

Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes

Margarida sobre Margarida: escrita e reescrita da vida de Soror Clara do Santíssimo Sacramento

Flávio Scotellaro Xavier Júnior

M

2018



Flávio Scotellaro Xavier Júnior

**Margarida sobre Margarida: escrita e reescrita da vida de Soror
Clara do Santíssimo Sacramento**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes,
orientada pela Professora Doutora Isabel Morujão

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Setembro de 2018

Margarida sobre Margarida: escrita e reescrita da vida de Soror Clara do Santíssimo Sacramento

Flávio Scotellaro Xavier Júnior

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes,
orientada pela Professora Doutora Isabel Morujão

Membros do Júri

Professora Doutora Zulmira Santos
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professora Doutora Isabel Morujão
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professora Doutora Maria Micaela Ramon Moreira
Faculdade de Letras - Universidade do Minho

Classificação obtida: 18 valores

Ao meu avô, Carlos de Barros Xavier.

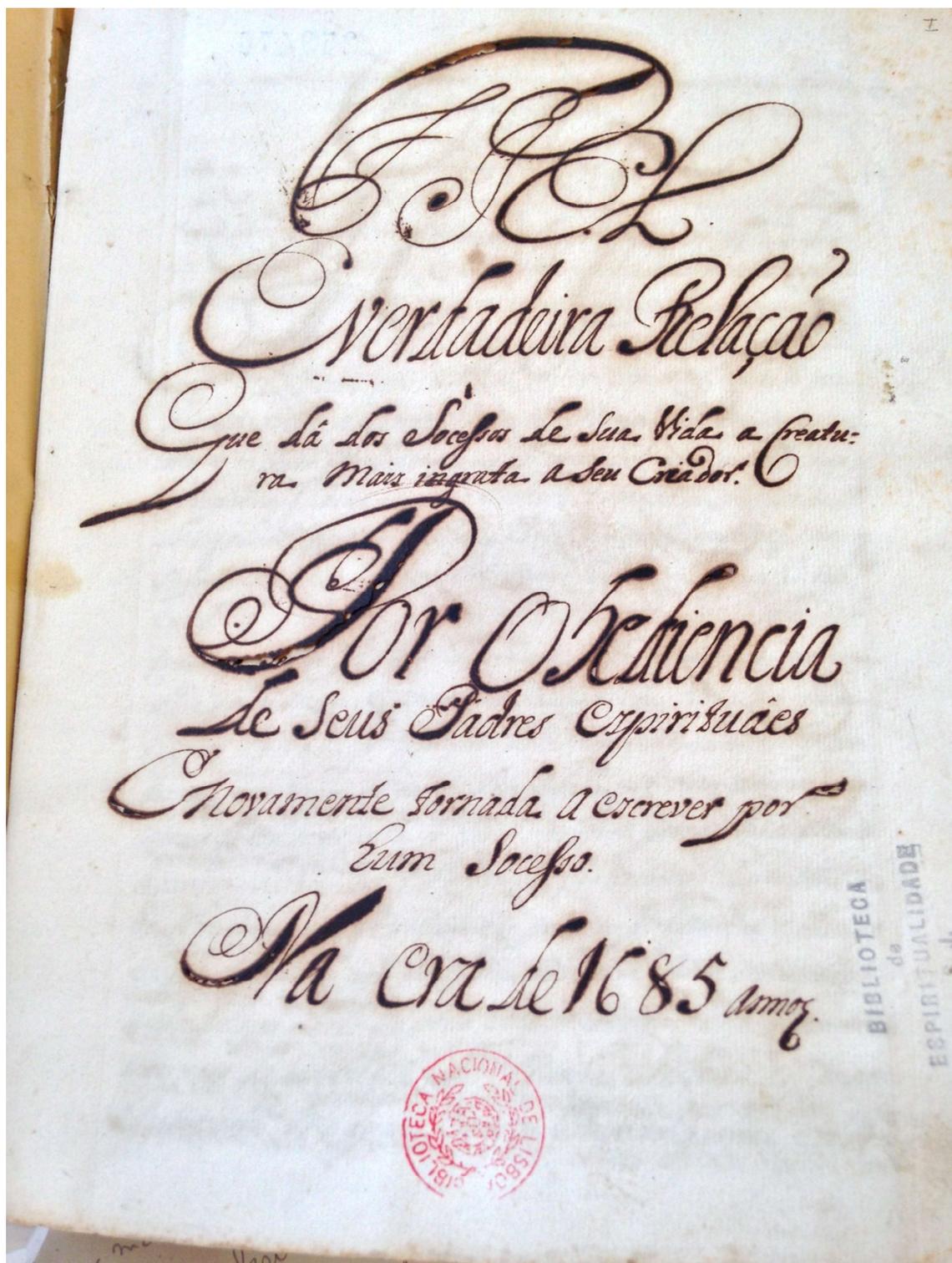
Se minha existência deve-se ao facto de você ter ido ao Brasil construir nossa família, faço o caminho inverso: venho à cidade do Porto, para vivenciá-la e construir conhecimento.

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 18 de setembro de 2018

Flávio Scotellaro Xavier Júnior



Reprodução do frontispício do manuscrito – secção de reservados da Biblioteca Nacional de Portugal, códice n.º 11357.

Agradecimentos

Neste trabalho, em que se celebra a autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco, num contexto que não favorecia a escrita feminina, não poderia deixar, primeiramente, de agradecer às duas mulheres que me apoiaram, estimularam e deram força, nos recorrentes momentos nos quais desistir parecia o caminho mais confortável, mais libertador.

Em primeiro lugar, certamente não conseguirei expressar com palavras todo o meu agradecimento à minha orientadora, a Professora Doutora Isabel Morujão. Aliás, sua paixão e seu notório conhecimento fizeram-me querer estudar mais sobre a literatura feminina, fizeram-me querer ser o professor que ela é para os seus alunos. Certamente, se não fossem as suas incansáveis horas ao meu lado, empréstimos de materiais e a sua paciência, este trabalho não chegaria a metade do que se encontra hoje.

Não poderia deixar de agradecer, também, a minha noiva, que será minha esposa em outubro deste ano. Se não fosse todo o seu apoio emocional e conhecimento informático, também não conseguiria estruturar e sequer entregar este trabalho. E já que nos casaremos este ano, prometo-lhe nunca ser o marido que Brás Teles foi para Antónia Margarida.

Agradeço a todo corpo docente do Mestrado em Estudos Culturais, Literários e Interartes, pois o arcabouço teórico apresentado nos seminários e nas horas de aulas foi imprescindível para o embasamento da minha investigação.

Agradeço à minha família, sobretudo mãe, pai e irmão, que, mesmo estando no Brasil, ligavam-me para me apoiar, animar e não me fazer desistir nunca. Mesmo estando longe, sinto-me abraçado a cada palavra que trocamos, a cada momento em que nos vemos por conversa de vídeo.

Resumo

Este trabalho toma como ponto de partida a *Relação fiel e verdadeira* da sua vida, escrita por Soror Clara do Santíssimo Sacramento (nascida Antónia Margarida de Castelo Branco), procurando relacioná-la com outros textos seus de carácter privado, como são as cartas desta religiosa recentemente encontradas e editadas por Alice Lázaro em 2014, que ela dirigira, ao longo de vários anos, a seu primo D. João de Sousa, no sentido de aferir a veracidade dos contornos biográficos da sua narrativa de vida. Paralelamente, reflete-se sobre as várias reescritas a que Antónia Margarida fez submeter os seus textos, tentando perceber qual o sentido dessa reformulação que a religiosa ia dando aos seus manuscritos. Finalmente, esta dissertação procura analisar a transcodificação desta obra para o cinema, realizada por Margarida Gil, tentando perceber o sentido que a cineasta lhe deu e qual a relação entre as duas obras, que coincidem exatamente no mesmo título: *Relação Fiel e Verdadeira*.

Palavras-chave: Autobiografia – Epistolografia - Literatura monástica – Mulheres escritoras - Cinema

Abstract

This paper takes *Relação fiel e verdadeira da sua vida* written by Soror Clara do Santíssimo Sacramento (birth name Antónia Margarida de Castelo Branco) as a starting point, seeking to relate it with other texts of her private character, as are the letters of this nun recently found and edited by Alice Lázaro in 2014 (which she had written for several years to her cousin D. João de Sousa), in order to assess the veracity of the biographical aspects of her life narrative. Moreover, reflecting on the many rewrites to which Antonia Margarida submitted her texts, trying to understand the meaning of this corrections that she made in her manuscripts. Finally, this dissertation tries to analyze the adaptation of this work for the cinema, carried out by Margarida Gil, trying to comprehend the filmmakers point of view and the connection between the two works, that coincidentally have the exact same title: *Relação Fiel e Verdadeira*.

Keywords: Autobiography – Epistolography – Nun’s literature – Women writers - Movie

Sumário

Declaração de honra	6
Introdução	12
Capítulo I - Vida vivida e vida narrada.....	15
1. Vida vivida	15
2. Vidas em Contexto	20
3. Vida narrada ou “Relação de Vida”	24
3.1 Pórtico teórico.....	24
3.2 Aspetos da autobiografia	34
Capítulo II - Uma vida, vários textos	41
1. Uma vida, vários manuscritos, duas medialidades	50
1.1 Pórtico teórico.....	51
1.2 De Margarida para Margarida: palavra e imagem	52
Capítulo III - Relação Fiel e Verdadeira: fronteira entre o vivido e o construído.....	65
1. Estrutura externa da obra: narrativa e diegese	66
2. Consciência da estrutura.....	68
3. Linguagem: imagens próprias ou apropriadas.....	81
Conclusão	91
Referências Bibliográficas	94
Anexos.....	101

Introdução

No primeiro dia do seminário de “Literatura Feminina em Portugal nos séculos XVI a XVIII”, a Professora Doutora Isabel Morujão traçou os objetivos da unidade curricular, qual seja dar a conhecer a realidade da escrita feminina em Portugal durante aquele período, em que o contexto cultural e social não favorecia a escrita de mulheres. E eis que, após considerações várias, a docente perguntou a cada aluno o que sabia sobre o assunto e as razões de escolha deste seminário. Foi espantoso notar que as respostas coincidiam: afirmámos que, embora não tivéssemos conhecimento sobre a questão, tínhamos muita vontade em aprender algo da literatura feminina conventual, compreendida naqueles séculos.

Foi surpreendente observar que, num universo de doze alunos, nenhum tivesse conhecimento sobre o tema, sobretudo os próprios mestrandos portugueses. Talvez isso possa ser explicado pelas palavras de Morujão: “Tem-se construído em Portugal uma visão de literatura nacional que tem maioritariamente silenciado, sobretudo nas apreciações concernentes a certas formas literárias, a existência dos contributos da literatura feminina produzida nos conventos [...]” (Morujão 2013: 26). Esse alheamento da literatura conventual no panorama literário português seria, talvez, o motivo de não termos conhecimento sobre a temática. Desse modo, a surpresa deu lugar à reflexão e aumentou a curiosidade de a conhecer e entender as razões as quais determinaram o seu estatuto de produção negligenciado pelas áreas do saber.

