastery and in the Late Medieval Household", in *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England*, ed. Michael G. Sargent, Brewer, Cambridge, 1989, pp. 215-227.
- IOGNA-PRAT, Dominique, Eric Palazzo e Daniel Russo (org.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, Paris, 1996.

IOGNA-PRAT, Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, Paris, 2006.

IRVINE, Martin, *The Making of Textual Culture. 'Grammatica' and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

JANSEN, Katherine Ludwig, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.

JARA FUENTE, José Antonio et al. (ed.), *Construir la Identidad en la Edad Media. Poder y Memoria en la Castilla de los Siglos VII a XV*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2010.

JOHNSON, Penelope D., *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1991.

JÚNIOR, Arménio Alves da Costa, *Mosteiro de Jesus de Aveiro: Tesouros Musicais. Ofícios Rimados e Sequências nos Códices Quatrocentistas*, Tese de doutoramento em Música e Artes do Espectáculo apresentada à Universidade de Aveiro, 2 vols., Aveiro, 1996.

KELLY, Kathleen Coyne, *Performing virginity and testing chastity in the Middle Ages*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2000.

KIECKHEFER, Richard, "Convention and Conversion: Patterns in Late Medieval Piety", *Church History*, vol. 67, n.º 1, 1998, pp. 32-51.

KIENING, Christian, "Rhétorique de la perte: L'Exemple de la mort d'Isabelle de Bourbon (1465)", *Médiévales*, vol. 27, *Du bon usage de la souffrance*, 1994, pp. 15-24.

KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 81-83, *The Sermon*, Brepols, Turnhout, 2000.

KLEINGINNA Jr., Paul R. e Anne M. Kleinginna, "A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition", *Motivation and Emotion*, vol. 5, n.º 4, 1981, pp. 345-379.

KOSTER, Josephine A., "'I have traveled a good deal in Norfolk': Reconsidering Women's Literacy in Late Medieval England", *Postscript*, vol. 24, 2006, pp. 24-39.

KRUS, Luís, *A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados*, Instituto de Estudos Medievais, Lisboa, 2011.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette, "Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge", in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 165-185.

LARGIER, Niklaus, "Inner Senses-Outer Senses: The Practice of Emotions in Medieval Mysticism", in *Codierungen von Emotionem im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, ed. C. Stephen Jaeger e Ingrid Kasten, Walter de Gruyter, Berlin e Nova Iorque, 2003, pp. 3-15.

LAUWERS, Michel, "Morte e mortos", in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 243-261.

LAWLESS, George, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

LE GOFF, Jacques, *O Nascimento do Purgatório*, Estampa, Lisboa, 1993.

LE GOFF, Jacques, *História e Memória*, vol. II, *Memória*, Edições 70, Lisboa, 2000.

LE GOFF, Jacques, "Além", in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, vol. I, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 21-34.

LE GOFF, Jacques, "Sonhos", in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, Vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 511-529.

LE GOFF, Jacques, "Trabalho", in *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, Vol. II, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 566-570.

LE GOFF, Jacques e Nicholas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*, Teorema, Lisboa, 2005.



LECLERCQ, Jean, "Clausura", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. II, Edizioni Paoline, Roma, 1975, cols. 1166-1174.

LECLERCQ, Jean, *Bernard de Clairvaux*, Declée, Paris, 1989.

LECLERCQ, Jean, "Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge", in *Les Religieuses dans le Cloître et dans le Monde. Actes du Deuxième Colloque du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 471-477.

LECLERCQ, Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, 4.<sup>a</sup> ed., Éditions du Cerf, Paris, 2008.

LEE, Paul, *Nunneries, Learning and Spirituality in Late Medieval English Society: The Dominican Priory of Dartford*, York Medieval Press e Boydell and Brewer, Woodbridge, 2001.

LEHFELDT, Elizabeth A., *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Ashgate, Aldershot, 2005.

LETT, Didier, "Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XIIe et XIVe siècles", *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 4, 1996, pp. 51-73.

LEWIS, Gertrud Jaron, *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996.

LITTLE, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca e Nova Iorque, 1983.

LOBRICHON, Guy, *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe siècles)*, Hachette, Paris, 1994.

LORENZO, R., "Vita Christi", in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 684-686.

LOWE, K. J. P., *Nun's Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

LUCAS, Maria Clara de Almeida, *Hagiografia Medieval Portuguesa*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa e Ministério da Educação, Lisboa, 1984.

LUTZ, Tom, *Crying: The Natural and Cultural History of Tears*, W. W. Norton & Company, Nova Iorque e Londres, 1999.

LYNCH, Gay Ord Pollock, “«Why Do Your Eyes Not Run Like a River?»» Ritual Tears in Ancient and Modern Greek Funerary Traditions”, in *Holy Tears: Tears in the Religious Imagination*, ed. Kimberley Christine Patton e John Stratton Hawley, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2005, pp. 67-82.

MACHADO, Ana Maria, “O Memorial da Infanta Santa Joana. Entre a crónica e a hagiografia”, *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 299-309.

MACHADO, Ana Maria, *A Representação do Pecado na Hagiografia Medieval: Heranças de uma Espiritualidade Eremítica*, Dissertação de doutoramento policopiada apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

MACHADO, Ana Maria, “Memory, Identity, and Women’s Representation in the portuguese translation of *Vitae Patrum: Winning a Name*”, in *Reading Memory and Identity in the Texts of Medieval European Holy Women*, ed. Margaret Cotter-Lynch e Bradley Herzog, Palgrave Macmillan, Nova Iorque, 2012, pp. 135-164.

MADDOX, Donald, “Vers un modèle de la communauté textuelle au Moyen-Age: les rapports entre auteur et texte, entre texte et lecteur”, in *Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, vol. VI, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, pp. 480-489.

MAKOWSKI, Elizabeth, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Commentators, 1298-1545*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997.

MARQUES, A. H. de Oliveira, *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. IV, *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, Editorial Presença, Lisboa, 1987.

MARQUES, João Francisco, "Santo Agostinho na literatura portuguesa", in *Santo Agostinho e a Cultura Portuguesa. Jornadas da Escola de Formação Teológica de Leigos, 14 e 15 de Fevereiro de 2004*, Centro de Formação e Cultura, Diocese de Leiria-Fátima, Leiria, 2004, pp. 33-79.

MARTINS, Mário, "S.<sup>to</sup> Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média", *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XI, vol. 1, fasc. 2, 1955, pp. 166-176.

MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956.

MARTINS, Mário, "Os Solilóquios e Meditações do Pseudo-Agostinho em medievo português", *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 191-200.

MARTINS, Mário, "A Biblioteca de Alcobaça e o seu fundo de livros espirituais", *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 266-272.

MARTINS, Mário, "A versão portuguesa da «Vita Christi» e os seus problemas", *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga, 1956, pp. 105-110.

MARTINS, Mário, "Uma versão medieval de Humberto de Romans, O.P.", *Brotéria*, vol. LXVIII, 1959, pp. 510-520.

MARTINS, Mário, "Ladainhas a Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e século XVI)", *Lusitania Sacra*, t. 5, 1960-1961, pp. 121-220.

MARTINS, Mário, *Introdução histórica à vivência do Tempo e da Morte*, vol. 1, Livraria Cruz, Braga, 1969.

MARTINS, Mário, "O «Livro da Vida de Cristo e de Santa Maria» por Bernardo de Brihuega", *Estudos de Cultura Medieval*, vol. II, Magnificat, Braga, 1972, pp. 131-149.

MARTINS, Mário, "Prosa feminina: Margarida Pinheira, dominicana", *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, 2.<sup>a</sup> ed., Brotéria, Lisboa, 1980, pp. 295-298.

MARTINS, Mário, *Guia Geral das Horas Del-Rei D. Duarte*, 2.<sup>a</sup> ed., Brotéria, Lisboa, 1982.

MARTINS, Mário, *Nossa Senhora nos Romances do Santo Graal e nas Ladainhas Medievais e Quinhentistas*, Magnificat, Braga, 1988, pp. 181-187.

MATTER, E. Ann, “Il matrimonio místico”, in *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 43-60.

MATTER, E. Ann, “Theories of the Passions and the Ecstasies of Late Medieval Religious Women”, in *The Representation of Women’s Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, ed. Lisa Perfetti, University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 23-42.

MATTOSO, José, “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa”, *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, dir. José Mattoso, Edições João Sá da Costa, Lisboa, 1996, pp. 201-214.

MATTOSO, José, “A mística das emoções: o dom das lágrimas”, *José Mattoso – Obras Completas*, vol. 1, *Naquele Tempo – Ensaios de História Medieval*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 79-92.

MATTOSO, José, “Regras Monásticas”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.ª ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 571-573.

MATTOSO, José, “Leituras cistercienses do século XV”, *José Mattoso – Obras Completas*, vol. 9, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 288-296.

MATTOSO, José, “O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII”, *Obras Completas – José Mattoso*, vol. 9, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 167-191.

MATTOSO, José, “Taciturnidade e silêncio. Para a história do silêncio monástico”, *Levantar o Céu. Os labirintos da Sabedoria*, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2012, pp. 197-228

MCGUIRE, Brian Patrick, “Monastic and religious orders, c. 1100-c. 1350”, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, *Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*, ed. Miri Rubin e Walter Simons, Cambridge University Press, Cambridge e Nova Iorque, 2009, pp. 54-72.

MEALE, Carol M., “‘...alle the bokes that I haue of latyn, englisch, and frensch’: laywomen and their books in late medieval England”, in *Women and Literature in*

*Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 128-158.

MILLETT, Bella, "Women in No Man's Land: English recluses and the development of vernacular literature in the twelfth and thirteenth centuries", in *Women and Literature in Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 86-103.

MIURA ANDRADES, José Maria, "Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación com la Orden de Predicadores", in *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia de Andalucía (Córdoba, 27-30 Noviembre 1986)*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1988, pp. 527-535.

MIURA ANDRADES, José Maria, "Algunas notas sobre las beatas andaluzas", in *Las mujeres en el Cristianismo Medieval. Imágenes Teóricas y Cauces de Actuación Religiosa*, ed. Ángela Muñoz Fernández, Asociación Cultural Al-Mudeyna, Madrid, 1991, pp. 139-164.

MIURA ANDRADES, José Maria, *Frailes, Monjas y Conventos. Las Órdenes Mendicantes y la Sociedad Sevillana Bajomedieval*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 1998.

MOITEIRO, Gilberto Coralejo, "As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional", in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 391-411.

MONTEIRO, João Gouveia, *A Guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Editorial Notícias, Lisboa, 1998.

MORENO, Humberto Baquero e Isabel Vaz de Freitas, *A Corte de Afonso V. O Tempo e os Homens*, Ediciones Trea, Gijón, 2006.

MORON, Colette, "Théorie et pratique de la clôture: L'exemple dominicain", in *Les Religieuses dans le Cloître et dans le Monde. Actes du Deuxième Colloque du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1994, pp. 515-529.

MORSEL, Joseph, “Ce qu’écire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale”, in *Écrire, compter, mesurer/2*, dir. Natacha Coquery, François Menant e Florence Weber, Éditions Rue d’Ulm e Presses de l’École normale supérieure, Paris, 2006, pp. 4-32.

MUCCHIELLI, Alex, *L’Identité*, 7.<sup>a</sup> ed., Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *Beatas y Santas Neocastellanas: Ambivalencia de la Religión, Correctoras del Poder (ss. XIV-XVII)*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid e Comunidad de Madrid-Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994.

NAGY, Piroska, “Les larmes du Christ dans l’exégèse médiévale”, *Médiévales*, vol. 27, *Du bon usage de la souffrance*, 1994, pp. 37-49.

NAGY, Piroska, *Le don des larmes au Moyen Âge – Un Instrument spirituel en quête d’institution (Ve-XIIIe siècle)*, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 41-54.

NASCIMENTO, Aires Augusto e José Francisco Meirinhos (coord.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1997.

NASCIMENTO, Aires A., “A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia: obra de príncipes em «serviço de Nosso Senhor e proveito comum»”, *Didaskalia*, vol. XXIX, fasc. 1-2, 1999, pp. 563-587.

NASCIMENTO, Aires A., “Os textos clássicos em período medieval: tradução como alargamento de uma comunidade textual”, in *Raízes Greco-Latinas da Cultura Portuguesa. Actas do I Congresso da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos*, Centro de Estudos Clássicos, Coimbra, 1999, pp. 41-70.

NASCIMENTO, Aires A., “Legenda dos Feitos e Paixões dos Santos Mártires”, in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, 2.<sup>a</sup> ed., Caminho, Lisboa, 2000, pp. 384-386.

NASCIMENTO, Aires A., “A *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, em português: percursos da tradução e seu presumível responsável”, *Evphrosyne: Revista de Filologia Clássica*, Nova Série, vol. XXIX, 2001, pp. 125-142.

NASCIMENTO, Aires A., “Literatura Religiosa. I. Época Medieval”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. J-P, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, pp. 113-125.

NASCIMENTO, Aires A., *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Colibri, Lisboa, 2004.

NASCIMENTO, Aires A., “Gesto litúrgico: o complemento da linguagem do sagrado”, In *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 111-138.

NEUHAUSER, Richard, *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 68, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Brepols, Turnhout, 1993.

NIEVA OCAMPO, Guillermo, “Incorporarse a Jesucristo: Prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, *Hispania Sacra*, vol. 58, n.º 117, 2006, pp. 42 e 52-53.

NIEVA OCAMPO, Guillermo, “‘Servir a Dios con quietud’, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI,” *Hispania Sacra*, vol. 59, n.º 119, 2007, pp. 163-196.

NIEVA OCAMPO, Guillermo, “«Dejarlo todo por Dios, es comprar el Cielo»: El voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)”, *Hispania Sacra*, vol. LXI, n.º 124, 2009, pp. 483-512.

NIEVA OCAMPO, Guillermo, “En la iglesia con alta y sonora voz: liturgia y devoción entre los dominicos reformados de Castilla (1480-1550)”, *Pecia. Le livre et l’écrit*, n.º 14, *Texte, liturgie et mémoire dans l’Église du Moyen Âge*, 2011 (no prelo).

NORA, Pierre, “Between Memory and History: Les lieux de Mémoire”, *Representations*, n.º 26, 1989, pp. 7-24.

OLIVA, Marilyn, *The Convent and the Community in Late Medieval England: Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Boydell, Woodbridge, 1998.

OLIVEIRA, Luís Filipe e Miguel Jasmins Rodrigues, “Um processo de reestruturação do domínio social da nobreza. A titulação na 2.ª dinastia”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 22, 1988, pp. 77-114.

OLIVEIRA, Miguel de, “Santa Maria na história e na tradição portuguesa”, in *Fátima Altar do Mundo*, União Gráfica, Lisboa, 1967, pp. 35-144.

PAPI, Anna Benvenuti, “*In Castro Poenitentiae*” – *Santità e Società Femminile nell’Italia Medievale*, Herder, Roma, 1990.