Essa curiosidade, no meu caso, não se restringiu apenas a um semestre. Na verdade, naquele momento foi plantada uma semente e, após, brotou uma vontade de estudar mais aprofundadamente o tema.

Nem sempre se pode atender às vontades do coração e, contraditoriamente, às vezes é necessário afastarmo-nos do que tanto amamos. Foi exatamente o que fiz: afastei-me por um instante do sertão brasileiro, genialmente transformado em palavras por Guimarães Rosa, Ariano Suassuna, Euclides da Cunha. Afastei-me de Grande Sertão: Veredas; de O Romance d’a Pedra do Reino; de Riobaldo e Diadorim; de Dom Pedro Dinis Ferreira-Quaderna, das descrições euclidianas e tantos outros. Em suma, se me afastei deles, afastei-me do Brasil.

Entretanto, esse afastamento ocorreu não por esses autores já terem sido

demasiadamente estudados em terras brasileiras, pois Rosa nos ensina mais uma vez “no mais, mesmo, da mesmice, sempre vem a novidade”. Porém, falou mais alto a vontade de compartilhar uma bagagem de conhecimento sobre a literatura conventual feminina portuguesa, algo que não é comumente estudado durante nossa formação académica literária brasileira, sequer portuguesa, e que pressenti como um caminho que devia trilhar.

Além disso, como disse a própria Professora Isabel Morujão no primeiro dia de seminário, o estudo nesta área obriga a uma revisão da história literária portuguesa e a uma ponderação do seu cânone, o que é muito motivador para qualquer pesquisador.

O desconhecimento sobre a temática levou a que a docente indicasse certos tópicos de pesquisa possíveis, para a apresentação do trabalho final. Por destino, planos divinos ou qualquer elemento que seja, aceitei trabalhar sobre um livro robusto, de capa rosa e branca, de aproximadamente quinhentas páginas, intitulado *Autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco (A Fiel e Verdadeira Relação)*, que, mais tarde, seria o *corpus* da minha pesquisa, desta minha dissertação.

À semelhança das margaridas (essas flores que parecem determinar o destino de um amor, à medida que se desfolham sob a ladainha “bem-me-quer, mal-me-quer, bem-me-quer, mal-me-quer”), Antónia Margarida de Castelo Branco viu decidido o destino da sua vida amorosa pelos jogos sociais e de poder que, no séc. XVII, determinaram as ligações por casamento.

De facto, Antónia Margarida, a quem o pai previa, num futuro longínquo (depois de o irmão de Antónia estar casado e com filhos), a entrada no convento, acaba por se casar com Brás Teles de Meneses pouco tempo após a morte de seu pai.

Querendo-lhe simultânea ou alternadamente “mal e bem”, Brás Teles martirizará durante oito anos a vida de sua mulher. Já que as margaridas sobrevivem em lugares inesperados, adaptando-se a diversos contextos geográficos, assim Antónia Margarida sobreviverá a uma vida, sob constante ameaça de morte por parte do marido, que narrará entre os capítulos 8.º e 36.º. Entretanto, ela o abandona a vinte e dois junho de 1679 e recolhe-se no Mosteiro de Santos, onde aguardaria a sentença do divórcio, para enfim seguir sua vida como religiosa.

A sua biografia seria escrita por ela própria, por mandado do confessor, num processo de sofrimento, repulsa e sucessivas hesitações, que a conduzirá a riscar, reescrever ou ter impulso de queimar o texto que será o objeto da nossa atenção ao longo destas páginas.

Resultado de uma vigilância de Antónia Margarida sobre ela própria (ora com

repulsa, ora com obediência, ora com temor), sua autobiografia se apresenta como um texto singular, intercetado por dúvidas e incertezas na sua escrita, sobretudo quanto aos capítulos relacionados com a sua vida religiosa. Talvez por esta razão Margarida Gil se tenha baseado nos capítulos 1.º a 36.º, para elaborar seu objeto artístico *Relação Fiel e Verdadeira*, pois justamente nestes capítulos, relacionados com a vida secular, Antónia Margarida parece mais objetiva e menos receosa naquilo que escreve.

Lemos no livro dessa religiosa o seu eu autobiográfico sendo atravessado por uma tensão entre o mundo secular, exterior ao convento, e o mundo religioso, entre o convencional e o inusitado, entre sentimentos mundanos e emoções puras, entre hesitações e determinação, entre medo e denodo. Nessa construção de tensão da narrativa, em que os sentimentos se apresentam de forma barroca, em constante conflito, e em que as palavras retratam um mundo singularmente feminino sob a soberania reguladora do mundo masculino (do marido e do confessor), Antónia Margarida escreveu, riscou, emendou, reescreveu. Que “relação de vida” nos deixou então? Uma relação “fiel e verdadeira”? Poder-se-á falar de uma versão oficial, que deixou para a posteridade?

Capítulo I - Vida vivida e vida narrada

1. Vida vivida

Antónia Margarida de Castelo Branco nasceu a 4 de agosto de 1652, na Vila do Lavradio, em Lisboa. De origem nobre, foi filha da portuguesa Joana Luiza de Castelo Branco e do brasileiro António de Albuquerque. Sua filiação paterna gozava de bastante prestígio no Brasil, nomeadamente na Capitania do Maranhão, por seu pai ter realizado grandes feitos, tais como defender a terra dos holandeses e batalhar contra índios Topinambazes. Mas, ainda que tivesse alcançado um notório reconhecimento, António de Albuquerque viu-se diretamente afetado pela restauração da independência portuguesa, em 1640, pois “não escapou às intrigas do tempo, já que, embora confirmado no posto pelo governador D. Luís de Sousa, teve de aceitar outro capitão por adjunto ao governo e mais restrições” (Palma-Ferreira 1983: 15). Por isso, decidiu voltar a Portugal, casou-se e instalou-se junto com sua mulher e seus filhos no Lavradio.

Dois anos após o falecimento do pai, com dezessete anos, Antónia Margarida casou-se com Brás Teles de Meneses e Faro, o que pode ser considerado determinante para os grandes conflitos que, a partir de então, se desencadearam na sua vida e, conseqüentemente, para a sua abdicação da vida matrimonial e conseqüente ingresso na vida religiosa.

Não se pode precisar ao certo o motivo deste casamento, mas, entretanto, há-de se elencar duas hipóteses: “inteligência entre famílias que de um modo ou de outro haviam sido proscritas ou prejudicadas pelo partidarismo brigantino” (Palma-Ferreira 1983: 47) ou, a segunda, “um simples casamento por dinheiro, urdido pela intriga típica do século XVII e com interferência de pessoas e de interesse” (Palma-Ferreira 1983: 48).

Ainda sobre o casamento e sobre a verdadeira condição de Brás Teles no contexto social português da época, o editor da autobiografia explicita em seu prefácio que:

[...] O contrato nupcial de Antónia Margarida é típico do século XVII. Sua mãe não poderia satisfazê-lo sem prejudicar gravosamente o pecúlio do filho segundo que, para mais, era varão e destinado, portanto, a preservar e continuar o morgadio. A satisfação do dote, porém, era imprescindível ao marido de Antónia Margarida, modelo do fidalgo arruinado após a Restauração brigantina, filho de um trãnsfuga protegido por Filipe IV, com quase todas as propriedades confiscadas em Portugal.

A existência de Brás Teles decorre no horizonte social escasso em que, por tradição de lazer e de boémia seiscentista, se exerce uma arrogância aristocrática que não tem ocupação possível: nem nos exércitos, nem na administração, nem na corte. O jogo, a caça, as aventuras sentimentais fáceis e as comédias fecham o pequeno círculo onde estiola um estilo de vida já sem autêntica padronização cívica, nem mesmo na segunda metade do século XVII português. Antónia Margarida é o único suporte financeiro da família e espelho da mulher nobre e rica que sustenta o marido dominador, brutal, ciumento, perdulário e crédulo.
(Palma-Ferreira 1983: 38 a 40)

Portanto, conforme revelado em sua autobiografia, após a união com Brás Teles (facto que, de algum modo, contrariou o destino de monja que seu pai lhe sonhara e em que Antónia Margarida chegara também a acreditar¹, mas a que se submeteu obedientemente), Antónia Margarida sofre todo o tipo de maus tratos físicos e psicológicos. Seu marido, extremamente agressivo, ameaçava-a frequentemente de morte, com facas e pistolas, e impedia-a de realizar qualquer atividade fora de casa e até mesmo dentro, trancando-a numa divisão.

O único filho sobrevivente deste casamento nasceu a 1 janeiro de 1672, sendo batizado como Brás Manuel Teles de Meneses Faro e Albuquerque. Antónia Margarida escreveu na sua “Relação de Vida” que gerou mais filhos, mas que morreram ainda recém-nascidos. Ela dá a ver, ainda, o comportamento cruel de seu marido através da sua reação ao nascimento dos filhos e às suas necessidades:

[...] Na hora em que estava toda a terra recolhida na Igreja, à pregação, me vi eu em casa no não esperado conflito de nascerem duas crianças e foi milagroso o ânimo que Deus me deu, vendo-me só com a dona que não estava em si, e meu companheiro gritando que esperasse até vir gente, chamando-me teimosa e o mais que ele podia. Porém, nada com o favor de Deus me causou perturbação porque tinha mui sossegado o interior. Não permitiu Sua Divina Majestade que faltasse o baptismo àquelas criaturas, trazendo os criados a tempo, que elas o pediam a gritos, e a toda a pressa chamaram o Prior que os veio batizar. Quem os pensou, vendo a sua beleza e a fortaleza com que choravam, disse que era necessário lhe dessem mama, o que meu companheiro estorvou dizendo que não era necessário porque haviam morrer logo. Eu não quero julgar nele malícia, nem em quem lhe não replicou, porque os julgo por mim, que também por ignorância não fiz instância nenhuma. Mas uma pessoa de casa inda assim fez diligência por leite de peito para lhe dar em umas torcidas. Porém, vendo-o meu companheiro, dizem que o entornou, dizendo que não queria mais filhos que Brás.
(Castelo Branco 1983: 134 a 135)

¹ Cf. Castelo Branco (cap. 4.º: 72-75).

Nesse excerto, fica claro que Brás culpa Antónia Margarida pela hora do nascimento das crianças (Manuel e Maria), como se a esposa pudesse realmente escolher o momento exato do parto. A morte dos gémeos recém-nascidos parece dever-se à falta de leite que Brás não deixou que lhes dessem, por lhes ter determinado a morte, em virtude de não querer mais filhos. Em outro momento da autobiografia, a autora relata o nascimento de mais um menino, em 1674, mas que também morreria passados alguns dias. Consideramos esse um momento marcante (não só para a autora, mas, também, para o leitor), porque Brás a obriga a guarnecer o caixão no qual o filho seria enterrado:

Dia da Conceição de N^a. Senhora, me deu Deus outro menino de singular beleza que me não durou mais que oito dias. Para alívio desta pena me constrangeu seu pai fosse eu a mesma que lhe guarnecesse o caixão em que havia ser enterrado o que foi para mim golpe bem penoso. Muito me admirava a grande prontidão com que aquela criatura correspondia às inspirações que Deus lhe dava de me mortificar e o como o sabia fazer!
(Castelo Branco 1983: 115)

Consoante se observa no prefácio da autobiografia, Antónia Margarida teve de suportar “toda a espécie de calúnias, de perseguições e de violências, algumas de índole verdadeiramente impiedosa, senão criminosas”, durante o período em que esteve casada (Palma-Ferreira 1983: 19).

No capítulo 29 desta sua autobiografia, Antónia Margarida relata a milagrosa permissão que um dia o marido lhe deu para seguir a sua vocação (vida religiosa). Após a autorização, ela escreveu a sua mãe para que a buscasse, o que esta somente fez com a ajuda financeira do arcebispo de Évora, D. Diogo de Sousa. É importante dizer que essa ajuda ocorreu por intermédio do bispo D. João de Sousa (primo de Antónia Margarida e sobrinho do arcebispo). Com receio de que o marido pudesse recuar na decisão de a deixar livre, Antónia Margarida solicita ao Rei o decreto real que permitiria o seu ingresso no Convento das Comendadeiras de Santos. A 22 de julho de 1675, saiu o decreto e, já no Convento de Santos, Antónia Margarida escreveu ao companheiro, pedindo autorização para que pudesse professar naquela casa. Entretanto, Brás negou-lha e ainda lhe respondeu que convinha remeter o caso à justiça.

Contando com a ajuda de Frei Filipe de Santiago, seu primeiro confessor, e do primo bispo D. João de Sousa, Antónia Margarida apelou à justiça. A onze de fevereiro de 1679, o processo teve a sentença final de divórcio definitivo e, assim, Antónia

Margarida pôde ingressar na casa religiosa de sua escolha, o Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas de Lisboa.

Com vinte e sete anos completos, Antónia Margarida entra como noviça no Mosteiro, só tomando o hábito como professa a trinta e um de março de 1680, onde viveu até à sua morte, ocorrida em janeiro de 1717, com trinta e sete anos de professa e sessenta e quatro anos de idade.

Quanto à escolha dessa casa religiosa, é interessante o facto de Antónia Margarida ter escolhido o rigorosíssimo e prestigiado mosteiro clarissa de Lisboa. Na parte terceira da *Crónica Seráfica da Santa Província dos Algarves*, Frei Jerónimo de Belém tratou da origem, fundação e progressos do Real Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, que foi fundado pela Rainha D. Leonor, esposa do Rei Dom João II. Particularmente no capítulo IV do Livro XIII, intitulado *Notabilidades, e excelências deste Mosteiro*, Frei Jerónimo ressalta como aquela casa era singular e rigorosíssima, se comparada com todas as outras do reino.

A escolha desta “casa perfeitíssima”² mostra como a decisão de Antónia Margarida em cortar com o mundo foi radical e confirma a vocação que diz ter sentido desde sempre. A alta virtude que demonstrou ao optar por ser freira levou a que seu primo, D. João de Sousa (homem investido em vários cargos da alta hierarquia da Igreja Católica), interviesse com a sua influência, evitando qualquer questionamento do mosteiro relativamente à vocação da prima.

Ainda na terceira parte da sua crónica, Frei Jerónimo de Belém reserva alguns capítulos para tratar da *excelência, crédito e reputação deste Real Mosteiro da Madre de Deus, com as vidas, virtudes, e particulares ações das Veneráveis Religiosas, que nele deixaram provável opinião de seu eterno descanso*. Uma dessas veneráveis senhoras é, justamente, Antónia Margarida. Após a sua morte, começaram a realizar-se milagres por intermédio dos seus papéis autógrafos³:

A grande veneração que as Senhoras, e pessoas particulares da Corte tiveram sempre a esta sua virtuosa patricia, lhes infundiu espíritos de procurarem, como relíquias, algumas das suas alfaias; mas a prudente cautela das Religiosas lhes negou esta graça; ou pela santa ambição de ficarem mais ricas

² Tomamos de empréstimo esta expressão à obra *Casa Perfeitíssima*, publicado em 2009, (coord. Alexandra Curvelo e Maria Antónia Pinto de Matos. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo) para assinalar os quinhentos anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus.

³ Esta circunstância poderá explicar o desaparecimento desses papéis, que conteriam, certamente, as várias reescritas da sua autobiografia e que hoje nos seriam de grande utilidade para perceber o que Antónia Margarida terá mudado, de uns para outros.

com o espólio de uma Seráfica pobreza, ou por quererem que só Deus fosse testemunha de seus prodígios, quando se dignasse obrá-los em veneração da sua serva. Não bastou contudo esta providência, e recato; porque com os papéis escritos da própria letra da serva de Deus, assim em vida, como depois de sua morte, se virão notabilidades grandes, de que foram boas testemunhas as senhoras Comendadeiras da Encarnação, com utilidade sua. O mesmo referiu certo Religioso, atestando alguns milagres sucedidos com os mesmos papéis da Venerável Madre. Outro Religioso, que por dezoito anos assistiu às Religiosas, sujeito fidedigno, e de vida ajustada, me certificou, que, havendo umas contas da serva de Deus, as dera ao Desembargador Luiz Leite de Faria, seu parente, a tempo, em que este se achava gravemente oprimido de uma insuportável dor de dentes; e metendo-as ele na boca, foi tal a sua fé, que no mesmo instante ficou livre da moléstia.
(Belém 1755: 589)

Certamente Frei Jerónimo de Belém se deteve alongadamente sobre esta religiosa pelo facto de ela ter tido fama de santidade⁴. Tal fama correu apesar do cuidado das religiosas do Mosteiro de Xabregas quanto à questão de não se venerar nenhuma madre, mas, sim, a Deus (o que é claramente exemplificativo da humildade procurada por todas estas religiosas).

Quanto à expansão que Frei Jerónimo de Belém concedeu na sua crónica à figura de Antónia Margarida, intui-se que ela recebeu cuidada educação nas letras, pois o próprio religioso afirma que o seu estilo era erudito⁵. É preciso ressaltar que a prática de escrita desta religiosa lhe era bastante familiar⁶. Aliás, não só o comprova o acervo de cartas encontradas por Alice Lázaro, como a própria autobiografia, no momento em que a narradora refere a sua falta de saúde na infância, que a poderia ter levado a ser menos instruída, se não fosse a sua persistência e o facto de ser dotada: “Como em pequena tive tão pouca saúde, não apertaram comigo no aprender e se Deus me não dera natural habilidade ficara um bruto; mas isto junto com o génio que sempre tive de ser mui

⁴ Sobre este fenómeno da fama de santidade, ver Gabriella Zarri. *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1990. E, ainda, Maria de Lurdes Correia Fernandes em “Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português (*Via Spiritus*, 1994).

⁵ A vida desta ilustre Senhora, tão decantada por suas prendas, como perseguida da fortuna, escreveu ela mesma por ordem de seus Confessores; e depois de muitas contradições, lhe deu princípio em 12 de novembro de 1685 com tanta erudição, e miudeza, que por indecoroso acho eu o mudar-lhe o estilo. (Belém 1755: 441).

⁶ Não será por acaso que, na transcodificação filmica, a familiaridade de Antónia Margarida com a escrita se traduza pelo apego desta a uma secretária rústica em madeira de mogno, que o penhorista ia levar consigo. Se se levar em conta que Antónia de tudo se desapegava, até da alimentação ou de comodidades quase essenciais, esta manifestação de vontade de conservar uma secretária foi a forma que a narrativa filmica encontrou para dar espessura à ideia de mulher habituada às letras e à escrita (o que, mesmo no contexto do séc. XX em que Margarida Gil a coloca, era ainda pouco usual).

pontosa, me fazia tomar a peito o aprender (...). E assim fui tendo mais habilidade sem ensino do que pudera ter com ele” (Castelo Branco 1983: 69-70).

Ademais, o próprio Frei Jerónimo afirma ter aproveitado, para a redação da sua crónica, a *Relação Fiel e Verdadeira*, embora resumindo-a, para adequação à sua obra. A afirmação, do cronista, de que a religiosa iniciou seus escritos “com tanta erudição e miudeza, que por indecoroso acho eu mudar-lhe o estilo” (Belém 1755: 441), levou-nos a confrontar as duas versões. E concluímos, através da comparação, que Frei Jerónimo de Belém decalca o texto da religiosa em sua *Crónica Seráfica da Santa Província dos Algarves*. Embora na crónica não esteja presente a narração da própria Soror Clara em primeira pessoa, acreditamos que o encaminhamento do seu texto para o livro editado por Jerónimo de Belém denota a relevância que o cronista deu a esta obra, ao mesmo tempo que sublinha a importância que atribuiu ao ato e à qualidade de escrita de uma mulher religiosa. Claramente, o cronista vale-se da perspectiva masculina, com a utilização da 3ª pessoa, mas isso não diminui a força ou presença dessa escrita feminina.

2. Vidas em Contexto

Antónia Margarida de Castelo Branco ou Antónia Margarida de Albuquerque, consoante se realce o seu apelido da mãe ou do pai, respetivamente, tomou o hábito de religiosa clarissa, depois de se ter separado do marido em 1679. Já na condição de religiosa, escreveu a própria história de vida, no que hoje se pode considerar a sua autobiografia, género este que, na época, não tinha essa designação nem sustentação teórica que o enquadrasse.

Antónia Margarida é a imagem de uma grande senhora de alta estirpe que entra tarde para o convento, elegendo Soror Clara do Santíssimo Sacramento como seu nome de religiosa. O facto de não manter em religião nenhum nome seu (próprio ou apelido) nem manter a designação de Dona (que substitui por Soror) é também muito significativo,

pois revela-nos o quanto a sua decisão de cortar com o mundo foi radical⁷. Antónia Margarida escreve esta história de sua vida em contexto de obediência ao seu confessor.

Antes de mais nada, será importante contextualizar o tipo de vida que poderia esperar uma senhora de corte, no século em que Antónia Margarida viveu.

Antónia Margarida viveu numa época em que cabia à mulher ocupar uma de duas áreas na sociedade: viver como religiosa (Esposa de Cristo) ou viver a vida secular (casada ou solteira, dependente do marido, do pai ou de algum irmão, mas sempre na dependência de um poder masculino). Essa restrição ocorria porque a sociedade patriarcal pressupunha o “papel de subalternidade da mulher, através de uma alegada natureza marcada pelo defeito e pela inferioridade” (Morujão 2013: 38 a 39). Casadas ou solteiras, as mulheres eram sempre “as guardiãs da honra da casa e dos seus familiares, pelo que lhes estava à partida destinado um papel predominante de prudência, recolhimento, silêncio, discrição, humildade e ... ignorância” (Morujão *idem*: 39).