PAPI, Anna Benvenuti, “«Regularis Familia»: Il laicato alla ricerca della vita perfetta”, in *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., en collaboration avec le Centre International d’Études Romanes, Tournus, 17-20 Juin 1992*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1996, pp. 221-233.

PARISSE, Michel, *Les nonnes au Moyen Âge*, Christine Bonneton, Paris, 1983.

PATTON, Kimberley Christine e John Stratton Hawley (ed.), *Holy Tears: Tears in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2005.

PEGON, Joseph, “Componction”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo II, 1953, cols. 1312-1321.

PEIXEIRO, Horácio, *Missais Iluminados dos Séculos XIV e XV. Contribuição para o Estudo da Iluminura em Portugal*, 2 vols., Tese de mestrado policopiada apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1986.

PEIXEIRO, Horácio, “A iluminura portuguesa nos séculos XIV e XV”, in *A Iluminura em Portugal: Identidade e Influências (do século X ao XVI): Catálogo da Exposição*, coord. Maria Adelaide Miranda, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1999, pp. 287-305.

PERALTA, Elsa e Marta Anico (org.), *Patrimónios e Identidades. Ficções Contemporâneas*, Celta, Oeiras, 2006.

PERALTA, Elsa e Marta Anico (eds.), *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World*, Routledge, Abingdon, 2009.

PERFETTI, Lisa, “Introdução”, in *The Representation of Women’s Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, ed. Lisa Perfetti, University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 1-22.



PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Oxford e Nova Iorque, 1986.

PETROFF, Elizabeth Alvilda, *Body and Soul: essays on medieval women and mysticism*, Oxford University Press, Nova Iorque e Oxford, 1994.

PINA, Isabel Castro, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*, dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Livros Horizonte, Lisboa, 2005.

PINA, Isabel Castro, *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

PINTO-MATHIEU, Elisabeth, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Age*, Beauchesne, Paris, 1997.

PONTES, José Maria da Cruz, "Augustinismo em Portugal", in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, dir. António Alberto Banha de Andrade, 2.º vol., Editorial Resistência, Lisboa, 1983, pp. 19-35.

POWER, Eileen, *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Biblo and Tannen, s.l., 1922.

RAFFIN, Pierre, "Brève histoire des constitutions des moniales de l'ordre des Prêcheurs", *Mémoire Dominicaine*, n.º 13, *Les dominicains et leur droit*, 1998 (2), pp. 111-120.

RANO, Balbino, "San Agustín y los orígenes de su Orden. Regla, Monasterio de Tagaste y Sermones ad fratres in eremo", *La Ciudad de Dios. Revista Augustiniana*, vol. CC, fasc. 2-3, 1987, pp. 649-727.

RAPP, Francis, *L'Église et la Vie Religieuse en Occident a la fin du Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

REDIGONDA, L. A., "Domenicane", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. III, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 780-793.

REDIGONDA, L. A., “Fratii Predicatori”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, vol. IV, Edizioni Paoline, Roma, 1973, cols. 923-970.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle, “Vozes literárias, vozes místicas”, in *História das Mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot, vol. 2, *A Idade Média*, dir. Christiane Klapisch-Zuber, Afrontamento, Porto, 1993, pp. 517-591.

RÊPAS, Luís Miguel, “Familiares e *familiaritas* no mosteiro cisterciense de Arouca (séculos XIII e XIV)”, in *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus, Caleidoscópio, Casal de Cambra, 2009, pp. 501-515.

RIBEIRO, Madalena, “O conde D. Henrique de Meneses, capitão de Alcácer-Ceguer e Arzila”, in *A Nobreza e a Expansão: Estudos Biográficos*, coord. João Paulo Oliveira e Costa, Patrimonia, Cascais, 2000, pp. 143-158.

RICHARD, Olivier, *Mémoires bourgeoises: Memoria et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

RIDDY, Felicity, “Women Talking About the Things of God: a Late Medieval Sub-Culture”, in *Women and Literature in Britain, c. 1150-1500*, ed. Carol M. Meale, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 104-127.

RIGAUX, Dominique, “La donna, la fede, l’immagine negli ultimi secoli del Medioevo”, in *Donne e Fede – Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Bari, 1994, pp. 157-175.

RÍOS DE LA LLAVE, Rita, “La adopción de reglas y constituciones como forma de integración en la rama femenina de la orden de los frailes predicadores durante la Edad Media: La comunidad de Santa María de Castro en San Esteban de Gormaz,” in *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino. III Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, coord. María Isabel Viforcós Marinas e María Dolores Campos Sánchez-Bordona, Universidad de León, León, 2005, pp. 355-370.

RÍOS DE LA LLAVE, Rita, *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2007.

RÍOS DE LA LLAVE, Rita, “La *Cura Monialium* en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades”, *Hispania Sacra*, vol. LX, n.º 121, 2008, pp. 47-65.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha e Joaquim António Telles de Mattos, *Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Pública Eborense*, 3 vols., Imprensa Nacional, Lisboa, 1870.

RODRIGUES, Miguel Jasmins, *Organização dos Poderes e Estrutura Social. A Ilha da Madeira: 1460-1521*, Patrimonia, Cascais, 1996.

RODRÍGUEZ NUÑEZ, Clara C., “Los conventos de dominicas en Galicia. La Orden de Predicadores y su papel institucionalizador de la religiosidad femenina bajomedieval”, *Archivo Dominicano*, vol. XIII, 1992, pp. 191-197.

ROEST, Bert, “A Textual Community in the Making: Colettine Authorship in the Fifteenth Century”, in *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe, 1200-1550*, ed. Anneke B. Mulder-Bakker, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 163-180.

ROEST, Bert, “*Ignorantia est mater omnium malorum*: The validation of Knowledge and the Office of Preaching in Late Medieval Female Franciscan Communities”, in *Saints, Scholars, and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 65-83.

ROEST, Bert, “Observant reform in religious orders”, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, *Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*, ed. Miri Rubin e Walter Simons, Cambridge University Press, Cambridge e Nova Iorque, 2009, pp. 446-457.

ROEM, Paul, *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2009.

ROSA, Maria de Lurdes, “Cultura jurídica e poder social. A estruturação linhagística da nobreza portuguesa pela manipulação dos impedimentos canónicos de parentesco (1455-1520)”, *Revista de História das Ideias*, vol. 19, 1997, pp. 229-308.

ROSA, Maria de Lurdes, “A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa Dona Beatriz”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Difel e

Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1998, pp. 265-270.

ROSA, Maria de Lurdes, “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Difel/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1998, pp. 319-332.

ROSA, Maria de Lurdes, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *Formação e Limites da Cristandade*, coord. Ana Maria C. M. Jorge e Ana Maria S. A. Rodrigues, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2000, pp. 460-505.

ROSA, Maria de Lurdes, “A Santidade no Portugal Medieval: Narrativas e Trajectos de Vida”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo XIII-XIV, 2001-2002, pp. 369-450.

ROSA, Maria de Lurdes, “Além da aventura, aquém do capitalismo?: elementos para a história de Fernão Lourenço (1480-1504), um ‘perito económico’ na Expansão portuguesa”, in *Lisboa Medieval – Os rostos da Cidade*, Livros Horizonte, Lisboa, 2007, pp. 335-367.

ROSA, Maria de Lurdes, “Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais”, *Lusitania Sacra*, 2.ª Série, tomo XXI, *Da História Eclesiástica à História Religiosa*, 2009, pp. 95-100.

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

ROSÁRIO, António do, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, Sep. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 7, 1979.

ROSENWEIN, Barbara H., “Emotional Space”, in *Codierungen von Emotionem im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, ed. C. Stephen Jaeger e Ingrid Kasten, Walter de Gruyter, Berlim e Nova Iorque, 2003, pp. 287-303.

RUBIN, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, 6.<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

RUBIN, Miri, "Identities", in *A Social History of England, 1200-1500*, ed. Rosemary Horrox e W. Mark Ormrod, Cambridge University Press, Cambridge e Nova Iorque, 2006, pp. 383-412.

RUBIN, Miri, *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Central European University Press, Budapeste e Nova Iorque, 2009.

RUBIN, Miri, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven e Londres, 2009.

RUCQUOI, Adeline, "Mancilla y limpieza: La obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV", in *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, número especial da *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, Universidade do Porto, Porto, 1997, pp. 113-135.

SÁ, Isabel dos Guimarães, "Os espaços de reclusão e a vida nas margens", In *História da Vida Privada em Portugal*, dir. José Mattoso, vol. 2, *A Idade Moderna*, coord. Nuno Gonçalo Monteiro, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2011, pp. 276-299.

SAAK, Eric Leland, "The reception of Augustine in the Later Middle Ages", in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus, vol. 1, Brill, Leiden-Nova Iorque-Colónia, 1996, pp. 367-404.

SAAK, Eric Leland, "Scholasticism, Late", in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, O.S.A., William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, pp. 754-759.

SAAK, Eric Leland, "The creation of Augustinian identity in the later Middle Ages", *Augustiniana*, vol. 49, fasc. 1-2, 1999, pp. 109-164.

SAAK, Eric Leland, "The creation of Augustinian identity in the later Middle Ages II", *Augustiniana*, vol. 49, fasc. 3-4, 1999, pp. 251-286.

SAAK, Eric Leland, *High Way to Heaven: the Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Brill, Leiden, Boston e Colónia, 2002.

SAAK, Eric Leland, "On the origins of the OESA: Some notes on the *Sermones ad Fratres suos in Eremo*", *Augustiniana*, vol. 57, fasc. 1-2, 2007, pp. 89-150.

SAENGER, Paul, "Silent Reading: Its impact on Late Medieval Script and Society", *Viator*, vol. 13, 1982, pp. 367-414.

SAENGER, Paul, "Books of Hours and the reading habits of the Later Middle Ages", *Scrittura e civiltà*, vol. 9, 1985, pp. 239-269.

SAGE, A., "La Règle de saint Augustin", *Revue des Études Augustiniennes*, n.º 14, 1968, pp. 123-132.

SANOK, Catherine, *Her Life Historical: Exemplarity and the Female Saints' Lives in Late Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.

SANTOS, Cândido dos, *Os Jerónimos em Portugal: das origens aos fins do século XVII*, Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de História da Universidade, Porto, 1980

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, 2 vols., Companhia dos Diamantes de Angola, Lisboa, 1963-1967.

SCHMITT, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude, "Le corps des fantômes", *Micrologus*, vol. I, *I discorsi dei corpi/Discourses of the body*, SISMELE e Brepols, Florença e Turnhout, 1993, pp. 19-25.

SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'Anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 344-352.

SCHMITT, Jean-Claude, "Corpo e alma", In *Dicionário temático do Ocidente medieval*, dir. Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff, Vol. I, Universidade do Sagrado Coração e Imprensa Oficial de S. Paulo, S. Paulo, 2002, pp. 253-259.

SHAVER, Phillip, Judith Schwartz, Donald Kirson e Cary O'Conner, "Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 52, n.º 6, 1987, pp. 1061-1086.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da, “Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero”, *Cronos: Revista de História*, n.º 6, 2002, pp. 194-223.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, “O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero”, *Estudos feministas*, vol. 14, n.º 2, 2006, pp. 387-408.

SILVA, Elsa Maria Branco da, *A Fortuna da ‘Vita Christi’ no Medievo em Portugal: Pensar a Espiritualidade à Luz da Tradução*, Alma Azul, Coimbra e Castelo Branco, 2006.

SILVÉRIO, Carla Serapicos, *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa: a dinastia de Borgonha*, Colibri, Lisboa, 2004.

SILVÉRIO, Carla Serapicos, “A retórica do coração no discurso cronístico da realeza de Borgonha”, In *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*, coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda, Colibri, Lisboa, 2005, pp. 201-215.

SIMONS, Walter, “Gobry (Ivan). Le *De Claustro Animae* d’Hugues de Fouilloy. Amiens, Bibliothèque Municipale and Association Eklitra, 1995”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, vol. 78, n.º 3-4, 2000, pp. 1037-1039.

SIMONS, Walter, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

SMITH, Julie Ann, “Prouille, Madrid, Rome: the evolution of the earliest Dominican *Instituta* for nuns”, *Journal of Medieval History*, vol. 35, 2009, pp. 340-352.

SOBRAL, Cristina, “Os Lóios e os livros no séc. XV”, *Românica*, n.º 12, *Fragmento*, 2003, pp. 167-187.

SOBRAL, Cristina, “O modelo discursivo hagiográfico”, in *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, coord. Ana Sofia Laranjinha e José Carlos Ribeiro Miranda, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2005, pp. 97-107.

SOBRAL, Cristina, “Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes”, *eHumanista*, vol. 8, 2007, pp. 171-196.

SOBRAL, Cristina, “A rubro e a sépia: notas sobre o *scriptorium* de Aveiro”, in *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, coord. Isabel de Barros Dias e Carlos F. Clamote Carreto, Universidade Aberta, Lisboa, 2010, pp. 275-284.

SOBRAL, Cristina, “O lugar de onde se fala na hagiografia aveirense”, comunicação apresentada ao VI Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Coimbra, 19-21 de Outubro de 2006 (no prelo).

SOT, Michel, “Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles”, *Médiévales*, vol. 4, n.º 8, 1985, pp. 6-17.

SOUSA, Ivo Carneiro de, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2002.

SOVERAL, Manuel Abranches de e Manuel Lamas Mendonça, “Ensaio sobre a origem dos Resende/Sodré”, *Armas & Troféus*, IX Série, Jan.-Dez., 2008, pp. 97-172.

SPEAR, Valerie G., *Leadership in Medieval English Nunneries*, Boydell, Woodbridge, 2005.

SPIEGEL, Gabrielle M., *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.

STÖBER, Karen, *Late Medieval Monasteries and their Patrons: England and Wales, c. 1300-1540*, Boydell, Woodbridge, 2007.

STOCK, Brian, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

STOCK, Brian, *Listening for the Text. On the Uses of The Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

SURTZ, Ronald E., *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain – The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.



SURTZ, Ronald E., “Female Patronage of Vernacular Religious Works in the Fifteenth-Century Castile: Aristocratic Women and their Confessors”, in *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson e Nancy Bradley Warren, Palgrave, Nova Iorque, 2002, pp. 263-282.

SWANSON, Robert N., *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

TEIXEIRA, Vítor Gomes, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517) – História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*, Centro de Estudos Franciscanos e Editorial Franciscana, Porto, 2010.

TOMLINSON, John, *Globalization and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

TUGWELL, Simon, “Humbert de Romans”, *Mémoire Dominicaine*, n.º especial, *Courants dominicains de spiritualité*, 1993, pp. 21-32.

UFFMANN, Heike, “Inside and Outside the Convent Walls: The Norm and Practice of Enclosure in the Reformed Nunneries of Late Medieval Germany”, *The Medieval Journal*, vol. 4, 2001, pp. 83-108.