Algumas mulheres optavam pela vida monástica para escapar a essa vida doméstica, algo empobrecedora e quantas vezes violenta. No ambiente conventual, sobressai então o modelo de “Esposa de Cristo”, estruturado no recolhimento espiritual e nos votos de castidade, pobreza e obediência.

O facto de Soror Clara escrever a história de sua vida direciona a nossa reflexão para a relação da mulher (religiosa ou não) com a escrita e a leitura. Estas tinham contornos diferentes consoante os dois contextos. A mulher secular era controlada nestas áreas: se pertencia a uma família nobre (como é o caso de Antónia Margarida) poderia receber instrução formal, mas tal facto estava condicionado à prévia autorização do chefe de família (marido ou pai).

Neste campo, foram importantes, nas primeiras décadas do século XVI, alguns tratados sobre a educação feminina, bem como o livro *Instrucción de la Mujer Cristiana*, de Juan Luís Vives, que gozou de grande impacto na época. Neste contexto, Vives era considerado um moderno para sua época, pois escreveu a “definição do ‘feminino’, não como a negação do ‘masculino’ (isto é, do que deveria caracterizar o homem), mas afirmando-o pela positiva, enaltecendo justamente as diferenças” (Fernandes 1995: 110). Apesar dessa inovação, para Vives, as leituras feitas pelas mulheres (não todas, mas as grandes senhoras) deveriam obedecer a uma tipologia previamente definida pela tradição

⁷ Tomei o nome de nossa Madre (Santa Clara), por ordem do Padre Frei Filipe, com o apelido do Sacramento, tanto por algumas circunstâncias que observou, quanto por querer não tivesse do Mundo nem o nome (Castelo Branco 1983: 236).

religiosa, ou seja, as senhoras deveriam ler vidas de santos, as epístolas, os evangelhos, etc. Claramente, o autor condena a leitura das novelas de cavalarias e dos “livros de amores”, porque encarava “o uso das letras como forma de evitar os vícios e solidificar as virtudes” (Fernandes 1195: 124).

Já no ambiente conventual, os diretores espirituais, as abadessas e as mestras de noviças permitiam que as monjas tivessem acesso à leitura e à escrita, desde que fosse com objetivos espirituais. Apesar dessa limitação temática, o facto de haver um intercâmbio muito forte entre corte e convento levou a que muitas freiras tivessem também acesso a livros de carácter mais profano. Por isso, as diretivas do Concílio de Trento visaram reduzir as leituras profanas e controlar o carteamo e a posse de instrumentos de escritas, entre as religiosas (Morujão 2009: 53).

Asunción Lavrin afirma que, no universo monástico feminino, a leitura e a escrita tiveram relevância já que eram imprescindíveis para a gestão e a direção das casas conventuais. Além disso, do ponto de vista espiritual, algumas leituras constituíam um meio para se alcançar uma vida mais próxima de Deus, orientando também as freiras na vivência e respeito das Regras Conventuais⁸.

Mas em que momento é que a escrita monástica feminina ganhou visibilidade em Portugal e qual era sua importância ou função? Foi no momento da reforma da Igreja Católica, após o Concílio de Trento, que se observou uma maior valorização da escrita conventual feminina. Essa escrita passa a ter uma função pedagógica e de exemplaridade, não só para o interior do convento, mas, muitas vezes, para a comunidade em geral, reforçando a formação espiritual junto dos fiéis.

Tendo em vista essa função edificante, assiste-se, durante os séculos XVII e XVIII, a uma maior produção de textos escritos por monjas, em diferentes formas literárias (tais como vilancicos, romances, elegias, sonetos, canções, paráfrase de salmos, poesias épicas, etc.) que atingiam um público diversificado, que apreciava a tonalidade menos dramática e pessimista do discurso feminino, mais focado numa escatologia esperançosa⁹. Perante tal diversidade, pode afirmar-se que muitas vezes a escrita feminina

⁸ Religious orders demand literacy from its members for a practical reason: convents had to be run by women capable of institutional management. Illiteracy had no place in highly organized communities with a multiplicity of financial interests, and with the need to maintain communication with a literate male governing body. On intellectual and religious levels, the ability to read religious Works was a source of improving and enriching their faith, and essential to learning the discipline and rituals of observance of their Rules. (Lavrin 2008: 311).

⁹ Cf. Isabel Morujão. “Incidências de Esperança Mística num solilóquio de Soror Violante do Céu "para a agonia da morte". In *Os “Últimos Fins” na cultura ibérica do século XV - XVIII*, Porto, Anexo VIII da Série de Línguas e Literaturas da Revista da Faculdade de Letras, 1997, pp. 205-235.

resultou de uma atitude bastante criativa por parte das religiosas. Como sublinhou já Asunción Lavrin:

Writing was a more relevant tool in the convent, and put to use frequently and creatively. Hundreds of formal and informal letters were written throughout the end of the eighteenth century by abbesses and officials engaged in the administration of their communities. In fewer numbers, those with an ability to go beyond the epistolary genre wrote didactic and devotional tracts, poems, theatrical pieces, biographies, chronicles, and intimate spiritual writings. The later are difficult to define as a specific genre, being ambiguous in their conception and execution. They were “diaries” or “letters” addressed to their confessor describing their personal feelings, self-doubts, and visionary experiences. They may be considered autobiographical in nature, insofar as they were recollections of their own lives.
(Lavrin 2008: 311)

Entretanto, a “valorização editorial da produção feminina não significava uma mudança global no quadro de hierarquização da sociedade dita barroca” (Morujão 2013: 37 a 38). Por outras palavras, a subalternidade da mulher permanecia no âmago da sociedade dessa época, apesar da valorização editorial de religiosas escritoras.

A narrativa de Antónia Margarida Castelo Branco enquadra-se na categoria de texto íntimo espiritual, nomeadamente autobiográfico, dado que traça a retrospectiva de sua vida. Com efeito, a autora pretende dar a ver ao leitor dois mundos: o seu mundo interior (individual, espiritual) e a forma como este reagiu ao seu mundo externo (relação com o marido e família, processo que conduziu ao divórcio, ingresso no convento, cultura do mosteiro, etc). Este tipo de textos de natureza autobiográfica tornou-se comum nos ambientes conventuais, pelo facto de ajudar as religiosas na caminhada espiritual que as deveria levar ao estado de “perfeitas”. A figura do confessor revelou-se, neste ponto, de capital importância. De facto, a grande parte das “relações de vida” escritas pelas próprias resultou da obrigação que aquele lhes inculca de passarem a escrito as suas experiências, sob preceito de obediência, para melhor as poderem orientar. Além de acessarem e analisarem de maneira minuciosa a consciência e a vida das religiosas, os diretores espirituais tinham bastante controle sobre elas, justamente por saberem de assuntos privados.

Esta relação de vida deverá ter tido um grande impacto na altura e deve ter constituído objeto da curiosidade aguçada por parte das religiosas e das pessoas da corte. É que Antónia Margarida era uma religiosa que saía do casamento através do divórcio¹⁰,

¹⁰ Este deverá ter sido um dos primeiros divórcios jurídicos, solicitados por senhoras, em Portugal.

abandonando um filho de oito anos. De facto, a sua “relação fiel e verdadeira” apresenta uma versão na qual a vivência religiosa da autora surge menos dividida ou intercetada por questões humanas, afetivas ou profanas do que o que seria de esperar de uma mãe com um filho de oito anos. No entanto, a recuperação, em 2014, do longo acervo de cartas, que enviou ao seu primo João de Sousa, vem revelar que Antónia Margarida viveu muito mais dividida do que o que reconheceu na forma como se auto-representou no texto autobiográfico.

Lavrin chama a atenção para a importância dos escritos íntimos espirituais (nos quais também se enquadram as autobiografias) porque se apresentam como expressão da vida e da cultura religiosa e conventual. Além disso *they illustrate for us the minds, values, and attitudes of those who wrote them. Because writing was a key component of nuns' lives*¹¹. Com base nesta afirmação, talvez se deva ver nesta vida, que Palma-Ferreira editou no século XX, um exemplo que conheceu, em casas conventuais femininas, muitas réplicas que se traduzem em múltiplas “relações” que residem, ainda manuscritas, no silêncio das bibliotecas e arquivos.

3. Vida narrada ou “Relação de Vida”

3.1 Pórtico teórico

Conforme dito anteriormente, as autobiografias ou “Relações de Vida” escritas por religiosas a mando de seus diretores espirituais tornaram-se uma prática comum entre os séculos XVII e XVIII, pois, além de ajudarem na atividade confessional, tinham uma função edificante e pedagógica não só para o interior dos conventos, mas em alguns casos, para o próprio exterior. Quanto a isso, diz Morujão:

Assim, no âmbito dos rituais que envolviam a vida religiosa – que se supunha fosse um caminho em direção a uma maior santidade e a um crescimento da religiosa na intimidade com Deus – a confissão, as orientações da Mestra de Noviças e da Prelada, as orientações espirituais dos confessores etc. permitiam o desvelar de uma vida interior que, não fossem esses momentos, seria só do

¹¹ Lavrin 2008: 311 a 312

conhecimento da própria religiosa. A consciência de ser mulher e, logo, inferior, juntamente com a consciência que a vida religiosa fazia crescer cada dia nas monjas de serem as mais indignas servas de Cristo, levava as religiosas a terem dúvidas quanto ao mérito de lhes poder suceder qualquer experiência mais íntima, profunda ou intensa de presença de Deus. Por isso expunham as dúvidas e escrúpulos que sentiam ao seu confessor, no sentido de apurarem ambos, em conjunto, se era presença divina ou tentação demoníaca a privacidade que muitas sentiam com o divino Esposo. E assim, o silêncio em que poderiam ter guardado as suas emoções religiosas dá lugar ao ciclo contínuo e sistemático das conversas no confessional, de onde muitas vezes viria o incitamento, sob preceito de obediência, a que as religiosas passassem as suas experiências para o papel, escrevendo a sua autobiografia. (Morujão 2009: 55)

O livro da nobre portuguesa Antónia Margarida de Castelo Branco não foge a essa regra. A mando de seu primeiro confessor, Frei Filipe de Santiago, e seguindo o preceito da obediência, Soror Clara escreveu, entre os anos de 1681 e 1703, a *Relação fiel e verdadeira que dá dos sucessos da sua vida a criatura mais ingrata ao seu Criador*, no convento da Madre de Deus de Xabregas de Lisboa.

Ao lermos o livro de Antónia Margarida, notamos que este comporta referências detalhadas a particularidades do mundo monástico e do mundo secular, imersas numa tensão narrativa. De facto, em muitos momentos, é-lhe difícil dar sequência ao encadeamento discursivo da sua vida, o que faz com alguma relutância e sofrimento: “já que a obediência assim o manda [...] e bem sabe Deus que é este o meu fim e não poupar-me ao custo, inda que sinto grande em referir estes sucessos” (Castelo Branco 1983: 143).

Várias autobiografias escritas por religiosas, sob o preceito de obediência, apresentam uma estrutura recorrente, isso é, narram o caminho das religiosas antes da profissão e os motivos que as levaram a ingressar na vida religiosa¹². No livro de Antónia Margarida, também se observa a sua trajetória antes e da profissão (nascimento nobre, infância marcada por sofrimentos¹³, período em que aguardou o divórcio nas Comendadeiras de Santos) e depois da profissão (onde refere a sua relação com as freiras e os confessores, dúvidas sobre as tentações, sonhos, etc.).

Apesar de bastante copiado à época como leitura de exemplaridade, como cita Frei Jerónimo de Belém em sua *Crónica Seráfica*¹⁴, o livro foi editado somente em 1983, por

¹² Palma-Ferreira 1983: 31; Cunha 1992: 25 a 27.

¹³ “Fomos criados com grande aperto em todas as coisas, por se não diferenciar a casa de meu Pai de um Convento mais que em não guardar Clausura e nem um púcaro de água bebíamos sem licença e muitas vezes no-la negavam, para isto e outras coisas lícitas, só afim de nos mortificar (Castelo Branco 1983:68).

¹⁴ “Formaremos o presente Livro mais resumido, deixando para os curiosos de maior extensão a sua vida que já trasladada repetidas vezes, corre já por diversas mãos” (Belém 1755: 441).

João Palma-Ferreira, que o intitulou *Autobiografia*. Efectivamente, a *Relação Fiel e Verdadeira* de Antónia Margarida de Castelo Branco constitui hoje o que se pode designar como autobiografia. Mas o que terá levado o editor, um leitor já do século XX, a denominá-la dessa forma?

Na década de 70 do século XX, Philippe Lejeune produziu vários textos, nos quais procurou estudar, teorizar e legitimar as suas convicções sobre o género autobiográfico, que revisitou vinte e cinco anos depois, ampliando o conceito, mas sempre validando seu carácter incontornável. Apesar de se tratar de um conceito, Lejeune definiu no seu primeiro texto, *L'autobiographie en France*, a autobiografia. O acolhimento crítico e seu próprio amadurecimento como investigador fizeram-no visitar a teorização, reformulando-a no seu segundo texto, *O Pacto Autobiográfico*. Aí, Lejeune afirma que “tentou encontrar critérios mais estritos” para repensar sua pesquisa sobre a escrita autobiográfica (Lejeune 2014: 15)¹⁵.

De acordo com Lejeune, a autobiografia afirma-se “como uma narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história da sua personalidade” (Lejeune 2014: 16-17). Neste sentido, o texto de Antónia Margarida responde aos requisitos de texto autobiográfico, como temos vindo a ver.

Para o investigador francês, constitui uma autobiografia toda a obra que preenche ao mesmo tempo as condições particulares da modalidade de narrativa em prosa, em que o assunto é a vida do autor, perspectivado pelo próprio enquanto personagem principal dessa narrativa.

No que diz respeito a essas condições, Lejeune afirma que elas não são rígidas, levando em consideração que algumas podem não ser preenchidas completamente. Portanto, ele diz que o texto deve ser principalmente uma narrativa, mas enaltece a importância do discurso. Afirma que escrever retrospectivamente não elimina partes de autorretrato, de diário, de referência ao presente no ato da escrita. Também diz que o assunto da autobiografia tem de conter a vida individual, mas assume que o mesmo texto possa conter crónica, história social, política, etc. Além disso, chama a atenção para a ligação da autobiografia com outros géneros da literatura íntima, tais como memórias, diário e ensaio. No entanto, apesar de relativizar e reconhecer que as condições são flexíveis, o teórico francês é categórico ao afirmar que um texto só pode ser considerado

¹⁵ É curioso notar que, ao refletir sobre seu próprio trabalho em torno da autobiografia, Philippe Lejeune fez num tom que se pode associar, ele próprio, a uma autobiografia.

autobiográfico se comportar duas condições: a identidade entre autor e narrador e, além disso, a identidade entre narrador e a personagem principal (Lejeune 2014: 17-18).

Essas condições ou categorias imprescindíveis para que o texto seja considerado uma autobiografia impulsionaram Lejeune a propor o conceito de “pacto autobiográfico”, afirmando que “a autobiografia (narrativa que conta a vida do autor) pressupõe que haja identidade de nome entre o autor (cujo nome está estampado na capa), o narrador e a pessoa de quem se fala” (Lejeune 2014: 27-28).

Voltando a sua reflexão para a importância do nome próprio do autor (para que um livro seja considerado autobiográfico) e para a identidade entre os três elementos (autor, narrador e personagem), Lejeune é claro ao dizer que a autobiografia não pode ser considerada fora de uma espécie de contrato ou protocolo que se estabelece com o leitor logo desde a capa e, assim, não deve dececioná-lo. Quanto à importância do nome para a compreensão da autobiografia, ele conclui que:

É, portanto, em relação ao nome próprio que devem ser situados os problemas da autobiografia. Nos textos impressos a enunciação fica inteiramente a cargo de uma pessoa que costuma colocar seu nome na capa do livro e na folha de rosto, acima ou abaixo do rótulo. É nesse nome que se resume toda a existência do que chamamos de autor: única marca no texto de uma realidade extratextual indubitável, remetendo a uma pessoa real, que solicita, dessa forma, que lhe seja, em última instância, atribuída a responsabilidade da enunciação de todo o texto escrito. Em muitos casos, a presença do autor no texto se reduz unicamente a esse nome. Mas o lugar concedido a esse nome é capital: ele está ligado, por uma convenção social, ao compromisso de responsabilidade de uma pessoa real, ou seja, de uma pessoa cuja existência é atestada pelo registro em cartório verificável.
(Lejeune 2014: 26-27)

Lejeune revisitou criticamente suas afirmações (definição de autobiografia e, também, do conceito de “pacto autobiográfico”) no seu texto *O Pacto Autobiográfico (BIS)*, afirmando que “o pacto autobiográfico é válido como hipótese e instrumento de trabalho: “é normal que eu avalie ou remodele à luz do trabalho que empreendi a partir dele e das críticas que o texto suscitou” (Lejeune 2014: 57). Embora a sua formulação teórica tenha gerado algumas controvérsias¹⁶, não se pode deixar de considerar que ela se tornou uma referência incontornável, ajudando-nos a compreender que um leitor do século XX não tem problemas em classificar o livro de Antónia Margarida como uma autobiografia. Assim o entendeu João Palma-Ferreira, que se deparou com o manuscrito

¹⁶ Michel Beaujour, Georges May, George Berenkassa.

que acreditou ser o autógrafo, em que ficam evidenciadas as categorias indicadas por Lejeune, na sua teorização do género autobiográfico.

Se o título dado pela religiosa ao seu manuscrito implica o nome que tomou ao professar no Mosteiro de Xabregas, é necessário não esquecer que Palma-Ferreira usou na capa da “autobiografia” que editou o nome de batismo e o patronímico desta religiosa. Em rigor, deveríamos falar de “matronímico”, pois só este neologismo nos precisa a herança materna deste apelido nobre que seu pai não tinha. É com ele que consegue ombrear com as religiosas da Madre de Deus, que eram provenientes da melhor nobreza do Reino. Talvez tenha sido também a influência do poder e nome associados aos Castelo-Branco que determinou que Antónia Margarida almejasse o divórcio solicitado.

A obra que a religiosa escreveu é uma narrativa em prosa, em que o assunto se refere à história de vida de uma mulher específica e também fica claro que a identidade da autora remete para uma pessoa real que se institui como narradora fidedigna (“relação fiel e verdadeira”) dessa vida. Valendo-se da narração “autodiegética”, Antónia Margarida traça a retrospectiva de sua vida passada, sempre caldeada pela situação atual de se encontrar sob “preceito de obediência” ao seu confessor. Ora, se podemos, no limite, pensar que D. Antónia Margarida poderia não contar exatamente o que viveu e sentiu (é sempre difícil aferir a veracidade de qualquer relato, sobretudo quando não há mais testemunhas), já não nos parece tão provável que, enquanto Soror Clara do Santíssimo Sacramento, e na qualidade de religiosa “sob preceito de obediência”, a narradora omitisse, deformasse ou adequasse ao seu contexto imediato os factos que lhe impuseram que narrasse.

E, no entanto, a recente descoberta e publicação das cartas que escreveu a seu primo D. João de Sousa vem colocar o problema de um certo desfasamento entre diferentes versões da sua vida interior: uma para o primo, outro para o confessor. A título meramente exemplificativo, contraste-se o que a narradora afirma na sua vida e o que a religiosa escreveu a seu primo, a propósito da sua relação com o filho, depois de ter recebido a notícia de que culpavam o seu filho Brás Manuel de ter assassinado o cunhado:

Bem necessários me foram estes antecedentes seguros para tolerar uma sensível pena que tive nesta semana a 4 ou 5 de maio, a qual foi saber que mataram desastrosamente a um cunhado de meu filho e que o culpavam a ele nesta morte, havendo muitas testemunhas que o tinham visto em diversa parte, ao tempo que ela sucedeu. [...]

Não é fácil de explicar o embaraço e angústia em que me vi por me achar constrangida a ser juiz em causa própria e causa que tanto me doía. Mas,

pondo em igualdade a honra de Deus com o Amor de mãe, resolvi a antepor a honra de meu Senhor a tudo, e fechando os olhos ao Amor natural, pedi o castigo para meu filho em caso que estivesse culpado e se ofendesse a divina justiça em se usar de misericórdia. [...]

Cobrei tão notável ânimo nesta matéria que me parecia que se visse meu filho com o cutelo na garganta, ainda estando inocente, não duvidaria que Deus o tinha feito para melhor e tão sossegada fiquei desde então nesta parte, que já me não assusta o que dizem.

Por mercê Sua me parecia que, se visse matar a este menino com a morte cruel e juntamente me pedira perdão o matador, não fizera muito em dar-lho e até antes pedir-ma, por não ter coração de vinganças, antes compassivo para perdoar injúrias o que é, por mercê de Deus, nestes tempos e não foi assim nos meus primeiros anos.

(Castelo Branco 1983: 443-444)

Nesta passagem, presente no capítulo 116º, Antónia Margarida narrou mais uma das suas tribulações: “por me achar constrangida a ser juiz em causa própria e causa que tanto me doía”. Embora inicialmente tenha duvidado de que o filho tivesse cometido tal atrocidade, a autora dá conta de como foi progressivamente achando, por “mercê” de Deus, que Brás Manuel deveria ser culpabilizado em caso de comprovação do feito. A autora visa dar a entender o seu desprendimento afetivo em relação aos vínculos que a prendiam fortemente ao mundo exterior, antepondo a honra de Deus ao amor materno e pressupondo um percurso de libertação interior entretanto feito: “me parecia que se visse meu filho com o cutelo na garganta, ainda estando inocente, não duvidaria que Deus o tinha feito para melhor”. De facto, após dar conta da inicial angústia e grande dor que esta notícia lhe causou, Soror Antónia expressa a sua resolução interior de “antepor a honra de seu Senhor a tudo, e fechando os olhos ao Amor natural, pedir o castigo para seu filho em caso que estivesse culpado”.