URBANO, Luís, “A arquitectura dos conventos femininos: correntes de investigação”, *Murphy – Revista de História e Teoria da Arquitectura e do Urbanismo*, n.º 1, 2006, pp. 150-163.

UYTFANGHE, Marc van, “L’hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?”, *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, pp. 135-188.

VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Éditions du Cerf, Paris, 1987.

VAUCHEZ, André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1988.

VERDELHO, Telmo, “A memória das palavras e dos gestos no Memorial da Infanta Dona Joana e na Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 221-240.

VERDELHO, Telmo, “Breve nota sobre a autoria do Memorial da Infanta Santa Joana e da Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 6-7-8, 1989-1991, pp. 241-264.

VERDON, Jean, *La nuit au Moyen Age*, Hachette, Paris, 2003.

VERHEIJEN, Luc, *La Règle de Saint Augustin*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris, 1967.

VICAIRE, Marie-Humbert, “Frères Prêcheurs (Ordre des)”, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred Baudrillart, t. 18, Letouzey et Ané, Paris, 1977, cols. 1369-1410.

VICAIRE, Marie-Humbert, “La vie évangélique et la place des moniales aux origines de l’Ordre”, *Mémoire Dominicaine*, n.º 16, *Les moniales de l’ordre des Prêcheurs*, 2002, pp. 11-30.

VILAR, Hermínia e Maria João Branco, “A quintã de Ouca no património do Mosteiro de Jesus de Aveiro no final do século XV”, in *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, coord. María Isabel Viforcós Marinas e Jesús Paniagua Pérez, Vol. 2, 1993, Universidad de León, León, pp. 687-700.

VILAR, Hermínia Vasconcelos, “Estruturas e protagonistas religiosos na historiografia medieval portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 21, 2009, pp. 125-151.

VILAR, Hermínia Vasconcelos e Maria de Lurdes Rosa, “The Church and Religious Practices”, in *The Historiography of Medieval Portugal, c. 1950-2010*, dir. José Mattoso, ed. Maria de Lurdes Rosa, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Maria João Branco, Instituto de Estudos Medievais, 2011, pp. 323-347.

VOGÜÉ, Adalbert de, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout, 1985.

WARD, Benedicta (introd. e trad.), *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, Penguin, Londres, 1973.

WARREN, Nancy Bradley, *Spiritual Economies: Female Monasticism in Later Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

WEAVER, Elissa B., "Le Muse in Convento. La Scrittura Profana delle Monache Italiane (1450-1650)", in *Donne e Fede. Santità e Vita Religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Laterza, Roma, 1994, pp. 253-276.

WEMPLE, Suzanne Fonay, "As mulheres do século V ao século X", in *História das Mulheres no Ocidente*, dir. Georges Duby e Michelle Perrot, vol. 2, *A Idade Média*, dir. Christiane Klapisch-Zuber, Afrontamento, Porto, 1993, pp. 261-265.

WILLARD, Charity Cannon, "The Patronage of Isabel of Portugal", in *The Cultural Patronage of Medieval Women*, ed. June Hall McCash, University of Georgia Press, Athens, 1996, pp. 306-320.

WILSON, Katharina M. (ed.), *Medieval Women Writers*, University of Georgia Press, Athens, 1984.

WINSTON-ALLEN, Anne, *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2004.

WINSTON-ALLEN, Anne, *Stories of the Rose: The making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2005.

ZARRI, Gabriela, *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1990.

ZARRI, Gabriella, "«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri", in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, dir. Gabriella Zarri, Rosenberg & Sellier, Turism, 1991, pp. 9-36.

ZIEGLER, Joanna E., "Reality as Imitation: The Role of Religious Imagery Among the Beguines of the Low Countries", in *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, ed. Ulrike Wiethaus, Syracuse University Press, Nova Iorque, 1993, pp. 112-126.

## APÊNDICE A

### AS DOMINICANAS DE AVEIRO (1461-1525) – FICHAS INDIVIDUAIS<sup>1</sup>

#### A) IRMÃS PROFESSAS

---

##### 1. BEATRIZ LEITOA (profissão: 1/01/1466; óbito: 3/08/1480)

---

- *Percurso na comunidade:* Ingressou no recolhimento em 1458. Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Saiu do mosteiro em 1479, para Abrantes onde morreu. Regedor (1464); vigária (1466); priora (1470).
- *Origens:* Desconhecidas. Enquanto órfã, foi criada na corte da infanta D. Isabel, a mulher do infante D. Pedro. Viúva de D. Diogo de Ataíde.
- *Bens:*
  - A) *Imóveis:* Algumas casas e pomar onde foi edificado o mosteiro, a quintã de Ouca (com a vinha velha, pomar, torre e casa, fornos de telha e portagem), uma azenha em Ouca, o casal de Requeixo, o albergue de Bustos, as sanjoaneiras em Loure, um olival em Leiria, a quintã de Grinde, um moinho em Grinde (Leiria) e dois talhões de sal em Aveiro.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica:* pp. 2-16, 20, 22-30, 35, 37-38, 40-44, 47-51, 56-57, 64-65, 67-69, 72, 101-106, 113-115. *Livro das Profissões:* pp. 189-192; *Necrológio:* p. 242; *Livro dos Benfeitores*, p. 491.
  - B) *Cartório:* **1460** (Dois docs. do arquivo particular do Dr. Rocha Madahil, publicados por Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 464-466 e no *Milenário de Aveiro*, pp. 220-223), **1461** (AUC, *Col. Perg.*, móvel 6, gav. 1, doc. 17), **1464** (*ibidem*, doc. 20), **1465** (*ibidem*, doc. 21), **1468** (*ibidem*, gav. 2, doc. 3; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 26,

---

<sup>1</sup> As fichas individuais das religiosas resultam do cruzamento de informações provenientes de vários tipos de documentos. O *Livro das Profissões* e o *Necrológio* oferecem-nos dados cronológicos, assim como alguns percursos não apenas no seio da comunidade aveirense como noutras da mesma ordem, para onde as irmãs se deslocaram e, por vezes, ficaram, no âmbito do processo de reforma. Os dados relativos às origens das religiosas dependem igualmente destes últimos documentos, mas também das partes da *Crónica* que os precedem, para além de informes encontrados na documentação do cartório monástico, por vezes ainda em sugestões dadas por Domingos Maurício Gomes dos Santos.

n.º 623, ms. 93; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 1, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 553), **1469** (*ibidem*, doc. 6), **1471** (*Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 16, fl. 125 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 508), **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16; *ibidem*, doc. 14, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 466), **1475** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 20; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fl. 513), **1476** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 18, fls. 12 v.º-14, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 567-568; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 21, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 553-555), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 18, fls. 14-16; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 1, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 568-569; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 4, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 556-562; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 6, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 467), **1478** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1479** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 9, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 481-485; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573).

---

## 2. D. MÉCIA PEREIRA (I) (profissão: 1464; óbito: 3/10/1464)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou no recolhimento em 1460.
- *Origens*: Viúva de Martim Mendes de Berredo e filha dos Senhores da Feira, Fernão Pereira e D. Isabel de Albuquerque.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: Duas azenhas no Boco (Sosa), cinco marinhas, um chão onde foi edificado o mosteiro e o moinho do Buragal. Da terça do seu avô, João Álvares Pereira, o mosteiro adquiriu dois casais no Bolho (Cantanhede), assim como ficou com a quintã de Vila Pouca, outros casais e terras (Guimarães), que rendem anualmente 2800 reais.
  - B) *Móveis*: Despendeu muito dinheiro na edificação do convento, para o que vendeu panos de arrás, cortinas novas, muitos corregimentos de casa, vestidos, arreios de cavalos e jóias. Recebeu 1.700.000 reais da herança do marido. Trouxe diversas vestes: uma de brocado azul com uma banda de brocado carmesim, outra de damasquim roxo prateada com uma banda de brocado preto, outra de pano de algodão branca, outro chamelete vermelho, veludo preto, um tecido de brocado carmesim, pano de arrás, outras rendilhas e coisas miúdas. Um cálice com suas galhetas de prata, a custódia em

que está o sacramento no altar, uns paramentos de matiz em sarja roxa com figuras da Paixão, Ressurreição, Ascensão e vinda do Espírito Santo. Um breviário de pergaminho grande, mandou escrever o saltério grande da estante. Os cofres brancos ferrados grandes que estão na sacristia e dois cofres pequenos.

- *Referências documentais:*

A) *Crónica*: pp. 15-21, 29, 31-37. *Livro das Profissões*: p. 189; *Necrológio*: p. 241; *Livro dos Benfeitores*, pp. 490-492 e 495.

B) *Cartório*: **1458** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 455-458), **1459** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 16, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 462-464), **1460** (Dois docs. do arquivo particular do Dr. Rocha Madahil, publicados por Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 464-466 e no *Milenário de Aveiro*, pp. 220-223), **1461** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, publ. *Milenário de Aveiro*, pp. 224-226), **1462** (AUC, *Col. Perg.*, Gaveta 1, doc. 18; IAN/TT, *Estremadura*, Liv. 5, fl. 117, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 505); **1464** (IAN/TT, *Estremadura*, Liv. 5, fls. 117-118 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 505-506; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 29, cx., n.º 178 e *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 19, cx., n.º 507).

---

### 3. CATARINA DE ATAÍDE (profissão: ?/01/1466; óbito: ?/08/1466)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou no recolhimento em 1458. Iniciou o noviciado em 25/12/1464.
- *Origens*: Filha de Beatriz Leitoa e de Diogo de Ataíde. Irmã de Maria de Ataíde.
- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: pp. 5, 7-8, 12, 14, 37-38, 40, 42, 45-47. *Livro das Profissões*: p. 190-191; *Necrológio*: p. 241.

B) *Cartório*: Sem registos.

---

### 4. MARIA DE ATAÍDE (profissão: ?/01/1466; óbito: 19/11/1525)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou no recolhimento em 1458. Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Priora (1482-1525).
- *Origens*: Filha de Beatriz Leitoa e de Diogo de Ataíde. Irmã de Catarina de Ataíde.
- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: pp. 5, 7-8, 12, 14, 29, 37-38, 40, 42, 47, 51-53, 56, 66, 69, 71, 129-131, 142, 146, 151, 155-162, 165-169, 175-179. *Livro das Profissões*: pp. 190-191 e 194; *Necrológio*: pp. 243 e 245.

B) *Cartório*: **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1478** (*ibidem*, III, 1ª D, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1479** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 9, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 481-485; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573) **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18; *ibidem*, doc. 21), **1487** (*ibidem*, doc. 23, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 471; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 25, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 471-472; Museu de Aveiro, *Pergaminhos*, sem n.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 473-474; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 27, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 474), **1488** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 25, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 475-476), **1489** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 3), **1490** (*ibidem*, doc. 4), **1491** (*ibidem*, doc. 10; *ibidem*, doc. 6, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 478), **1494** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 12; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 90-91 v.º), **1498** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 7; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 27, caixa, parte desmembrada de um livro, fls. 367-373 v.º), **1502** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 6, n.º 138, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 488-489), **1503** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 37-39), **1507** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 11), **1508** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 18, fls. 49 v.º-59 v.º, do 2º caderno; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 16, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 479-480), **1509** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 20, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 480-481), **1510** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 21; *ibidem*, doc. 22; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 29, fls. 18 v.º-23; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte I, mç. 5, n.º 74), **1512** (*ibidem*, Parte II, mç. 6, n.º 140 B; *ibidem*, n.º 148, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 488; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 33, n.º 111), **1513** (*ibidem*, mç. 37, n.º 1), **1515** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 26; *ibidem*, doc. 27; *ibidem*, doc. 29; *ibidem*, doc. 30; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455; AUC, *Próp. Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 474-475 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 489-490), **1516** (IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 64, n.º 118, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 513), **1517** (IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte I, mç. 21, n.º 33), **1518** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 18, fls. 189v-193; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 476-479; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 73, n.º 120; *ibidem*, n.º 123), **1519** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 39, fls. 387-389), **1520** (*ibidem*,

III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438; *ibidem*, fls. 464-466 v.º; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte I, mç. 26, n.º 80), **1521** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-170 v.º; *ibidem*, fls. 170 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83; *ibidem*, fls. 238-239; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 98, n.º 165), **1522** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 469 v.º-471 v.º; *ibidem*, fls. 471 v.º-473; *ibidem*, fls. 473 v.º-475 v.º; *ibidem*, fls. 476-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 105, n.º 152), **1523** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 5; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 23 e *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 106, n.º 71), **1524** (*ibidem*, mç. 113, n.º 170; *ibidem*, mç. 118, n.º 176; *ibidem*, Parte I, mç. 31, n.º 97), **1525** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401; IAN/TT, *Corpo Cron.*, Parte II, mç. 123, n.º 198).

---

#### 5. GRÁCIA ÁLVARES (profissão: ?/01/1466; óbito: 24/05/1510)

---

- *Percurso na comunidade*: Está presente desde 1459. Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Sub-prioressa (1482-1510). Desempenhou igualmente funções de procuradora e encarregada da padaria e celeiro.
- *Origens*: Órfã de um escudeiro, tomada por D. Beatriz Leitoa ainda jovem.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 15, 38, 40, 42, 61, 165-169. *Livro das Profissões*: pp. 190-191 e 194; *Necrológio*: pp. 243-244.
  - B) *Cartório*: **1468** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 3 e AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 623, ms. 93), **1474** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1478** (AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1479** (AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1489** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 3), **1490** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 4), **1491** (AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1508** (AUC, *Própios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 18, fls. 189v-193).

---

#### 6. VIOLANTE NUNES (profissão: ?/01/1466; óbito: ?/09/1503)

---

- *Percurso na comunidade*: Iniciou o noviciado em 25/12/1464.



- *Origens*: Filha de Gonçalo Nunes, escudeiro e morador em Tentúgal.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: O quinhão de uma marinha, a terça parte de um casal e uma azenha em Vale de Ílhavo.
  - B) *Móveis*: Trouxe 10.800 reais.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 31-32, 38, 42. *Livro das Profissões*: p. 190-191; *Necrológio*: p. 243; *Livro dos Benfeitores*, pp. 493-494.
  - B) *Cartório*: 1474 (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 16), **1475** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 20), **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1478** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ªD, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1479** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1509** (*ibidem*, fls. 495-497).

---

#### **7. ISABEL PIRES** (profissão: 01/01/1466; óbito: ?/07/1466)

---

- *Percurso na comunidade*: Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Desempenhou funções de enfermeira e tecedeira.
- *Origens*: Mulher de boa linhagem, criada no Paço da infanta D. Joana.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 32, 38, 40-41-45. *Livro das Profissões*: p. 190; *Necrológio*: p. 241.
  - B) *Cartório*: Sem registos.

---

#### **8. INÊS ÁLVARES** (profissão: 01/01/1466; óbito: ?/07/1466)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressa em 1460. Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Desempenhou os cargos de sacristã, hortelã e foi encarregada do linho do Convento.
- *Origens*: Criada de D. Mécia Pereira. Ingressou com a sua senhora no mosteiro.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 21, 30, 34, 38, 40-41, 45. *Livro das Profissões*: p. 190.; *Necrológio*: p. 241.
  - B) *Cartório*: Sem registos.