Já na carta nº 74, editada por Alice Lázaro, Antónia Margarida escreveu ao Primo, pedindo-lhe para ajudar seu filho nestas circunstâncias de acusado de homicídio, conforme se verifica neste excerto:

Meu Primo e Senhor. Seja Deus louvado por dispor que em todas as idades tenha aflições e seja causa delas às pessoas com quem trato, que é para mim dobrado martírio. Agora me escreve Manuel essa carta, que me deixa na maior angústia, que se pode considerar, pois vendo por uma parte o que nela relata e a obrigação que me corre de o favorecer e, por outra, o pouco com que Vossa Ilustríssima se acha e o quanto me a mim custa o persegui-lo, não sei a que me resolva com segurança da consciência e nesta perplexidade me determino a fazer juíza desta causa a caridade de Vossa Ilustríssima, a quem peço admita neste juízo, não só o que lhe eu mereço, senão o que lhe merece Jesus Cristo, pois por salvar os pecadores morreu por nós, em uma cruz. As lágrimas me não deixam dizer mais. A Deus meu Senhor.

Prima e Serva de Vossa Ilustríssima
Soror Clara
(Castelo Branco 2014: 342)

Nessa carta remetida ao primo, Antónia Margarida relatou “agora me escreve Manuel essa carta”. Portanto, certamente teria anexado a carta que o filho lhe remetera, e que também foi editada (Carta nº 75). Na correspondência enviada à mãe, Brás Manuel afirmou que foi nomeado Capitão de Cavalos do quartel da Corte, sendo uma informação que, de acordo com o remetente, sua mãe já conhecia. Além disso, ele pedia que a mãe recorresse ao primo (na época Arcebispo de Lisboa) para o ajudar no custeio de aquisição de equipamentos da cavalaria e dos soldados na jornada para o Alentejo¹⁷ (Guerra da Sucessão de Espanha). Quanto a isso, Alice Lázaro afirmou que Brás Manuel foi nomeado para esse honroso cargo, justamente para recuperar a dignidade que havia perdido, após o envolvimento no assassinato do próprio cunhado (Lázaro 2014: 124).

O facto de Antónia Margarida ter pedido por carta ao primo que custeasse as despesas bélicas de Brás Manuel mostra-nos o empenho e preocupação permanente da religiosa com o destino de seu filho, o que contradiz a imagem de desprendimento afetivo que visa dar a entender na sua “relação” de vida. O seu desapego em relação à crítica situação do filho não foi tão grande quanto ela o quis fazer constar ao confessor, a quem passa a ideia (para ele e para a posteridade dos seus leitores) de que o seu destino lhe era indiferente, como se tivesse atingido a superior capacidade de tudo colocar nas mãos de Deus e nele confiar absolutamente, sem sobressaltos de qualquer espécie. Ora, se o destino do filho não a preocupasse, ela não escreveria ao primo para que lhe custeasse o equipamento para participação na guerra da Restauração, enquanto Capitão de Cavalos do quartel da corte. E esta atitude desmente a construção da sua imagem como religiosa elevada apenas no amor a Deus.

Não se pretende aqui insinuar que Soror Clara mentia ao confessor. Mas de algum modo descobre-se, no confronto entre estes dois textos, uma contradição que revela talvez uma preocupação, em Soror Clara, de criar uma versão “oficial” de sua vida, que, pelo

¹⁷ [...]esta jornada para o Alentejo está tão apique e eu me vejo sem meios para poder suprir os gastos, que hei-de fazer, na remonta de trinta cavalos que, verdadeiramente, me tem isto dado tanto em que cuidar, depois de ter aceitado o posto, que é grande providência de Deus não me ter dado o juízo uma volta, porque vejo que este é o único remédio de poder adiantar a minha casa e será uma infâmia retroceder a palavra que dei à Rainha e aos seus Secretários; deste labirinto, só o braço e caridade de Sua Ilustríssima me podia livrar[...] pois só na sua mão está ou adiantar a minha casa ou precipitá-la de todo, pois não tenho outra parte para onde apelar, porque já tenho excogitados, todos os caminhos de me livrar de poder enfadar o Senhor Arcebispo, porém a nenhuma porta a que bati se me abriu[...] (Castelo Branco 2014:343-344)

inusitado das situações com que se debateu (basta pensarmos no divórcio), terá sido alvo de muita controvérsia, intriga e maledicência, quer na corte, quer no interior do seu próprio mosteiro¹⁸.

Como temos vindo a ver, o livro de Antónia Margarida assenta justamente nas marcas de “pacto autobiográfico”, esse conceito proposto por Lejeune. O próprio título *Relação Fiel e Verdadeira* é um indício da identidade autor-narrador e da natureza de verdade que entrelaça as duas categorias. Já a edição de Palma-Ferreira traz explicitamente o termo “autobiografia”, que, entretanto, foi cunhado, sinal de que, no século XX, o leitor crítico Palma-Ferreira encontrou a tal identidade autor, narrador e personagem que legitima o “pacto autobiográfico” de que fala Lejeune.

Além disso, a obra de Antónia Margarida cumpre uma função confessional, pela qual era obrigada a escrever “com toda pureza de verdade e sem melindre” (Castelo Branco 1983: 243), o que o confessor lhe ordenava. Dessa forma, Antónia Margarida utiliza marcas textuais que conferem uma natureza “relação fiel e verdadeira” na sua escrita, ou seja, o que escreve é uma exposição narrativa da sua própria vida vivida, e não uma ficção, se bem que, em alguns momentos em que informa sobre aspetos da sua vida interior, espiritual, Antónia Margarida se questione se o que relata aconteceu mesmo ou se foi produto da imaginação: “circunstâncias que bastam para desvanecer a suspeita de que seria obra da fantasia. Porém, inclino-me a que me podia enganar se o Padre o entender assim” (Castelo Branco 1983:436). Para dar credibilidade e força de autenticidade ao que narra, a autora faz referência a inúmeras datas, a vários lugares onde esteve, a várias pessoas que cruzaram a sua história, à sua vida conventual, a relação com outras religiosas, elementos esses que sustentam o contrato de veridicção. Greimas (1983, p.54 e 74, apud CARDOSO, 2014, p.48) define os mecanismos da veridicção como “uma operação cognitiva que se exerce como um saber sobre os objetos (do mundo)”.

Seguindo o que foi dito por Greimas, no que tange aos mecanismos da veridicção, interessa-nos saber como Antónia Margarida sustenta o seu enunciado a fim de buscar a construção discursiva da “realidade” (Cardoso 2014: 48), ou seja, o modo como ela inscreve na própria “relação de vida” a fidelidade e a verdade, que lhe eram solicitadas pelo confessor: “que começasse logo esta obra, escrevendo com toda a pureza de verdade e sem melindre” (Castelo Branco 1983: 243)”.

¹⁸ As contrariedades que viveu devido à incompreensão das religiosas do seu mosteiro podem ler-se algumas vezes na autobiografia. Veja-se, por exemplo, o capítulo 42, p. 192.

O contrato de veridicção é, pois, sustentado pela referência a lugares, datas, nomes e factos. Na *Relação fiel e verdadeira*, são inúmeras as indicações dos lugares que Antónia Margarida percorre: “esta cidade de Lisboa “ (p. 65); “na vila do Lavradio” (p. 65); “para a vila da Lamarosa” (p. 87); “o susto de nos seguir até Alhandra” (p. 91); “nos passámos para a Erra que é uma légua da Lamarosa” (p. 116), bem como outras localidades, como Sacavém, Escaropim, Andreza, etc. Também as datas são muito comuns e de uma enorme precisão: “Depois de eu fazer catorze anos me pediram várias pessoas a meu Pai (era de 1667 até a de 1668)” (p. 77); “Já era no ano de 1668 em que eu faria dezasseis anos” (p. 80); “Em 11 de agosto do mesmo ano levou Deus para si meu Pai” (p. 80); “No princípio de agosto do ano de 1670” (p. 82); “Para onde nos embarcámos a 23 de setembro do mesmo ano de setenta” (p. 85); “Foi isto véspera de S. José” (p. 364). Os nomes são menos identificados, porque as pessoas são mais designadas pelos cargos ou o estatuto familiar, como “a abadessa”, “o confessor”, “o Padre”, “minha Mãe”, “meu companheiro”, etc. No entanto, é interessante a referência explícita a Fr. António das Chagas (pp.124, 198, 259) e a Manuel, seu filho (“Foi nosso Senhor servido dar-me um menino a que pusemos na pia Brás Manuel” (p.92), sobretudo pela forma como recorda este momento sem qualquer emoção relativa à maternidade e sem quase nunca se referir ao filho ao longo da sua “relação”.

Assim, o “eu” que narrou construiu com o seu destinatário uma “crença-mãe”, segundo a terminologia de Merleau-Ponty (citado por Cardoso 2014: 49), pela qual o contrato fiduciário se estabeleceu. Nesta *Relação Fiel e Verdadeira*, sabemos que estão no texto expectativas pelas quais o autor estabeleceu as exigências do género para que o seu discurso fosse aceite como verdadeiro. Portanto, a relação que o discurso mantém com o destinatário (o confessor e os vários leitores que esta obra teve e tem) é, por natureza, pautada pela verdade, pela proximidade com a realidade. A comunicação ocorre justamente porque a crença-mãe se estabelece como condição básica dessa manifestação textual, o que nos leva a concluir que, se o confessor não acreditasse, teria solicitado que Antónia Margarida cessasse a sua “relação”.

Ainda assim, Antónia Margarida reformulou o que escrevera: “o padre [segundo confessor, Frei João de Santo Estêvão] me mandou tornasse a escrever os cadernos que tinha borrado” (p. 340), como se verá à frente. E, perante o desaparecimento dos textos iniciais e emendados, esta autobiografia instaura-se como a “verdadeira”, ainda que seja passada a limpo e (re)composta já depois da saída para outro mosteiro do primeiro

confessor que a coagira a escrever. O contrato de confiança é, nessa altura, quebrado, estando Antónia Margarida livre para narrar a sua vida como entendesse.