---

**9. ISABEL LUÍS** (profissão: ?/08/1467; óbito: 21/06/1542)

---

- *Percurso na comunidade:* Ingressa em 1459. Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Saiu a 9/09/1518 para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa. Regressou a Aveiro em data desconhecida. Desempenhou o cargo de mestra das noviças e de copista.
- *Origens:* Filha de um frade do Convento de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Misericórdia que, depois de enviuar entrou no referido Mosteiro. Fr. João de Guimarães intercedeu junto de D. Beatriz Leitoa para que recebesse a menina que, em 1459, tinha apenas nove anos de idade.
- *Referências documentais:*

A) *Crónica:* pp. 15, 28, 38, 40, 47, 114. *Livro das Profissões:* pp. 190-191 e 199; *Necrológio:* p. 247.

B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1<sup>a</sup> D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º ), **1479** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1<sup>a</sup> D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1515** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27; *ibidem*, doc. 29; *ibidem*, doc. 30).

---

**10. BEATRIZ VELHA** (profissão: ?/08/1467; óbito: 08/08/1480)

---

- *Percurso na comunidade:* Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Saiu do mosteiro em 1479, para Abrantes onde morreu. Desempenhou os ofícios de refeitoreira e de cantor.
- *Origens:* Filha de Guiomar Velha e de um escudeiro tomado para procurador das obras do mosteiro e falecido pouco depois. Ingressou no convento com a sua mãe. D. Mécia Pereira recebeu-as por serem pobres e lhes fazer caridade.
- *Referências documentais:*

A) *Crónica:* pp. 32, 38, 40, 47, 56, 65, 68-69, 73. *Livro das Profissões:* p. 190 e 192; *Necrológio:* p. 242.

B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1<sup>a</sup> D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º); **1479** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1<sup>a</sup> D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573).

---

**11. GUIOMAR VELHA** (profissão: 1466; óbito: ?/12/1491)

---

- *Percurso na comunidade:* Iniciou o noviciado em 25/12/1464.

- *Origens*: Mãe de Beatriz Velha, viúva de um escudeiro tomado para procurador das obras do mosteiro e falecido pouco depois. Ingressou no convento com a sua filha. D. Mécia Pereira recebeu-as por serem pobres e lhes fazer caridade.
- *Bens*:  
A) *Imóveis*: Um salgueiral, no termo de Aveiro.
- *Referências documentais*:  
A) *Crónica*: pp. 32, 38. *Livro das Profissões*: p. 190-191; *Necrológio*: p. 242; *Livro dos Benfeitores*, p. 494.  
B) *Cartório*: **1468** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 623, ms. 93), **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18).

---

## 12. CATARINA RODRIGUES (profissão: ?/01/1466; óbito: ?/01/1501)

---

- *Percurso na comunidade*: Iniciou o noviciado em 25/12/1464. Desempenhou os ofícios de vestiária e sacristã.
- *Origens*: Criada de D. Teresa Pereira (irmã da fundadora D. Mécia Pereira), que ingressara com a sua senhora na clausura.
- *Referências documentais*:  
A) *Crónica*: pp. 32, 38, 40, 42. *Livro das Profissões*: p. 190-191; *Necrológio*: p. 243.  
B) *Cartório*: **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1475** (*ibidem*, doc. 20), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

## 13. INÊS EANES (I) (profissão: ?; óbito: ?/04/1472)

---

- *Percurso na comunidade*: Religiosa professa, oriunda do Mosteiro do Salvador de Lisboa, em 1464, onde fora criada desde menina. Foi mestra das noviças.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:  
A) *Crónica*: pp. 41, 50. *Livro das Profissões*: p. 191; *Necrológio*: p. 242.

B) *Cartório*: **1468** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 623, ms. 93).

---

#### **14. MARIA RAFAEL** (profissão: antes de 1464; óbito: ? [nunca antes de 1475])

---

- *Percurso na comunidade*: Religiosa professa, oriúnda do Mosteiro do Salvador de Lisboa, em 1464, onde fora criada desde menina. Foi vigária do coro, no qual tangia o manicórdio, ensinando duas irmãs jovens a tocar.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 41, 49-50. *Livro das Profissões*: p. 191.
  - B) *Cartório*: **1468** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 623, ms. 93), **1475** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 20).

---

#### **15. CATARINA ÁLVARES** (profissão: 1466; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou na clausura em 1460. Iniciou o noviciado em 25/12/1464.
- *Origens*: “Moça muito simples e órfã”, criada da fundadora D. Mécia Pereira. É provável que fosse irmã de Inês Álvares, que também era criada de D. Mécia Pereira e entrou no mesmo ano.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 21, 34, 38. *Livro das Profissões*: p. 191; *Necrológio*: p. 244.
  - B) *Cartório*: **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º ), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18).

---

#### **16. MARGARIDA PINHEIRA** (profissão: 28/08/1481; óbito: ? [nunca antes de 1529])

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou na clausura em 1467, com apenas seis anos. Saiu de Aveiro para Abrantes por alturas da peste (entre Setembro de 1479 e Agosto de 1480). Voltará a sair para fundar o Convento de S. João de Setúbal, a 18 de Maio de 1529, de onde não regressará. É identificada pela cronista como sacristã e criada da infanta D. Joana. Foi copista.

- *Origens*: Sobrinha de Fr. João de Guimarães, irmã da Catarina Pinheira e prima de Inês Eanes (II), também dominicanas em Aveiro.
- *Referências documentais*:
 

A) *Crónica*: pp. 49, 56, 151, 156, 165-169, 185-187. *Livro das Profissões*: pp. 191, 194 e 201.

B) *Cartório*: **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30), **1520** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438; *ibidem*, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83; *ibidem*, fls. 238-239), **1522** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 469 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 17. CATARINA PINHEIRA (profissão: 24/06/1480; óbito: 2/09/1528)

---

- *Percurso na comunidade*: Ingressou na clausura em 1467, com apenas três anos. Saiu de Aveiro para fundar S. Ana de Leiria (1498), de onde regressa a 5/10/1504. Subprioresa (1514-1528).
- *Origens*: Sobrinha de Fr. João de Guimarães, irmã da Margarida Pinheira e prima de Inês Eanes (II), também dominicanas em Aveiro.
- *Referências documentais*:
 

A) *Crónica*: pp. 49, 59-60. *Livro das Profissões*: pp. 191, 193, 196-198; *Necrológio*: p. 245.

B) *Cartório*: **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 29 e 30; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455), **1520** (*ibidem*, fls. 436-438; *ibidem*, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3 e AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 469 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 23; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**18. INÊS EANES (II)** (profissão: ?/04/1477; óbito: ? [não antes de 1498])

---

- *Percurso na comunidade:* Ingressou na clausura em 1467, com apenas dez anos. Saiu de Aveiro para fundar S. Ana de Leiria (1498), de onde não regressaria. Foi mestra das noviças.
- *Origens:* Sobrinha de Fr. João de Guimarães, prima de Margarida e Catarina Pinheira, também dominicanas em Aveiro.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica:* pp. 49. *Livro das Profissões:* pp. 191, 193 e 196.
  - B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

**19. VIOLANTE GONÇALVES** (profissão: 1467; óbito: ?/01/1499)

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Desconhecidas. Poderá ser filha de Gonçalo Vicente, de Aveiro, que deixa bens ao mosteiro.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 191; *Necrológio:* p. 243.
  - B) *Cartório:* **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

**20. CATARINA PIRES** (profissão: 1467; óbito: ?/03/1491)

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Desconhecidas.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 191; *Necrológio:* p. 242.
  - B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º).

---

## 21. VIOLANTE RODRIGUES (profissão: 1467; óbito: ?/02/1492)

---

- *Percurso na comunidade:* Religiosa antiga na casa, de idade avançada.
- *Origens:* Desconhecidas.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica:* pp. 143-144, 181-182. *Livro das Profissões:* p. 191; *Necrológio:* p. 243.
  - B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1479** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

## 22. ISABEL VAZ (profissão: 1469; óbito: ? [não antes de 1498])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro para fundar S. Ana de Leiria (1498), de onde não regressaria.
- *Origens:* Desconhecidas.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* pp. 192 e 196.
  - B) *Cartório:* **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1479** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18).

---

## 23. LEONOR ÁLVARES (profissão: 1470; óbito: ? [não antes de 1513])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro a 29/08/1513 para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém, de onde não regressaria.
- *Origens:* Viúva de Martim Afonso, mercador. Morador em Pedrógão Grande.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* pp. 192 e 198.
  - B) *Cartório:* **1465** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 1, doc. 22, relativo a um negócio em vida do marido), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1479** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

#### 24. ISABEL GOMES (profissão: 1471; óbito: 27/02/1533)

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Filha de Aires Gomes, escudeiro e escrivão dos contos nos almoxarifados de Aveiro e Coimbra, e de Beatriz Gil.
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Recebeu de herança 40.000 reais, que se gastaram na construção da enfermaria.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 192; *Necrológio:* p. 245; *Livro dos Benfeitores*, p. 494.
  - B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º ), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 36; AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 469 v.º-475 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 23; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 19; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 25. D. LEONOR DE MENESES (profissão: 1472; óbito: 23/11/1484)

---

- *Percurso na comunidade:* Iniciou o noviciado em 6/12/1471.
- *Origens:* Filha do conde D. Duarte de Meneses e da condessa D. Isabel de Castro/Ataíde. Foi subpriora (1479-1480) e priora (1480-1482).
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Recebeu de herança 15.000 reais, uma escrava e um móvel. Por respeito à infanta D. Joana, D. Afonso V concedeu-lhe uma tença anual de 30.000 reais, confirmada por D. João II, D. Manuel e D. João III. Trouxe uma capa de veludo preto, com o savasteiro de veludo roxo, brolado com Jesus e suas armas no capelo. Um retábulo grande da Flandres, de figuras enlevadas, dourado, com a história da Ascensão de Nossa Senhora. Uma figura de vulto do Senhor em tábua pintada. Três retábulos pequenos da Paixão e



outras figuras e devoções. Um frontal de “azarzagramam”. Dois frontais novos em pano de linho, com figuras pintadas. Um pano de linho em que está pintada a Ceia do Senhor e o milagre do pão acrescentado e trazido por anjos a S. Domingos, para o refeitório. A campainha do refeitório e o címbalo. Um breviário da Flandres iluminado a ouro e figuras nas festas principais, outros livros e coisas.

- *Referências documentais:*

A) *Crónica*: pp. 53, 59-61, 69, 87-88, 90, 93-94, 98-100. *Livro das Profissões*: pp. 192-194; *Necrológio*: p. 242; *Livro dos Benfeitores*, pp. 494 e 496.

B) *Cartório*: **1474** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 2, doc. 16), **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1478** (*ibidem*, III, 1ªD, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1475** (TT, *Chancelaria de Afonso V*, liv. 30, fl. 112 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 508-509), **1479** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1481** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 12, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 468), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18).

---

## 26. MÉCIA BOTELHA (profissão: 1472; óbito: ?/02/1494)

---

- *Percurso na comunidade*: Integrou o grupo que entre 1479-1480 se ausentou para Abrantes, na companhia da infanta D. Joana. Desempenhou o ofício de procuradeira (1489).

- *Origens*: Filha de Diogo Botelho, servidor do Mosteiro da Batalha, morador em Leiria.

- *Bens*:

A) *Imóveis*: Um olival, em Leiria.

- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: p. 56. *Livro das Profissões*: pp. 192 e 194; *Necrológio*: p. 243; *Livro dos Benfeitores*, p. 494.

B) *Cartório*: **1466** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 1, doc. 23); **1477** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18); **1489** (*ibidem*, gav. 4, doc. 3), **1490** (*ibidem*, doc. 4), **1491** (AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

## 27. CLARA DA SILVA (profissão: 1472; óbito: ?/07/1495)

---

- *Percurso na comunidade:* Acompanhou a infanta nas três saídas a que se viu obrigada, devido à peste e por solicitação do rei, para Abrantes (1479-1480), para o Convento do Corpus Christi de Vila Nova de Gaia e Alcobaça (1485) e Santa Clara de Coimbra (1489).
- *Origens:* Filha de Pedro Gonçalves Malafaia e de D. Isabel Gomes da Silva. Era irmã da Condessa de Abrantes, D. Beatriz da Silva, mulher do conde de Abrantes, D. Lopo de Almeida. Teve familiares em Aveiro: a sua sobrinha directa D. Catarina da Silva, e as sobrinhas-netas, D. Joana da Silva e D. Beatriz de Noronha.
- *Bens:*
  - A) *Imóveis:* O quinhão de uma quintã em Caparica, termo de Lisboa, e outras herdades, que foram vendidas por 165.000 reais. A maior parte do dinheiro foi dispendida na construção da cerca do mosteiro.
  - B) *Móveis:* Uma vestimenta de cetim aveludado carmesim com banda de brocado; um breviário rico de pergaminho; outro breviário somenos, também de pergaminho e um saltério grande em pergaminho, de forma, com iluminações a ouro nos começos.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica:* p. 56, 116, 129, 130-131, 139, 155-160, 165-169, 180-181. *Livro das Profissões:* pp. 193-194; *Necrológio:* p. 243; *Livro dos Benfeitores,* pp. 494 e 496.
  - B) *Cartório:* **1474** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 2, doc. 16), **1484** (*ibidem*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1477** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1478** (*ibidem*, III, 1ªD, 15, 2, 1, fls. 23-23 v.º), **1479** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1483** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 17, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 469-470).

---

## 28. ÚRSULA DIAS (profissão: 1472; óbito: ?/05/1508)

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Desconhecidas.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 193; *Necrológio:* p. 244.
  - B) *Cartório:* **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

### 29. ISABEL HENRIQUES (profissão: 1474; óbito: 20/03/1533)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 193; *Necrológio*: pp. 245-246.
  - B) *Cartório*: **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º ), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3 e AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 469 v.º-471 v.º; *ibidem*, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480).

---

### 30. MARIA DIAS (profissão: 1471; óbito: ? [não antes de 1498])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro para fundar S. Ana de Leiria, onde foi a primeira priora (1498).
- *Origens*: Desconhecidas. O facto de ingressar em Aveiro na mesma data e de possuir o mesmo apelido poderá indiciar um laço de parentesco com Guiomar Dias, provavelmente sua irmã.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 193 e 196.
  - B) *Cartório*: **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

### 31. GUIOMAR DIAS (profissão: 1471; óbito: ?/02/1483)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. O facto de ingressar em Aveiro na mesma data e de possuir o mesmo apelido poderá indiciar um laço de parentesco com Maria Dias, provavelmente sua irmã.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: p. 193; *Necrológio*: p. 242.

B) *Cartório*: **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 117-122 v.º).

### **32. D. MÉCIA PEREIRA (II)** (profissão: ?/04/1477; óbito: ? [não antes de 1513])

- *Percurso na comunidade*: Recebeu o hábito com treze ou catorze anos de idade. Subprioresa (1511). Saiu de Aveiro para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém (29/08/1513), onde viria a ser Prioresa.
- *Origens*: Sobrinha da fundadora D. Mécia Pereira.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica*: p. 49. *Livro das Profissões*: pp. 193 e 198.
  - B) *Cartório*: **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1512** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 6, n.º 140 B).

### **33. D. CATARINA DA SILVA** (profissão: 1478; óbito: ?/01/1504)

- *Percurso na comunidade*: Subprioresa (1481-1482). Acompanhou a infanta nas três saídas a que se viu obrigada, devido à peste e por solicitação do rei, para Abrantes (1479-1480), para o Convento do Corpus Christi de Vila Nova de Gaia e Alcobaça (1485) e Santa Clara de Coimbra (1489).
- *Origens*: Filha dos condes de Abrantes, D. Lopo de Almeida e D. Beatriz da Silva. Sobrinha de D. Clara da Silva e tia de D. Joana da Silva e de D. Beatriz de Noronha, todas religiosas em Aveiro. Irmã do bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Da herança do pai, 70.000 reais, gastos na construção das enfermarias. Recebeu, em sua vida, uma tença anual de 10.000 reais. Trouxe uma vestimenta de damasquim aleonado [amarelo torrado] com banda de veludo roxo, brolado de riscos. Trouxe ainda duas figuras de S. Pedro, mártir.
- *Referências documentais:*
  - A) *Crónica*: pp. 56, 129-131, 141, 153, 155-158, 165-169, 180-183. *Livro das Profissões*: pp. 193-194; *Necrológio*: p. 243; *Livro dos Benfeitores*, pp. 494 e 496.

B) *Cartório*: **1479** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

### 34. JOANA DE SEQUEIRA (profissão: 1480; óbito: ?/07/1493)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. Domingos Maurício Gomes dos Santos (vol. I, p. 82) sugere a hipótese de se tratar de uma filha de D. Mécia de Sequeira, ama da Infanta D. Joana, e de Pedro Afonso de Aguiar, fidalgo da Casa Real.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Recebeu de herança 5.600 reais, de que se comprou a cruz de prata. Trouxe as suas jóias e uma tença anual de 4.000 reais.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 194; *Necrológio*: p. 243; *Livro dos Benfeitores*, pp. 495-496.
  - B) *Cartório*: **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

### 35. MARIA AFONSO (profissão: 1482; óbito: 13/01/1518)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Tecedeira, viúva de João Pagem, escudeiro e ouvidor do mordomo-mor Diogo Soares de Albergaria, morador em Miranda do Corvo.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: Cinco casais em Miranda do Corvo.
  - B) *Móveis*: Trouxe prata, de que comprou o pé da cruz, e outro móvel e dinheiro, de que se acrescentou a marinha Robala.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 194; *Necrológio*: p. 245; *Livro dos Benfeitores*, pp. 493 e 497.
  - B) *Cartório*: **1475** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 18, testamento do marido; *ibidem*, doc. 19, já aparece como viúva); **1478** (*ibidem*, gav. 3, doc. 7, compra bens ao filho, Gomes Martins; *ibidem*, gav. 3, doc. 8, empraçamento de bens em Miranda do Corvo), **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1487** (*ibidem*, doc. 21), 1491 (AUC, *Próprios*

*Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27).

---

**36. BEATRIZ DE GÓIS** (profissão: ?/11/1482; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 194.

B) *Cartório*: **1484** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 3, doc. 18), **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 29; n.º 140), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**37. CECÍLIA ÁLVARES** (profissão: 1483; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Filha de Álvaro Vaz e Maria Gonçalves, moradores em Aveiro. O seu pai foi procurador do mosteiro.
- *Bens*:

A) *Imóveis*: Uma vinha em Esgueira e umas casas na Ribeira de Aveiro.

A) *Livro das Profissões*: p. 194; *Necrológio*: p. 244; *Livro dos Benfeitores*, pp. 493 e 500.

B) *Cartório*: **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1497** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 19).

---

**38. D. VIOLANTE DE SOUSA** (profissão: 1484; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Filha de Rui de Sousa, senhor de Beringel e Sagres, e de D. Branca de Vilhena, ama da Infanta D. Joana.
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Da herança do pai, 76.111 reais e da herança da mãe, prata, panos de armar e outras coisas, avaliado em 32.000 reais. Tudo somado 108.111 reais. Da herança da prata fizeram-se os castiçais grandes que andam no altar e os outros mais pequenos que assim vinham feitos, e mais um cálice. Fez-se também um bacio de água para as mãos (que tem inscrito o nome de Jesus Nosso Senhor) e umas galhetas. Dessa prata também se fez parte a custódia do relicário onde está a relíquia da Vera Cruz. Recebeu uma tença anual de 6.614 reais. Trouxe uma vestimenta de damasquim branco com banda de brocado. Deu 10.000 reais para ajudar a alongar o dormitório e a porta-paz de prata da nascença do Senhor. Trouxe a guarda porta de Sansão, de arrás; um frontal de veludo com banda de brocado. O seu irmão, D. Martinho de Távora, deu-lhe uma escrava e um escravo.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 194; *Necrológio:* p. 244; *Livro dos Benfeitores*, pp. 494 e 496.
  - B) *Cartório:* 1491 (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

**39. D. BEATRIZ DE NORONHA (I)** (profissão: 1488; óbito: ? [não antes de 1518])

---

- *Percurso na comunidade:* Sem outros dados.
- *Origens:* Filha dos segundos condes de Abrantes, D. João de Almeida e D. Inês de Noronha. Parente de D. Catarina da Silva, sua tia paterna, de D. Clara da Silva, tia-avó paterna e de D. Joana da Silva, sua prima, todas religiosas de Aveiro. Sobrinha do bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida.
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Trouxe uma vestimenta de veludo preto com banda de brocado. Deu um vestido e uma coifa de ouro para a imagem de Nossa Senhora. Recebeu uma tença anual de 10.000 reais.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões*, p. 195; *Livro dos Benfeitores*, p. 496.

B) *Cartório*: **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1512** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 33, n.º 111), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455), **1518** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 64, n.º 118, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 513).

---

#### 40. D. VIOLANTE DA SILVA (profissão: ?/06/1489; óbito: ? [não antes de 1541])

---

- *Percurso na comunidade*: Subpriora (1529-1534), priora (1534-1541). Desempenhou o ofício de procuradora.
- *Origens*: Desconhecidas. Pertencerá à família dos Silvas de Vagos, aparentada com Aires Gomes da Silva, V senhor de Vagos?
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*, pp. 195, 201 e 203.
  - B) *Cartório*: **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455), **1520** (*ibidem*, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º 344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 41. D. LEONOR PEREIRA DE BERREDO (profissão: 1489; óbito: 1497)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Condessa da Feira, viúva de D. Rui Pereira, I Conde da Feira – o irmão da fundadora D. Mécia Pereira (I), portanto, cunhada desta – que enviudara em 1486. Filha de D. Gonçalo Pereira de Riba de Vizela (senhor de Cabeceiras de Basto) e de D. Maria de Miranda. Aparentada não só com a fundadora, mas também com a irmã e sobrinha desta, D. Teresa Pereira (que não professou) e D. Mécia Pereira (II), respectivamente. Viria a ter igualmente uma neta em Aveiro, D. Cecília de Meneses.
- *Bens*:



A) *Móveis*: Deu um cálice de prata pequeno e umas galhetas; uma vestimenta preta velha; alguns objectos de oratório. Uma tença anual de 17.000 reais. Deu bens diversos, como pão, galinhas, cera, manteiga, carneiros, etc.

- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: pp. 36-37. *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: p. 243; *Livro dos Benfeitores*: p. 496.

B) *Cartório*: **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

#### **42. MARIA DE BARROS** (profissão: 1490; óbito: 14/09/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Desconhecidas. Poderá ser familiar da religiosa Grácia de Barros.

- *Bens*:

A) *Móveis*: Recebeu de herança 22.000 reais.

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: pp. 243-244; *Livro dos Benfeitores*, p. 495.

B) *Cartório*: **1491** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 461-463 v.º).

---

#### **43. D. MARGARIDA DA SILVA** (profissão: 1491; óbito: ?/01/1492)

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro para Abrantes (1479-1480), integrada no grupo que acompanhou a infanta D. Joana, devido ao surto de peste que deflagrara em Aveiro.

- *Origens*: Desconhecidas. Há um grande conjunto de religiosas com o apelido Silva. Algumas são familiares dos condes de Abrantes, mas poderão igualmente estar ligadas aos Silvas de Vagos.

- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: p. 56. *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: p. 242.

B) *Cartório*: Sem registos.

---

#### **44. D. JOANA DA SILVA** (profissão: ?/08/1491; óbito: ? [não antes de 1518])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (9/11/1518) para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa, onde foi logo nomeada vigária e depois eleita priora.

- *Origens*: Filha de D. Afonso de Vasconcelos e Meneses e de D. Isabel da Silva, I condes de Penela. Parente de D. Catarina da Silva, sua tia paterna, de D. Clara da Silva, tia-avó paterna e de D. Beatriz de Noronha, sua prima, todas religiosas de Aveiro. Teve aí igualmente uma sobrinha, D. Leonor de Ataíde. Sobrinha do bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida.
- *Bens*:  
A) *Móveis*: Tença anual, em satisfação da herança e partilha de seu pai, no valor de 6.000 reais, de que sua mãe faz pagamento ao mosteiro.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: pp. 195 e 199; *Livro dos Benfeitores*, p. 496.  
B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30).

---

#### 45. PAULA DIAS (profissão: ?/08/1491; óbito: ? [não antes de 1523])

---

- *Percurso na comunidade*: Em 1485, acompanha a princesa D. Joana no seu périplo por Montemor-o-Velho, o Convento do *Corpus Christi* de Vila Nova de Gaia e Alcobaça, devido à peste.
- *Origens*: Criada da Infanta D. Joana, a quem esta deixa legados em testamento.
- *Referências documentais*:  
A) *Crónica*: pp. 129, 154, 160. *Livro das Profissões*: p. 195.  
B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241).

---

#### 46. AGOSTINHA FERNANDES (profissão: ?/08/1491; óbito: ?/01/1546)

---

- *Percurso na comunidade*: Em 1485, acompanha a princesa D. Joana no seu périplo por Montemor-o-Velho, o Convento do *Corpus Christi* de Vila Nova de Gaia e Alcobaça, devido à peste.
- *Origens*: Criada da Infanta D. Joana, a quem esta deixa legados em testamento.
- *Referências documentais*:

A) *Crónica*: pp. 129, 154, 160. *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: p. 247.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 47. ANA DA COSTA (profissão: 1492; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: p. 244.

---

#### 48. TERESA FERNANDES DE ALBUQUERQUE (profissão: 1493; óbito: ? [não antes de 1498])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (1498) para fundar o Mosteiro de Santa Ana de Leiria.
- *Origens*: Desconhecidas. Trouxe como dote a Quinta do Carvalhal, situada no Bolho (c. Cantanhede), a qual viria a ser locada em três vidas pelo valor anual de noventa alqueires de trigo, dez de centeio e quatro marrãs (*Livro dos Benfeitores*, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 492, confirmado pelo contrato de locação, datado de 1522, AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 473 v.º-475 v.º).
- *Bens*:  
A) *Imóveis*: A quintã do Carvalhal.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: pp. 195-196; *Livro dos Benfeitores*, p. 492.

---

#### 49. GRÁCIA DE BARROS (profissão: 1494; óbito: ?/07/1517)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. Poderá ser familiar da religiosa Maria de Barros.

- *Referências documentais:*  
A) *Livro das Profissões*: p. 195; *Necrológio*: p. 245.

---

**50. D. FRANCISCA DE CASTRO** (profissão: ?/04/1493; óbito: ? [não antes de 1518])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (1513-1516) para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém, para o qual mais tarde voltou (1518) e de onde não regressou.
- *Origens*: Desconhecidas. O uso do designativo “Dona” indicia decerto a sua pertença a alguma família ilustre. Há no mosteiro outras religiosas com o mesmo apelido, como D. Isabel de Castro (que era irmã de D. Maria de Meneses) e D. Margarida de Castro.
- *Referências documentais:*  
A) *Livro das Profissões*: pp. 195 e 198-199.

---

**51. D. TERESA HENRIQUES** (profissão: 1497; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. O uso do designativo “Dona” indicia decerto a sua pertença a alguma família ilustre. Há no mosteiro outras religiosas com o mesmo apelido (Isabel Henriques, Joana Henriques e Maria Henriques), embora a sua natureza não permita estabelecer uma relação tão evidente como noutros casos.
- *Referências documentais:*  
A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 244.

---

**52. GUIOMAR FERNANDES** (profissão: ?/07/1498; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Filha de Fernão Gil, arcediogo da Sé de Coimbra.
- *Bens*:  
A) *Imóveis*: Um olival em Coimbra; um meio casal, que se chama do Sebal e o quinhão de umas casas em Coimbra

B) *Móveis*: Trouxe 40.000 reais, muito bom móvel, uma escrava, um bacio de água para as mãos e outra prata. A sua herança foi avaliada em mais de 200.000 reais.

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 244.

B) *Cartório*: **1498** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 21; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 27, cx., doc. não numerado, parte desmembrada de um livro, fls. 367-373 v.º.).

---

**53. D. MARGARIDA DE SOUSA** (profissão: ?/09/1498; óbito: ?/10/1506)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Desconhecidas. É possível que fosse familiar de outras religiosas com o mesmo apelido (D. Violante de Sousa, D. Antónia de Sousa e D. Catarina de Sousa).

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 244.

---

**54. D. MARIA DE MENESES** (profissão: 13/01/1499; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Filha de D. João de Noronha, o Dentes (filho do II conde de Vila Real e irmão do 1.º marquês de Vila Real e de D. Joana de Castro, senhora de Monsanto e Cascais. Irmã da religiosa dominicana D. Isabel de Castro e tia de D. Cecília de Meneses.

- *Bens*:

A) *Móveis*: Trouxe 14.000 reais; uma vestimenta de brocado raso rico e umas dalmáticas de cetim verde com bandas e capelos de brocado; uma vestimenta de cetim com banda de veludo roxo; outros retalhos de pano de seda e brocado que sua mãe lhe deu.