Apesar do contrato presente na relação de identidade entre autor, narrador e personagem principal, Antónia Margarida utiliza marcas textuais que demonstram hesitação na forma de contar a sua relação de vida. Isso pode verificar-se, por exemplo, nesta passagem:

Muito me atormenta o parecer-me que tudo o que aqui escrevo são coisas sonhadas e que tudo o mau desculpo e o bom encareço e que nada aqui vai bom que não seja afiguração[...]. Todos estes argumentos me afligem de maneira que não sei como me fica acordo para o que escrevo. Porém, se tivera natural de encarecer, foram os meus escrúpulos sem consolação, mas graças a Deus que me não deu esse génio, antes um tão tímido que tudo refiro ao de leve pelo risco de poder enganar-me.
(Castelo Branco 1983: 341)

Poder-se-á concluir daqui que muito mais e mais pormenorizadamente poderia ter sido narrado nesta “Relação”, se não fora o receio de Antónia Margarida de se enganar na forma de perceber a realidade. Nesse sentido, a autobiografia fica, naturalmente, muito aquém da vida mesmo. É curioso como, em relação à narração da sua vida no convento – que é uma vida diferente, mais interior, menos demonstrável ou testemunhável do que a sua infância ou a vida de casada – Antónia Margarida não sabe ao certo se o que viveu foi verdadeiramente real ou se não resultou da sua imaginação ou de tentação demoníaca¹⁹, pois um sacerdote disse-lhe um dia que “lhe parecia [a] Flagelava um demónio na fantasia, potência que [ela] tinha mui desmandada” (p. 428). Escrever uma vida que não se sabe se aconteceu verdadeiramente ou não constitui uma prova grande. E isso explica, talvez, uma parte da repulsa que Antónia Margarida sentia ao escrever esta relação que lhe foi exigida pelo seu confessor. Mas, se a vida interior que narra não lhe aconteceu na realidade, ela ganha realidade no próprio ato de escrita. Antónia Margarida escreve-se, escrevendo, surgindo a sua identidade, aos olhos do leitor, sob contornos frágeis.

¹⁹ Veja-se, entre muitas, esta afirmação que Antónia Margarida faz: “Pus a esta locução algumas dúvidas, inda que os efeitos que me causou não eram para duvidar, porém, como sempre temo engano, dei conta ao Padre” (p. 364-365).

3.2 Aspetos da autobiografia

Essa incerteza traduz-se na utilização de termos dubitativos para perspectivar o que narrou: “E, seguinte a isto, entendi me dizia Sua Majestade, por modo de repreensão” (p. 354); “Muito me atormenta o parecer-me que tudo o que aqui escrevo são coisas sonhadas” (p. 341).

Mas seriam estas apenas as razões para a precaução de Antónia Margarida face à sua escrita, ainda que tenha narrado, como afirma, de forma “fiel e verdadeira”?. Escrúpulo de consciência? Medo de ser considerada soberba? Precaução? Humildade? Receio de considerar aquelas memórias como traças diabólicas? Por efeito das doutrinas apreendidas em Fray Juan de los Ángeles, cuja obra ela leu e a que se refere pelo menos duas vezes no texto, Antónia Margarida queria-se alheada

Outra marca importante do discurso da relação “fiel e verdadeira” é a convocação dos sentidos como legitimadores da veracidade do que é narrado. Em alguns casos, Antónia Margarida descreve o que viu, através do que a visão sobretudo (mais do que outros sentidos) lhe transmite:

Eu estava ignorante de tudo e vendo falar segredos aos de casa, perguntei o que era e respondeu uma criada: “Minha senhora, isto é querer-na casar com um homem que não tem mais que sangue: é muito nobre, muito pobre e muito terrível”.

(Castelo Branco 1983: 83)

[...] digo nas pessoas do mundo onde correm as notícias com versão fabulosa e conforme eu tenho ouvido a algumas pessoas mil coisas se dizem nesta matérias que não foram da sorte que se referem e mais pela maior arte são verdades, mas respeito do tempo e do modo diferem muito de sentido.

(Castelo Branco *idem*: 222)

Portanto, o contrato fiduciário também se sustenta na confirmação do que a autora viu e viveu. Isso é, ao revelar situações sensoriais (escoradas no que viu ou ouviu), Soror Clara confere a fidelidade e a verdade que lhe era demandada no seu texto.

Antónia Margarida reitera e sublinha, ao longo da sua narrativa, a forma afetuosa e respeitadora com que tratou o marido, mesmo nos momentos da sua crueldade mais

exacerbada²⁰. A autora relata várias vezes momentos cruéis da sua vida conjugal, com o intuito de convencer-se de que o casamento foi para ela um meio de testar a sua virtude e paciência, por forma a retomar a vocação de religiosa que sentira em pequena e para a qual o pai a educara: “Fomos criados com grande aperto em todas as coisas, por se não diferenciar a casa de meu Pai de um Convento mais que em não guardar Clausura e nem um púcaro de água bebíamos sem licença, e muitas vezes no-la negavam, para isto e outras coisas lícitas, só afim de nos mortificar” (p. 68). Esta ideia de uma vocação sentida ou orientada desde tenra idade poderá ser um tópico nas narrativas de vida, como uma forma de Antónia Margarida se apaziguar a ela própria e se justificar perante os outros relativamente ao eventual remorso de ter pedido o divórcio. Ou, ainda, por se tratar de uma memória que ela nunca consegue esquecer e que vai permanentemente criar-lhe sobressaltos.

Chamamos de seguida a atenção para algumas partes específicas de cada momento da vida de Antónia Margarida, pois julgamos ser fundamentais para a compreensão deste trabalho.

Como já ressaltado, na primeira parte da “relação de vida”, Antónia Margarida dedicou-se a escrever sobre sua vida secular, ou seja, momentos anteriores ao ingresso no convento. Portanto, nos primeiros capítulos, Antónia Margarida dedicou retrospectivamente a sua atenção sobre os seus pais, o seu nascimento, alguns momentos da sua infância, o nascimento do irmão e convívio com ele, etc. Merece particular atenção o capítulo 3.º, em que Antónia Margarida relatou o quanto era inclinada a “ vaidades”, e como Deus a ajudou a vencê-las. As “ vaidades” significam a atração de Antónia Margarida por livros considerados profanos (comédias e novelas). Através de planos que Antónia Margarida entendeu que só poderiam ser divinos, a autora teve acesso a livros sobre as vidas de Santa Clara e de Santa Teresa, concluindo que foram estas as suas primeiras lições espirituais²¹. Assim como no *Libro de la Vida*, em que Santa Teresa de

²⁰ “Sendo mui raivosa e vingativa, não me lembra que nunca tivesse dele raiva nem o menor desejo de me vingar” (Castelo Branco 1983: 89).

²¹ Logo que tive juízo de razão, em lugar de amar a Deus comecei a dar-me a vaidades gastando o mais do tempo em ler livros de comédias e novelas, o que meu Pai me tolhia como tão cristão. Mas inda assim, eu contra sua vontade lia dias e noites, escondia os livros entre os colchões da cama para ler depois de deitada com um rolo nos travesseiros, por cuja causa estive por vezes a risco de me queimar e de uma livreí quase por milagre.

Como não podia ter sempre livros novos, deu em os mandar comprar à feira para experimentar ventura. A primeira vez que fiz isto, me veio um *flos sanctorum* extravagante e abrindo-o acaso topei com a vida de Nossa Mãe Santa Clara, e cuido que foi a primeira lição que tive espiritual e a segunda a vida de Santa Teresa a quem fui sempre muito inclinada naturalmente (Castelo Branco 1983: 71).

Jesus se arrependeu dos livros de cavalarias lidos por ela na infância, Antónia Margarida também se condenou pelos livros que leu e que não seguiam a tipologia que a Igreja Católica considerava adequada a meninas. Considerá-los “ vaidades ” significa que tais livros foram empecilhos para atingir à perfeição cristã, portanto nota-se que o exemplo tópico de Santa Teresa está presente nesta “ relação de vida ” e, também, que o contacto com o *Libro de la Vida* influenciou a escrita de Antónia Margarida.

Ainda na parte da autobiografia em que se referiu à sua vida secular, Antónia Margarida relata as circunstâncias do seu casamento com Brás Teles, algo que contrariou a vocação inicial de se tornar religiosa. Na verdade, Antónia Margarida acreditava que Deus permitira esse casamento infeliz justamente por ela não ter atendido ao “ chamamento ” divino.

Portanto, na opinião de Antónia Margarida, o matrimónio seria um castigo pela sua não obediência a Deus. Por planos divinos ou não, o casamento realmente foi um castigo: a relação entre o casal foi extremamente conturbada. Brás Teles era muito agressivo para com a esposa, submetendo-a a vários maus tratos físicos e psicológicos, inclusive ameaçando-a de morte. Podemos verificar estes aspetos, por exemplo, no capítulo 14.º da autobiografia, no qual Antónia Margarida relata que cortava as unhas no seu quarto, e que este estava com a janela aberta. Repentinamente, o desconfiado e psicótico Brás entra no aposento, procura um suposto “ outro homem ” debaixo da cama e, como não o encontrasse, concluiu que o amante havia fugido pela janela aberta. Referindo-se ao ocorrido, a autora escreveu que:

Acabando esta criatura de falar, virou para mim fechando a janela e me disse: “Boa a tem feito você!” Eu crendo que o dizia por o cortar das unhas, em que me estava detendo, lhe disse: “Não fecheis que já acabo”. Com o que se enfureceu de maneira que me levou aos empuxões até o cabo da casa e sem rodeios me declarou que a pessoa com quem falara era o mesmo fidalgo que chamavam; o qual estivera ali comigo e saltara da janela tanto que se ouviu procurar: e que as palavras que eu disse quando se debruçou do leito, foram sinal para o outro fugir; e ultimamente que me não tirava logo a vida por não fazer estrondo, mas que se vingaria em melhor ocasião; e tudo isto disse tão afirmativamente, como quem o cria pela maior verdade.

[...]

A minha serenidade foi tão grande incentivo da sua ira que o obrigou a usar comigo indecentes acções, indignas de se dizerem, e só dignas de se sentirem. Como viu que nada me alterava o ânimo nem a cor do rosto, que inda foi mais: tornou a dar-me novo assalto com uma adaga nua, fazendo menção de me querer cravar; e vendo que eu nem mostrava defender-me nem assustar-me, ficou tão confuso que, considerando um pouco o que faria, saiu da câmara e, fechando-me por fora com a chave, não tornou senão à noite.

(Castelo Branco 1983: 98 a 99)

Nesse excerto, Antónia Margarida mostra-nos, ainda, algo que se repetiu muitas vezes enquanto esteve casada: o marido trancava-a durante muitas horas, impedindo-a de realizar qualquer atividade fora dessa divisão. Como já ressaltado, Margarida Gil baseou-se nessas partes da autobiografia para compor o seu objeto artístico, o filme *Relação Fiel e Verdadeira*. Nesta outra passagem, também podemos observar a crueldade de Brás para com a esposa:

[...]como a terra era muito fria no Inverno e eu me levantando (como já disse) de rastos a servir-me, mal coberta, deu-me uma pontada mui veemente com fortíssima tosse. Meu companheiro não assistia comigo mais que enquanto dormia e ouvindo-me tossir cuidava que o fingia pelo acordar. Uma noite o creu tanto que furioso se incorporou na cama e tirando a faca que tinha debaixo dos travesseiros, ma pôs na garganta, dizendo que ma pregaria aos travesseiros se tossia mais.