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Livro dos Benfeitores*, p. 497.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-469), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 46; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 26, n.º

344, ms. 93, cx; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241); **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**55. D. ISABEL DE CASTRO** (profissão: 22/08/1501; óbito: 18/12/1534)

---

- *Percurso na comunidade*: Procuradora (1521). Priora (1525-1534).
- *Origens*: Filha de D. João de Noronha, o Dentas (filho do II conde de Vila Real e irmão do 1.º marquês de Vila Real) e de D. Joana de Castro, senhora de Monsanto e Cascais. Irmã da religiosa dominicana D. Maria de Meneses e tia de D. Cecília de Meneses.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: Uma quintã que rende anualmente 200 alqueires de trigo, vinho, galinhas e outros foros de dinheiro.
  - B) *Móveis*: Recebeu uma tença anual de 5.000 reais. Trouxe uma vestimenta de veludo roxo.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 196 e 200; *Necrológio*: p. 246; *Livro dos Benfeitores*, p. 497.
  - B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455), **1520** (*ibidem*, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241).

---

**56. CECÍLIA CARDOSA** (profissão: ?/05/1501; óbito: ?/08/1544)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 247.
  - B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 453 v.º-455), **1520** (*ibidem*, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e

238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**57. IRIA ÁLVARES** (profissão: ?/05/1501; óbito: ? [não antes de 1513])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (29/08/1513) com um grupo de religiosas para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém.
- *Origens*: Desconhecidas. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II (vol. I, pp. 126-127), sugere tratar-se de uma filha de Fernão Álvares, que em 1497 vende ao Mosteiro as sinagogas dos judeus de Torres Vedras e as casas do capelão [rabi?], “constituindo-os em dote da que presumimos ser sua filha”.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Duas taças de que se fez a maior parte da custódia e outra fazenda. Tudo avaliado em 30.000 reais.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 196 e 198; *Livro dos Benfeitores*, p. 497.
  - B) *Cartório*: **1497** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 4, doc. 17).

---

**58. D. GUIOMAR DA SILVA** (profissão: 1501; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. Domingos Maurício Gomes dos Santos (vol. II, p. 497, n. 102, baseado em Cristóvão Alão de Morais, *Pedatura Lusitana*), afirma que era filha de Pero ou Manuel da Silva, prior da matriz de Aveiro e mestre da infanta D. Joana, que terá falecido em 1568 e que tivera uma irmã no mosteiro, D. Luísa da Silva. Não é de excluir a hipótese de ser familiar de outras religiosas com o mesmo apelido: D. Clara da Silva, D. Catarina da Silva, D. Violante da Silva, D. Margarida da Silva e D. Joana da Silva. No *Necrológio* aparece como D. Guiomar de Castro.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: 100.000 reais em jóias e dinheiro; uma tença anual de 15.000 reais. A imagem de S. João Evangelista.
- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 244; *Livro dos Benfeitores*, p. 497.

---

**59. LEONOR VAZ** (profissão: 1501; óbito: 7/10/1525)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Viúva de Álvaro Martins, almocreve e morador em Coimbra.
- *Bens*:  
A) *Imóveis*: Uma vinha e oliveiras, em Coimbra.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: p. 196; *Necrológio*: p. 245; *Livro dos Benfeitores*, p. 493.  
B) *Cartório*: **1497** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 18, testamento do marido), **1498** (AUC, *Col. Perg.*, gav. 4, doc. 20, relativo às disposições testamentárias), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1522** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234).

---

**60. ISABEL SODRÉ** (profissão: ?/07/1502; óbito: ? [não antes de 1545])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (18/05/1529) para fundar o Convento de S. João de Setúbal, tendo regressado a 23 de Julho de 1532. Subpriora (1534-1545).
- *Origens*: Filha de Duarte Sodré, cavaleiro e comendador da Ordem de Cristo, vedor da Casa Real de D. Manuel e alcaide-mor de Tomar e Seia, e de Catarina Anes, moradores em Santarém<sup>2</sup>.
- *Bens*:  
A) *Móveis*: 20.000 reais.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: pp. 196 e 201-203; *Livro dos Benfeitores*, p. 497.  
B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

<sup>2</sup> Cf. Manuel Abranches de Soveral e Manuel Lamas Mendonça, “Ensaio sobre a origem dos Resende/Sodré”, *Armas & Troféus*, IX Série, Jan.-Dez., 2008, pp. 97-172 [p. 119].



---

**61. D. ANTÓNIA DE SOUSA** (profissão: 15/09/1504; óbito: ? [não antes de 1536])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro (22/06/1533) para ser priora do Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém, tendo regressado a 29 de Janeiro de 1536.
- *Origens:* Desconhecidas. Poderá estar aparentada com outras religiosas, como D. Margarida de Sousa, D. Violante de Sousa ou Catarina de Sousa.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* pp. 197 e 202-203.
  - B) *Cartório:* **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 29 e 30), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 142-144; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**62. D. CECÍLIA DE MENESES** (profissão: 1505; óbito: ? [não antes de 1513])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro (29/08/1513) para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém.
- *Origens:* Filha dos condes da Feira, D. Diogo Pereira e D. Beatriz de Meneses ou de Noronha. Era familiar de outras religiosas, por via paterna, a sua avó, D. Leonor de Berredo, a tia-avó, D. Mécia Pereira (I), e a tia D. Mécia Pereira (II); por via materna, as duas tias, D. Maria de Meneses e D. Isabel de Castro.
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Dados pela sua mãe, D. Beatriz de Meneses: o cofre de prata em que está o sacramento; uma vestimenta aveludada carmesim com banda brolada; umas dalmáticas de cetim carmesim com bandas broladas; um frontal de cetim encarnado com banda de veludo; uma cortina de chamelete preto para cobrir o altar-mor; uma cortina de arrás para cobrir o altar-mor; toalhas para todos os altares; um coração e olhos de prata; uma tesoura de espevitar, de prata; o cetim ou damasquim preto, de que se fez o palio e palas lavradas para o altar. Mandou acrescentar as campainhas no relicário e encastoar o aljôfar

e pedrinhas na cruz dele e guarnecer o missal. Mandou pintar em tábua grande a imagem de S. Domingos; mandou pintar em retábulo as imagens de S. Pedro, mártir e S. Catarina de Sena; mandou pintar a imagem de S. Mónica em tábua, assim como a tábua de Santiago.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: pp. 197-198; *Livro dos Benfeitores*, p. 498.

---

### 63. FILIPA BOTELHA (profissão: 22/07/1508; óbito: ? [não antes de 1523])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Filha de Diogo Homem, contador nos almoxarifados de Coimbra e Aveiro, e de Isabel ou Filipa de Freitas.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: p. 197.

B) *Cartório*: **1517** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 497-500, instrumento de partilha, realizado em Coimbra), **1520** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480).

---

### 64. ISABEL DA FONSECA (profissão: 22/07/1508; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (29/08/1513) para reformar o Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém, regressando ao Mosteiro de Jesus em 1516.

- *Origens*: Desconhecidas.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: pp. 197-199.

B) *Cartório*: **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**65. D. LEONOR DE ATAÍDE** (profissão: 29/07/1508; óbito: ? [não antes de 1518])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro (9/11/1518) para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa, não regressando ao Mosteiro de Jesus.
- *Origens:* Filha dos condes de Penela, D. João de Vasconcelos e Meneses e de D. Maria de Ataíde. É sobrinha-bisneta de D. Clara da Silva, sobrinha neta de D. Catarina da Silva e sobrinha de D. Joana da Silva.
- *Bens:*
  - A) *Móveis:* Recebeu do seu pai uma tença anual no valor de 8.000 reais.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* pp. 197 e 199; *Livro dos Benfeitores*, p. 501.
  - B) *Cartório:* **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30).

---

**66. ANA DIAS** (profissão: 30/09/1508; óbito: ? [não antes de 1518])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro (9/11/1518) para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa, não regressando ao Mosteiro de Jesus.
- *Origens:* Filha de Beatriz Afonso e de Álvaro Gil, moradores à Porta de Vagos, na Rua Nova, em Aveiro.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* pp. 197 e 199.
  - B) *Cartório:* **1512** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 32, fls. 266-267 v.º), **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27).

---

**67. MARIA PESSOA** (profissão: 25/11/1508; óbito: ? [não antes de 1523])

---

- *Percurso na comunidade:* Saiu de Aveiro (9/11/1518) para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa, não regressando ao Mosteiro de Jesus.
- *Origens:* Desconhecidas.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro das Profissões:* p. 197.
  - B) *Cartório:* **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção*

de Pergaminhos, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241).

---

**68. ISABEL DE QUADROS** (profissão: ?/04/1509; óbito: ? [não antes de 1529])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (18/05/1529) para fundar o Convento de S. João de Setúbal, não regressando ao Mosteiro de Jesus.
- *Origens*: Desconhecidas. Entre os benfeitores do mosteiro, surge o nome de António Fernandes de Quadros, senhor de Tavarede. Poderá colocar-se a hipótese de Isabel de Quadros estar ligada a esta família, assim como à religiosa Maria de Quadros.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 197 e 201.
  - B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**69. BEATRIZ PEREIRA** (profissão: ?/01/1510; óbito: ? [não antes de 1532])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (18/05/1529) para fundar o Convento de S. João de Setúbal, regressando ao Mosteiro de Jesus a 23/07/1532.
- *Origens*: Desconhecidas. Poderá estar ligada à família dos Pereira da Feira.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 197 e 201-202.
  - B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**70. JOANA HENRIQUES** (profissão: ?/01/1510; óbito: 14/11/1533)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Filha de Henrique Esteves da Veiga, escudeiro do rei, senhor da Quintã de Molelos (Tondela), o qual surge entre os benfeitores do mosteiro.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: Meio casal em Sepins (Cantanhede).
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 198; *Necrológio*: p. 246; *Livro dos Benfeitores*, p. 500.
  - B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**71. MARTA DE MAGALHÃES** (profissão: 1/01/1511; óbito: ? [não antes de 1549])

---

- *Percurso na comunidade*: Priora (1544-1549).
- *Origens*: Filha de Fernão Lourenço e de Filipa Caldeira, cuja mãe integra a lista dos benfeitores do mosteiro. Moradores em Lisboa, o seu pai foi um alto funcionário da administração ultramarina<sup>3</sup>.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Recebeu da partilha do pai, Fernão Lourenço, 150.000 reais. A sua mãe, Filipa Caldeira, deu ao mosteiro: um cofre ferrado para a sacristia; dois frontais azuis da Guiné; uma escrava; um retábulo de S. Gregório, com S. Maria Madalena e S. Marta; uma tábua da senhora do Pópulo, que se chama *Ara Coeli*; uma tábua grande da figura do Senhor quando chegou ao monte Calvário, sentado sobre um penedo, enquanto aparelhavam a cruz, com a senhora, etc.; uma tábua grande da Assumpção de N.ª S.ª em pano com todos os apóstolos, que conservam os padres no dormitório; uma tábua pequena de S. Maria

---

<sup>3</sup> Cf. Maria de Lurdes Rosa, “Além da aventura, aquém do capitalismo?: Elementos para a história de Fernão Lourenço (1480-1504), um ‘perito económico’ na Expansão portuguesa”, in *Lisboa Medieval – Os rostos da Cidade*, Livros Horizonte, Lisboa, 2007, pp. 335-367.

Madalena; uma caixa de corporais, coberta de brocado carmesim, com uma meia dúzia de corporais dentro; dois missais de forma em pergaminho com seus ordinários.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: pp. 198 e 204; *Livro dos Benfeitores*, pp. 499-500.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241).

---

## 72. CATARINA DE MESA (profissão: ?/08/1511; óbito: ? [não antes de 1544])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (Maio de 1542) para reformar e ser prioresa do Mosteiro das Donas de Vila Nova de Gaia, de onde regressou em 1544.

- *Origens*: Foi criada de D. Joana, a Excelente Senhora.

- *Bens*:

A) *Móveis*: Em 1532, D. João III atribui-lhe uma tença anual no valor de 5.000 reais em satisfação da terça que lhe havia deixado a própria infanta D. Joana, a Excelente Senhora.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: pp. 198 e 204; *Livro dos Benfeitores*, p. 501.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401); **1532** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 18).

---

## 73. APOLÓNIA DE AGUIAR (profissão: ?/08/1511; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Desconhecidas.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: p. 198.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 27), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 74. D. MARGARIDA DE CASTRO (profissão: ?/08/1511; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. Poderá ser familiar das religiosas D. Isabel de Castro e D. Maria de Meneses. O qualificativo “Dona” indicia uma origem nobiliárquica.
- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 198.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 27, 29 e 30), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

#### 75. MÉCIA JUSARTE (profissão: 26/11/1514; óbito: ? [não antes de 1532])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (18/05/1529) para fundar o Convento de S. João de Setúbal, regressando a 23 de Julho de 1532.
- *Origens*: Sobrinha de Francisco Jusarte, clérigo da diocese de Lisboa e embaixador de D. Manuel em Roma. Provavelmente irmã de Maria Jusarte. O seu tio consta da lista dos benfeitores do mosteiro e tratou de negócios seus junto da Santa Sé.
- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: pp. 198 e 201-202.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, docs. 29 e 30), **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469),

**1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º), **1523** (*ibidem*, fls. 478-480).

---

**76. D. CATARINA DE SOUSA** (profissão: 1/01/1517; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. Face ao uso do designativo “Dona”, será oriúnda de estratos nobiliárquicos. Poderá ser familiar das religiosas D. Violante de Sousa, D. Margarida de Sousa e D. Antónia de Sousa.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 199.
  - B) *Cartório*: **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 436-438 e 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 168 v.º-172; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480), **1525** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 400-401).

---

**77. D. BEATRIZ DE NORONHA (II)** (profissão: 26/04/1517; óbito: ? [não antes de 1525])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (9/09/1518) para fundar o Convento da Anunciada de Lisboa, de onde não regressou.
- *Origens*: Filha de D. Henrique de Noronha, comendador-mor da Ordem de Santiago e de D. Guiomar de Castro. É sobrinha das religiosas D. Maria de Meneses, D. Isabel de Castro e prima de D. Cecília de Meneses.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Recebeu do seu pai uma tença anual no valor de 6.000 reais.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 199; *Livro dos Benfeitores*, p. 501.
  - B) *Cartório*: **1524** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 113, n.º 144, quitação de uma tença anual, estando já na Anunciada de Lisboa), **1525** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 29, cx., n.º 68, partilhas, por morte do pai).



---

**78. FILIPA DE SÁ** (profissão: 26/04/1517; óbito: ? [não antes de 1523])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: p. 199.
  - B) *Cartório*: **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480).

---

**79. GUIOMAR FERREIRA** (profissão: 2/05/1518; óbito: 15/11/1538)

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (22/06/1533) para S. Domingos das Donas de Santarém, acompanhando D. Antónia de Sousa, que ia ser priora, regressando com ela ao Mosteiro de Jesus a 29 de Janeiro de 1536.
- *Origens*: Filha de Aires Ferreira, escudeiro e morador na cidade de Coimbra, e de Isabel Lyles. Irmã de Diogo Ferreira, fidalgo da casa do Infante D. Henrique e seu escrivão da fazenda.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 199 e 202-203; *Necrológio*: p. 246.
  - B) *Cartório*: **1518** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 476-479, dote), **1520** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480).

---

**80. BEATRIZ FERRAZ** (profissão: 13/02/1519; óbito: ? [não antes de 1561])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (18/05/1529) para fundar o Convento de S. João de Setúbal, regressando ao Mosteiro de Jesus a 23 de Julho de 1532. Priora (1558-1561).

- *Origens*: Desconhecidas. Poderá ser filha ou neta de Gonçalo Gomes Ferraz, escudeiro e juiz ordinário em Aveiro, cujo nome figura em documentação do mosteiro nos anos 1487 e 1496<sup>4</sup>.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 199, 201-202 e 206.
  - B) *Cartório*: **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 82-83 e 238-239), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 233-234), **1523** (*ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 478-480; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 239 v.º-241).

---

### 81. MARIA JUSARTE (profissão: 6/11/1519; óbito: ? [não antes de 1544])

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (Maio de 1542) para reformar o Mosteiro das Donas de Vila Nova de Gaia, onde viria a ser mestra das noviças, regressando em 1544.
- *Origens*: Desconhecidas. Poderá ser sobrinha de Francisco Jusarte, clérigo da diocese de Lisboa e embaixador de D. Manuel em Roma, e irmã de Mécia Jusarte. Francisco Jusarte consta da lista dos benfeitores do mosteiro e tratou de negócios seus junto da Santa Sé.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro das Profissões*: pp. 199 e 204.
  - B) *Cartório*: **1520** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 464-466 v.º), **1521** (*ibidem*, fls. 467-469), **1522** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 3; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 33, fls. 471 v.º-477 v.º), **1523** (*ibidem*, fls. 478-480).

---

### 82. MARIA HENRIQUES (profissão: 28/10/1520; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro (Maio de 1542) para reformar o Mosteiro das Donas de Vila Nova de Gaia, onde viria a ser mestra das noviças, regressando em 1544.
- *Origens*: Desconhecidas. Diogo Henriques, cavaleiro do rei D. Manuel, e Catarina Gomes de Quadros, moradores em Aveiro, atribuem em 1515 um dote para uma filha que,

---

<sup>4</sup> Felgueiras Gayo, *Nobiliário das Famílias de Portugal*, vol. V, p. 230 e Alão de Moraes, *Pedatura Lusitana*, vol. 1, p. 420 falam numa Maria Ferraz, freira de Aveiro (que professou em 1561), filha de Maria Ferraz e Gaspar Rodrigues (ou de Góis), neta materna de Antão Dias e Isabel Ferraz, bisneta de Gonçalo Gomes Ferraz. Beatriz Ferraz seria ou sua tia materna, irmã de Maria Ferraz ou sua tia-avó materna, irmã de Isabel Ferraz.

entretanto faleceu e não chegou a professar. O casal tinha uma outra filha – Maria Henriques – que fora casada. Esta poderá ter ingressado depois de enviudar e aproveitado o dote já atribuído pelos seus pais, uma vez que este é objecto de renovação, em 1525, tomando o mosteiro posse dos respectivos bens, no ano seguinte. A ser verdade, Maria Henriques é tia da religiosa Joana Henriques.

- *Referências documentais:*

A) *Livro das Profissões*: p. 200.

B) *Cartório*: **1515** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 28), **1525** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 36, fls. 201-203), **1526** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 19, cx., não numerado).

---

**83. BRANCA FREIRE** (profissão: 28/05/1522; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Desconhecidas.

- *Bens*:

A) *Móveis*: 60.000 reais, parte do valor utilizado no pagamento das bulas do padroado da Igreja de S. Eulália de Valmaior.

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 200; *Livro dos Benfeitores*, p. 502.

---

**84. MARIA DE QUADROS** (profissão: 16/06/1523; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.

- *Origens*: Desconhecidas. Entre os benfeitores do mosteiro, surge o nome de António Fernandes de Quadros, senhor de Tavadre. Poderá colocar-se a hipótese de Maria de Quadros estar ligada a esta família, assim como à religiosa Isabel de Quadros.

- *Referências documentais*:

A) *Livro das Profissões*: p. 200.

---

**85. CATARINA DA CUNHA** (profissão: 16/06/1523; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados. Domingos Maurício Gomes dos Santos (vol. I, p. 181, n. 114), baseado no *Hagiolégio*, de Jorge Cardoso, escreve que a religiosa terá morrido em 1570.
- *Origens*: Desconhecidas.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: p. 200.

---

**86. D. JOANA DA SILVEIRA** (profissão: 10/01/1524; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas. O qualificativo “dona” indicará a sua origem aristocrática.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: p. 200.

---

**87. MARIA NUNES** (profissão: 6/02/1525; óbito: ?)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Filha de Gil Homem (cavaleiro da casa de D. João III) e Catarina Lopes de Azurara, neta materna de Lopo Rodrigues, moradores em Aveiro.
- *Referências documentais*:  
A) *Livro das Profissões*: p. 200.  
B) *Cartório*: 1523 (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 4 e AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 19, cx.)

**B) IRMÃS NÃO PROFESSAS:**

---

**88. “UMA MENINA NOVIÇA”** (noviciado: ?; óbito: 1466)

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados.
- *Origens*: Desconhecidas
- *Referências documentais*:  
A) *Necrolégio*: p. 241.

---

**89. D. TERESA PEREIRA** (noviciado: 15/12/1464; óbito: ? [não antes de 1466])

---

- *Percurso na comunidade*: Sem outros dados. Não professou logo um ano após o noviciado, porque pretendeu ir em romaria a N.ª S.ª de Guadalupe, acabando por falecer nessa viagem.
- *Origens*: Filha dos Senhores da Feira, Fernão Pereira e D. Maria de Albuquerque, e irmã da fundadora D. Mécia Pereira.
- *Bens*:
  - A) *Móveis*: Deu uma vestimenta de damasquim preto com uma banda de damasquim branco, brolado de aspas e cruces, a qual o mosteiro vendeu. Deu o veludo preto de que se fizeram as dalmáticas pretas. Recebeu uma tença anual de 6.000 reais, dada pelo rei Afonso V.
- *Referências documentais*:
  - A) *Crónica*: pp. 31, 34-38. *Livro dos Benfeitores*, p. 495.
  - B) *Cartório*: **1466** (IAN/TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 14, fl. 16 v.º, publ. *Milenário de Aveiro*, vol. I, pp. 227-228 e por Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 507).

---

**90. INFANTA D. JOANA** (noviciado: 4/08/1472; óbito: 12/05/1490)

---

- *Percurso na comunidade*: Saiu de Aveiro por três momentos, devido à peste, em 1479-1480, em 1485 e em 1489 (?).
- *Origens*: Filha do rei D. Afonso V e da rainha D. Isabel.
- *Bens*:
  - A) *Imóveis*: Fez muitas benfeitorias nas casas da amassaria. Comprou o chão em que está o poço da nora, fazendo o poço e o engenho à sua custa. As outras casas que estão daí para diante (adega, celeiro, com todo o pomar e casas que jazem atrás do dormitório e da torre), comprou-as e deixou tudo ao mosteiro, assim como a sua herança, que D. João II não lha quis outorgar, mas ela a deixou em seu testamento.
  - B) *Móveis*: Intercedeu no processo de anexação das igrejas de S. João de Loure e de Fermelã. Forrou à sua custa a sacristia e o *scriptorium*. Deu de esmola uma capa de brocado carmesim; uma vestimenta de veludo preto com banda de cetim branco pedrado de ouro e uma vestimenta de damasquim azul comprida. Deu a imagem de nossa senhora

que está no coro e outra imagem [de Nossa senhora?]; um breviário grande, de pergaminho, de estante; um diurnal de pergaminho grande; um relicário pequeno de ouro, em que está parte do Santo Lenho e outras relíquias. Deu um anel de ouro com uma esmeralda muito fina, que tirou quando a madre Beatriz Leitoa lhe lançou o hábito e que ficou no depósito do mosteiro; uma pedra jacinto; um pequeno cofre de prata; duas caixas grandes em que estão as vestimentas, na sacristia; um cofre vermelho grande, que está na sacristia; e uns paramentos de sarja roxa e amarela com que armam toda a capela de Jesus. Mandou fazer e pintar a capela de S. Agostinho; mandou fazer a imagem de S. Agostinho de pau e outra em tábuas, assim como a imagem de S. Domingos. Em 1483, ofereceu ao mosteiro uma escrava de treze ou catorze anos, chamada Cristina.

- *Referências documentais:*

A) *Crónica*: pp. 1, 28, 53-54, 69, 71, 75-187. *Livro das Profissões*: pp. 192-193; *Necrológio*: p. 242; *Livro dos Benfeitores*, pp. 493-494 e 497; *Título das Servidoras*: p. 257.

B) *Cartório*: **1475** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fl. 513, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 508-509; IAN/TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 30, fl. 112 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 508-509), **1476** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 21, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 553-555), **1477** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 4, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 556-562), **1479** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 9, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 481-485; AUC, *Próp. Nac.*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 569-573; Museu de Aveiro, *Manuscritos*, doc. não numerado, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 467), **1481** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 11), **1483** (*ibidem*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 17, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 469-470), **1488** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 1, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, pp. 476-477), **1489** (AUC, *Col. Perg.*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 2, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, vol. II, p. 477).

## APÊNDICE B

### BENFEITORES DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO (1461-1525)<sup>5</sup>

---

#### I. D. JOÃO DE ALBUQUERQUE E D. HELENA PEREIRA

---

- *Identificação:* D. João de Albuquerque<sup>6</sup>, cavaleiro e fidalgo da casa real, do conselho régio e senhor de Angeja e Esgueira, com sua mulher, D. Helena Pereira.
- *Benfeitoria:* O padroado da Igreja de S. Miguel de Fermelã (Estarreja). A doação teria validade enquanto as religiosas vivessem em clausura, observância e obediência perpétua e sujeitas ao regimento do prelado das observâncias a que fosse sujeito o Mosteiro de Santa Maria da Misericórdia de Aveiro. Doação feita por respeito e amizade a Beatriz Leitoa e a suas filhas, Catarina e Maria de Ataíde, desejando os doadores ser participantes nas orações, missas e horas e outros bens que se fizerem no mosteiro.
- *Referências documentais:*
  - A) *Livro dos Benfeitores:* p. 491.
  - B) *Cartório:* **1468** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 1, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II, p. 553), **1477** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, docs. 4 e 5, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 556-563).

---

#### II. PADROEIROS DA IGREJA S. JOÃO DE LOURE

---

- *Identificação:* Trata-se de um enorme conjunto de padroeiros, moradores em Cantanhede e Tentúgal.
- *Benfeitoria:* Padroado da Igreja de S. João de Loure, pelo facto de as religiosas viverem em observância, desejando ser participantes dos bens e orações feitos no Mosteiro.
- *Referências documentais:*

---

<sup>5</sup> A sequência adoptada respeita aquela que foi inscrita no *Livro dos Benfeitores*. Acrescentei no final outros benfeitores que não referidos neste livro, mas de que o cartório dá conta.

<sup>6</sup> Sobre esta personalidade aveirense, veja-se o artigo de Maria João Branco, "João de Albuquerque, cavaleiro e senhor do século XV", in *Arqueologia do Estado. Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas sobre formas de organização e exercício do poder na Europa do Sul, sécs. XIII-XVIII*, vol. I, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, pp. 291-310.

A) *Livro dos Benfeitores*: p. 492.

B) *Cartório*: **1476** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 23, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 565-566); **1479** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15; AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 9, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 569-573); **1487** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 20, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 573-574).

---

### III. D. JOÃO GALVÃO

---

- *Identificação*: Bispo de Coimbra e 1.º conde de Arganil (1459-1481).
- *Benfeitoria*: Anexou as igrejas de S. Miguel de Fermelã e de S. João de Loure. Dotou e limitou o salário dos seus vigários. Fez esmola das obrigações dessas igrejas. Deu alvará para que não pagassem as colheitas (as visitas e a cera, que é costume dar-se em cada ano). Deu outras esmolas de pão, vinho e dinheiro para obras. Fazia sempre favor ao mosteiro, em que tinha devoção.

- *Referências documentais*:

A) *Livro dos Benfeitores*: p. 492.

B) *Cartório*: 1468 (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 18, fls. 137-139; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 9, fls. 111-111 v.º), **1476** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 2, doc. 21, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 553-555; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fl. 502; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 18, fls. 12 v.º-14), **1477** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 1, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 568-569).

---

### IV. JOÃO VICENTE

---

- *Identificação*: Sem outros dados.
- *Benfeitoria*: Um meio casal em Ventosa (Cantanhede), doado através do seu testamenteiro, Fernão Pires, mercador.

- *Referências documentais*:

A) *Livro dos Benfeitores*: p. 492.

B) *Cartório*: AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 22, de 1487.



---

## V. JOÃO DE PENELA

---

- *Identificação*: Sem outros dados.
- *Benfeitoria*: Um Bacelo, um pomar, umas vinhas e casas em Sá. Um moinho em Vale de Ílhavo, doado pela viúva de João de Penela, Catarina Gonçalves, em 1466.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 493.
  - B) *Cartório*: **1466** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, gav. 1, doc. 24).

---

## VI. ÁLVARO VAZ

---

- *Identificação*: Procurador do Mosteiro de Jesus de Aveiro, marido de Maria Gonçalves. Pais da religiosa Cecília Álvares.
- *Benfeitoria*: Doação de uma vinha no Portal da Agra, em Esgueira.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 493.
  - B) *Cartório*: **1497** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 19).

---

## VII. JOÃO FERNANDES

---

- *Identificação*: Sem outros dados. “Deixou por seu falecimento”.
- *Benfeitoria*: Vinha ou Bacelo em Sosa (Vagos).
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 493.

---

## VIII. MOR FERNANDES

---

- *Identificação*: Viúva de Martim Gomes, escudeiro e vassalo.
- *Benfeitoria*: Os chãos do Figueiral, que deixa em testamento.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 493.
  - B) *Cartório*: **1497** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 403-409).

---

## IX. GONÇALO VICENTE

---

- *Identificação*: Sem outros dados. “Deixou por seu falecimento”.
- *Benfeitoria*: Casas em Aveiro, em que está o forno.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 493.

---

## X. D. AFONSO V

---

- *Identificação*: Rei de Portugal, pai da infanta D. Joana.
- *Benfeitoria*: Fundou por sua mão o Mosteiro de Jesus, pondo a primeira pedra no alicerce da capela de Jesus, a 15 de Janeiro de 1462. Deu os privilégios que esta casa tem: de caseiros, carta de sisa, para herdarem, para comprar bens, para fazer engenho na água de Leiria. Fez diversas esmolas de dinheiro. Deu umas dalmáticas compridas de veludo em tom carmesim e pardo. Deu uma cruz de pau pintada com relíquias dentro em casas. Fez com que sua filha entrasse neste mosteiro, pela devoção que nesta casa tinha.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: pp. 495-496.
  - B) *Cartório*: **1461** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 17, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 458), **1462** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 19, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 505), **1464** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 8, fls. 2.º-3, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 506), **1466** (IAN/TT, *Chancelaria de Afonso V*, liv. 37, fl. 110 v.º; Idem, *Estremadura*, liv. 3, fl. 118 v.º; Idem, *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 14, fl. 2, publs. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 506-510), **1468** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 1, doc. 25, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 507-508), **1471** (IAN/TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 16, fl. 125 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 508), **1474** (IAN/TT, *Místicos*, liv. 3, fl. 4, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 508), **1475** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fl. 513 e IAN/TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, Liv. 30, fl. 112 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 508-509), **1476** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 7, fls. 2 v.º-3, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 509), **1477** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D,

14, 5, 38, fls. 459-459 v.º e 469-470), **1480** (IAN/TT, *Chancelaria de D. João III*, liv. 52, fl. 208, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 516-517).

---

#### **XI. D. JORGE**

---

- *Identificação*: Filho bastardo de D. João II e de D. Ana de Mendonça. Criado pela infanta D. Joana, sua tia, em Aveiro. 2.º duque de Coimbra, mestre de Santiago e Avis.
- *Benfeitoria*: Doou um cálice de prata dourado, assim como alguns retalhos e pequenos gibões de brocado. Doou 3 moios de trigo anuais e 100 galinhas. Doou também a sua parte do padroado da igreja de Santa Eulália de Valmaior.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: pp. 497 e 501.
  - B) *Cartório*: **1521** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 7, fls. 32 v.º-33, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 577).

---

#### **XII. D. BRITES DE VILHENA**

---

- *Identificação*: Mulher do 2.º duque de Coimbra, D. Jorge.
- *Benfeitoria*: Fez esmola de 20.000 reais.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 501.

---

#### **XIII. D. MARIA FREIRE DE ANDRADE**

---

- *Identificação*: Senhora de Alcoutim, mulher do 2º marquês de Vila Real, D. Fernando de Meneses, o qual é parente das religiosas D. Isabel de Castro, D. Maria de Meneses e D. Cecília de Meneses.
- *Benfeitoria*: Deu ao mosteiro uma vestimenta de cetim carmesim com banda de brocado; uma vestimenta de cetim aveludado carmesim com banda de brocado de pelo e uma de cetim roxo com uma banda de cetim alaranjado e outra banda bordada com letras mouriscas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 498.

---

#### **XIV. ISABEL LEITOA**

---

- *Identificação*: Sem outros dados.
- *Benfeitoria*: Deu ao Mosteiro, por esmola, o frontal de cetim carmesim com banda de cetim branco, com embutidos de ouro e um frontal verde de cetim com banda de cetim carmesim.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 498.

---

#### **XV. D. LEONOR**

---

- *Identificação*: Rainha de Portugal, mulher de D. João II.
- *Benfeitoria*: Deu de esmola uma vestimenta de brocado raso roxo, com suas dalmáticas, todo comprido, com bandas de veludo roxo. Deu todas as partes da *Vita Christi*, na arquinha marchetada que está na custódia.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 498.

---

#### **XVI. D. JOÃO DE AZEVEDO**

---

- *Identificação*: Bispo do Porto (1464-1495).
- *Benfeitoria*: Conseguiu uma indulgência plenária para o mosteiro e os seus servidores. Ofereceu a imagem de N.ª S.ª do Pópulo e a de S. Lourenço e S. João. Pagou, por esmola, o feito do relicário e o seu douramento, mandando pôr-lhe mais prata.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 498.

---

#### **XVII. D. MANUEL**

---

- *Identificação*: Rei de Portugal.
- *Benfeitoria*: Confirmou as autorizações para aquisição de bens de raiz dadas pelos monarcas anteriores. Autorizou o mosteiro a comprar bens até à renda anual de 50.000 reais. Privilegiou um hortelão, um almocreve e um carreiro, servidores do mosteiro. Ofereceu ao

mosteiro 10 arrobas anuais de açúcar da Madeira. Fez esmola de 50 cruzados para se consertar o refeitório. Ofereceu dois escravos e uma escrava [o *Título das Servidoras* refere a oferta de duas escravas, em 1509-1510, chamadas Catarina e Francisca.

- *Referências documentais:*

A) *Livro dos Benfeitores*: pp. 498-499; *Título das Servidoras*: p. 258.

B) *Cartório*: **1497** (IAN/TT, Corpo Cronológico, Parte II, mç. 98, n.º 165), **1499** (AUC, Próprios Nacionais, III, 1ª D, 14, 5, 13, fls. 3-4 v.º; AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 2, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 510-511), **1501** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 3, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 511-512), **1502** (IAN/TT, Corpo Cronológico, Parte II, mç. 6, n.º 140; AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 28, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 518-519; AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 6, doc. 10, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 514-515), **1508** (AUC, Próprios Nacionais, III, 1ª D, 14, 5, 18, fls. 41-44), **1510** (IAN/TT, *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 41, fl. 33 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, p. 512), **1517** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 21, n.º 33), **1519** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 7, fls. 32-32 v.º e 235-235 v.º), **1520** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 26, n.º 80).

---

## XVIII. D. HENRIQUE DE MENESES

---

- *Identificação*: 1º conde de Loulé, 4º conde de Viana do Alentejo, 3º conde de Viana do Minho. Casado com D. Guiomar de Bragança<sup>7</sup>. Irmão da religiosa D. Leonor de Meneses.

- *Benfeitoria*: Ofereceu um bom cálice de prata dourado e um bancal grande verde com divisa de fogaréis. Em 1474, ofereceu a sua irmã uma menina escrava, já baptizada, a que chamaram Madalena Henriques.

- *Referências documentais:*

A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499; *Título das Servidoras*: p. 257.

---

<sup>7</sup> Sobre esta personalidade, veja-se o artigo de Madalena Ribeiro, "O conde D. Henrique de Meneses, capitão de Alcácer-Ceguer e Arzila", in *A Nobreza e a Expansão: Estudos Biográficos*, coord. João Paulo Oliveira e Costa, Patrimonia, Cascais, 2000, pp. 143-158.

---

#### **XIX. D. JOÃO DE MENESES**

---

- *Identificação*: 1º conde de Tarouca, casado com Joana Teles da Silva. Irmão da religiosa D. Leonor de Meneses.
- *Benfeitoria*: Ofereceu um cálice pequeno.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

#### **XX. FR. ÁLVARO DA MOTA**

---

- *Identificação*: Religioso de S. Domingos de Coimbra, mestre em Teologia, reitor da Universidade de Coimbra e um famoso letrado dominicano ao tempo de D. Afonso V<sup>8</sup>.
- *Benfeitoria*: Ofereceu um cálice grande e rico, com algumas pedras.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

#### **XXI. D. JOANA, A EXCELENTE SENHORA**

---

- *Identificação*: Sobrinha e 2.ª mulher de D. Afonso V.
- *Benfeitoria*: Ofereceu um frontal de damasquim com banda de veludo verde e nela as suas armas bordadas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

#### **XXII. D. ANA DE MENDONÇA**

---

- *Identificação*: Mãe de D. Jorge, o bastardo de D. João II, comendadeira de Santos.
- *Benfeitoria*: Ofereceu uma vestimenta de brocado preto e um degrau de cetim preto.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

<sup>8</sup> Cf. António do Rosário, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, Sep. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 7, 1979, pp. 541-542.

---

### **XXIII. D. AFONSO DE BRAGANÇA**

---

- *Identificação*: 1º conde de Faro, 2º conde de Odemira e senhor de Aveiro. Casado com D. Maria de Noronha, 2ª condessa de Odemira.
- *Benfeitoria*: Esmola anual de dois moios de trigo e 100 galinhas.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

### **XXIV. FR. JOÃO DE BRAGA**

---

- *Identificação*: Religioso dominicano. Esteve no Convento de N.ª S.ª da Misericórdia de Aveiro e foi vigário da observância dominicana entre 1478 e 1481. Em 1513, foi nomeado provincial da província portuguesa que reuniu os dois ramos da ordem, os claustrais e os observantes.
- *Benfeitoria*: Ofereceu a tábua da Ascensão do Senhor.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 499.

---

### **XXV. A CONDESSA DA FEIRA**

---

- *Identificação*: Deverá ser D. Beatriz de Meneses, mulher do 2.º conde da Feira, D. Diogo Pereira, mãe da religiosa D. Cecília de Meneses.
- *Benfeitoria*: Ofereceu uma bacia de prata, de que foi feito o cálice grande. Em 1499, D. Beatriz de Meneses ofereceu uma serva negra, moça, chamada Beatriz.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 500; *Título das Servidoras*: p. 257.

---

### **XXVI. RUI GOMES [DA GRÃ]**

---

- *Identificação*: Governador de D. Joana, a Excelente Senhora, casado com D. Maria de Meneses, camareira-mor da Excelente Senhora.
- *Benfeitoria*: Ofereceu um frontal de chamelote verde e branco e uma escrava.
- *Referências documentais*:

A) *Livro dos Benfeitores*: p. 500.

---

## XXVII. FRANCISCO JUSARTE

---

- *Identificação*: Clérigo da diocese de Lisboa, agente de D. Manuel na Cúria Pontifícia e procurador do Mosteiro de Jesus em Roma. Tio da religiosa Mécia Jusarte.
- *Benfeitoria*: Ofereceu a sua parte do padroado da igreja de Santa Eulália de Valmaior. Extraiu da Câmara Apostólica instrumentos da quitação das anatas das igrejas de S. Miguel de Fermelã e de S. João de Loure, pagando tudo à sua custa. Conseguiu uma inibitória e citatória para qualquer um que demandasse na justiça contra o mosteiro. Ofereceu o crucifixo que está no altar-mor, a tábua do *Ecce Homo*, o vulto e Verónica. Ofereceu um missal grande de forma e uns breviários pequenos. Conseguiu o rescrito para se fazer de S. António *totum duplex*.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 500.
  - B) *Cartório*: **1508** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 15, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 575-576), **1509** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 38, fls. 467-467 v.º), **1515** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 474-475 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 489-490).

---

## XXVIII. AFONSO GALEGO

---

- *Identificação*: Sem outros dados.
- *Benfeitoria*: Ofereceu uma escrava chamada Antónia, com apenas cinco anos, em 1515.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 501; *Título das Servidoras*: p. 258.

---

## XXIX. ANTÓNIO FERNANDES DE QUADROS

---

- *Identificação*: 1º senhor de Tavarede, filho de Aires Gomes de Quadros. Poderá ser familiar das religiosas Isabel de Quadros ou de Maria de Quadros.
- *Benfeitoria*: Ofereceu uma escrava de 3 anos, chamada Mécia, em 1520.
- *Referências documentais*:



A) *Livro dos Benfeitores*: p. 501; *Título das Servidoras*: p. 258.

---

### **XXX. D. MARGARIDA [FOGAÇA]**

---

- *Identificação*: Mulher de D. João [Rodrigues] de Sousa, senhor de Sagres e Niza, filho de Rui de Sousa e de Isabel de Sequeira. Cunhada da religiosa D. Violante de Sousa.
- *Benfeitoria*: Deu, pela alma de seu marido, um frontal de veludo verde com banda pelo meio de veludo carmesim. Foi D. Violante de Sousa que lho pediu.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 501.

---

### **XXXI. D. CATARINA DE ATAÍDE**

---

- *Identificação*: mulher de Cristóvão Correia, comendador da Ordem de Santiago, vedor da casa da rainha D. Maria, mulher de D. Manuel, e de D. Catarina de Áustria.
- *Benfeitoria*: Deixou, por sua alma, uma vestimenta e degrau de chamelete, cor de canela com bandas de pano dourado da Índia.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 501.

---

### **XXXII. JORGE ANES E CATARINA NUNES**

---

- *Identificação*: Jorge Anes era carniceiro e casado com Catarina Anes.
- *Benfeitoria*: Doaram uma marinha, aos Arneiros (Prumaceira), em Aveiro.
- *Referências documentais*:
  - A) *Livro dos Benfeitores*: p. 502.
  - B) *Cartório*: 1507 (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 5, doc. 11). Jorge Anes, carniceiro, aparece como testemunha em vários documentos: AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, docs. 9 e 21; *ibidem*, Gav. 5, doc. 25; AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 14, 5, 37, fls. 403-409; *ibidem*, III, 1ª D, 14, 5, 7, fls. 1-15.

---

### XXXIII. PEDRO GONÇALVES ROBALO E LEONOR LOPES

---

- *Identificação*: Moradores em Vila Nova de Aveiro.
- *Benfeitoria*: As rendas do Boco (Sosa). As marinhas da Fareja, da Valente (termo da Ermida, couto do bispo de Coimbra). As marinhas de além da Veia e Coimbrã nova e velha (termo de Aveiro) e a marinha da Carreira. Bens deixados em testamento “ao Mosteiro de D. Mécia”.
- *Referências documentais*:
  - A) *Cartório*: **1464** (AUC, *Próprios Nacionais*, III, 1ª D, 15, 1, 29, cx., n.º 178 e *ibidem*, III, 1ª D, 15, 1, 19, cx., n.º 507).

---

### XXXIV. JOÃO DE FREITAS

---

- *Identificação*: Escudeiro da infanta D. Joana.
- *Benfeitoria*: A marinha da Patela, em Aveiro.
- *Referências documentais*:
  - A) *Cartório*: **1484** (Museu de Aveiro, *Manuscritos*, doc. não numerado, testamento feito na ilha de Santiago, em Cabo Verde).

---

### XXXV. MÉCIA DE SEQUEIRA

---

- *Identificação*: Ama da infanta D. Joana.
- *Benfeitoria*: Em 1502, ofereceu uma serva negra, já mulher e cristã, chamada Grácia.
- *Referências documentais*:
  - A) *Título das Servidoras*: p. 257.

---

### XXXVI. D. JOÃO II

---

- *Identificação*: Rei de Portugal, irmão da infanta D. Joana.
- *Benfeitoria*: Confirma privilégios dados por seu pai ao mosteiro.
- *Referências documentais*:
  - A) *Cartório*: **1485** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 3, doc. 19; IAN/TT, *Estremadura*, liv. 3, fl. 119 v.º, publ. Domingos Maurício Gomes dos Santos, *ob. cit.*, pp. 509-510), **1492** (IAN/TT, *Estremadura*, liv. 10, fl. 133; publ. em *Colectânea de Documentos*

*Históricos – Milenário de Aveiro*, organização, leitura e revisão de António Gomes da Rocha Madahil, vol. I (959-1516), Aveiro, Câmara Municipal de Aveiro, 1959, pp. 241-242), **1495** (AUC, *Colecção de Pergaminhos*, Móvel 6, Gav. 4, doc. 11).

---

### **XXXVII. D. João III**

---

- *Identificação*: Rei de Portugal.
- *Benfeitoria*: Confirma privilégios dados pelos seus antecessores.
- *Referências documentais*:
  - A) *Cartório*: **1523** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte II, mç. 106, n.º 71), **1524** (IAN/TT, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 31, n.º 97).