(Castelo Branco 1983: 115)

Para o editor da autobiografia, a primeira parte desta “relação” de vida, nomeadamente os capítulos 31.º a 34.º, revelam aspectos para o estudo da condição feminina no século XVII português, pois apesar de toda humilhação, “Antónia Margarida continua a referir-se-lhe não só em termos de ternura, mas até apaixonados, como ainda lhe desculpa as faltas graves que cometera atribuindo-as, por fim, à fatalidade” (Palma-Ferreira 1983: 54). Ainda assim, não se pode deixar de levar em consideração que a retrospectiva como religiosa e a apresentação da sua versão “oficial” podem justificar a forma carinhosa (presente nesta “relação”) com que Antónia Margarida tratava seu marido²². Para além disso, Antónia dá dele uma ideia de doente por ciúme e agindo por tentação diabólica (cf. pp. 143, 144, 146, etc.)

Antónia Margarida também evidencia aspectos da condição feminina no século XVII relacionados com o divórcio. É mister dizer que a dissolução de um casamento era considerada totalmente fora do padrão naquela época e naquele contexto social, mas era imprescindível para que se ingressasse num convento, a não ser que ambos os cônjuges o fizessem simultaneamente. A dificuldade de Antónia Margarida para conseguir

²² “Nunca, nem por desafogo, me lembra que desejasse separação” (Castelo Branco 1983: 149).

“Sendo mui raivosa e vingativa, não me lembra que nunca tivesse dele raiva nem o menor desejo de me vingar” (Castelo Branco *idem*: 89).

“O meu modo com ele sempre era afável. Nunca lhe dava queixas do que me fazia, nem lhe deitava em rosto as suas faltas. Nunca lhe falava em ninguém, especialmente homens, a fim de gabá-los nem desgabá-los, e em nada disto violentava o meu génio por haver sido criada netas cautelas e as ter por natureza” (Castelo Branco *idem*: 119).

legalmente a separação do marido revela a imagem da mulher perante uma sociedade misógina e patriarcal. Isso pode ser verificado, no capítulo 36º, no qual a autora relata a opinião do próprio tio sobre a intenção dela de separar-se do marido:

Meu tio e sua mulher me fizeram notável agasalho, descontado com a guerra que ele me fez com os seus ditos, que como me conhecia aplicou os tiros à parte mais fraca. Propôs-me muitas dificuldades no meu intento [divórcio]; as várias opiniões do Mundo. A publicidade que haveria naquelas matérias e que todos falariam em mim e muitos me notariam de desarrazoada e outros melindrosa; e que por fim, depois de ter perdido o crédito, havia tornar para meu marido porque o amor me não havia deixar sossegar. Enfim, arguiu-me como sagaz e ofendido e mostrava no modo ser com alguma complacência natural, porém eu não o quero crer, senão que se fundaria em pontos de prudência porque a tinha mui natural.
(Castelo Branco 1983: 177)

A extensa parte da vida religiosa de Antónia Margarida inicia-se no capítulo 37º, no qual observamos a transição da vida secular para a vida religiosa (ainda que não definitiva), que ocorreu após a entrada de Antónia Margarida no Mosteiro das Comendadeiras de Santos. Como já ressaltado, a autora conseguiu decreto real para ingressar nesse mosteiro, pois tinha medo de que seu marido recuasse da decisão de deixá-la prosseguir a sua vida como monja. É, ainda, neste capítulo que se inicia toda a parte do desenvolvimento processual para o divórcio, levando em consideração que Brás Teles negou à Antónia Margarida o pedido para ela professar em Santos, depois de ter sido ele a autorizá-la a fazê-lo, antes mesmo que ela lho pedisse.

Entre os capítulos 38º ao 48º, a autora alterna a narrativa entre tribulações espirituais, sua relação com outras religiosas do Convento de Santos, a relação com o primeiro confessor (Frei Filipe Santiago) e o desenvolvimento processual para separar-se. No capítulo 49ª, a autora escreveu sobre a sentença final, que lhe permitiu, definitivamente, ingressar na vida religiosa na casa de sua escolha, o Mosteiro Madre de Deus de Xabregas. Principalmente a partir da entrada neste convento, observa-se que a autobiografia assume assumiu contornos de uma escrita permeada por constantes dúvidas. Elas devem-se à formação que foi recebendo no interior do mosteiro. O grande receio de Antónia Margarida, a certa altura, era o de ter percecionado a sua vida relatada, bem como o modo como foi interpretando o que lhe sucedia, de uma forma teologicamente incorreta. Como leitora de Fray Luís de los Ángeles, foi orientada na reflexão teórica sobre o amor místico, pelo qual a alma devia renunciar às representações da fantasia, purificando a imaginação e o raciocínio. Daí ser recorrente, na vida que narra, a dúvida permanente que

se instala: “Porque nunca me seguro em nada” (p. 335); “por causa do temor que sempre tenho na matéria destes papeis” (p. 436); “Porque nem tudo o que sinto é natural. Porém, o meu tormento é duvidar se o causa Deus ou o demónio” (p. 336).

As hesitações, dúvidas e reescritas devem-se provavelmente às causas que vimos enunciando. Devendo a alma purificar-se dos sentidos, será com afirmações cautelosas e intencionais que Soror Clara afirma: “E, pondo os olhos em um crucifixo grande que ali temos, senti uma ilustração intelectual de que aquilo era princípio da cruz que me tinha anunciado” (p. 350). Quando escreve, Soror Clara tem que ter a certeza de que não está a ser enganada pelo demónio. E acreditar que o que diz, vê, sente e percebe é resultado de um facto que reconhece desde muito cedo, na autobiografia: “devi a meu Senhor Jesus Cristo sempre o dar-me luz melhor, imprimindo-me n’alma puras verdades católicas” (pp. 139-140).

De qualquer modo, a sua vida narrada foi marcada, tal como a sua vida vivida, por um grande tormento, angústia e padecimento: “Eu ofereço a Vossa Majestade quanto tenho padecido nesta escritura pelas causas que vós sabeis e as mesmas movam a vossa piedade a agradar-vos desta ocupação (pp. 343-344). Nesta oração, Soror Clara enuncia o seu padecimento, mas recusa-se a explicitar a sua causa ao leitor, apelando ao conhecimento que Cristo sempre tem do interior de cada um. Resta-nos, pois, suspeitar, propor explicações, mas não encontrar certezas absolutas para estes sofrimentos de escrita.

Nas múltiplas reescritas a que Soror Clara procede, parece que a dado momento ela entende que a relação da sua vida deve cumprir dois objetivos: um, ser sinal da misericórdia de Deus sobre as pessoas mais ingratas, como ela; outro, revelar-se nessa sua miséria, para que se possa entender toda a extensão desse amor de Deus que ela quer glorificar. E talvez por isso tenha também riscado o que escreveu, reescrevendo. Por que não se apresentara logo em toda a sua verdade e miséria? Por vaidade inicial que acabou por ultrapassar? Por não ter atingido o necessário equilíbrio entre desnudez sua e glorificação de Deus? Porque sentiu que deveria deixar um texto que representasse uma vida interior própria de uma alma sempre em diálogo contínuo com o seu Senhor? Esta autobiografia, mais do que uma vida narrada cronológica e factualmente, constitui sobretudo uma explicação de vida: mesmo sendo miserável e não merecedora do amor de Deus, Antónia Margarida amou-o sempre, inexplicavelmente, como o comprova o registo que se preocupa em fazer de como teve frequentes impulsos de adorar o Santíssimo Sacramento (o nome que tomará como religiosa):

Antes de embarcar-me fui ao Lavradio (...) e, como trazia sempre um impulso na alma que me fazia ter saudades de Deus, passando pela Igreja me apeei para adorar o santíssimo Sacramento; em cuja presença se me tornou a renovar aquela representação de trabalhos que atrás faço duas vezes menção, e fez minha alma novos actos de os aceitar confiada no favor divino, do que lograva já penhores certos.
(Castelo Branco 1983: 108)

Ver-se-á, ao longo das páginas que se seguem, de que modo esta vida narrada se apresenta como um sofrimento mais, a acrescentar a todos quantos Antónia Margarida tinha vivido. Foi tormento, foi memória sempre avivada por sofrimentos passados, foi um duvidar permanente que muitas vezes a ocupou demasiado, em vez de se concentrar em amar a Deus.

Será talvez suficiente terminar este sub-capítulo com a frase que Soror Clara escreveu no seu cap. 86.º

Vós bem sabeis o a que este temor me arrisca e não ignorais o que me atormenta. Arrisca-me a crer que me engano, ainda que diga o que entendo, e ainda que a minha tenção não seja fingir-me, cuido que a minha obrigação é não crer-me. Atormenta-me esta contínua dúvida e tenção de estar pesando as palavras, borrando o que ignifica mais quando quero que explique menos e, às vezes movida do mesmo escrúpulo, torno a escrever a mesma palavra que borrei, depois de a examinar melhor. Bem vedes, Senhor, o risco em que me mete a obediência. Alentai a minha cobardia para não manchar a vossa obra.
(Castelo-Branco 1983: 342)

Capítulo II - Uma vida, vários textos

Seja na vida secular, seja como religiosa, Antónia Margarida escreveu com frequência. O facto de pertencer a uma família nobre possibilitou-lhe ter recebido uma educação letrada, de onde resultou a sua agilidade para a escrita e, conseqüentemente, a redação da sua própria vida, solicitada pelo seu confessor.

Variedade tipológica dos textos produzidos por Antónia Margarida

De entre os vários textos que terá produzido, encontram-se o testamento antes da sua profissão, as cartas a seu primo D. João de Sousa, cartas várias (à mãe, aos diretores espirituais, ao filho, etc.), uma promessa escrita para maior perfeição de vida, onde elenca exercícios a realizar no convento, numa especificação que atinge sessenta e seis aspetos práticos (capítulos 82 e 83 da Relação), a própria *Relação Fiel e Verdadeira*, e orações várias (capítulo 134 da Relação).

João Palma-Ferreira edita no seu prefácio o testamento de Antónia Margarida, que exhibe uma essência marcadamente narrativa. Nele se nota uma preocupação de trazer ao texto o seu passado de casada que, por esse facto, percebemos que deve ter sido traumático antes e depois do seu divórcio, inquietando-a espiritualmente ao longo da sua vida. Na verdade, as muitas linhas, que dedicou à explicação dos motivos que a conduziram ao divórcio denunciam o quanto este expediente a que recorreu judicialmente nunca foi verdadeiramente ultrapassado por Antónia Margarida²³, que talvez nunca se tenha apaziguado totalmente em relação a esse facto. Aliás, a tensão entre o seu estatuto e vocação de religiosa e o seu estatuto de mãe e ex casada pressente-se em tudo o que

²³ “E porque Deus não foi servido que este matrimónio durasse entre nós até o fim de nossas vidas, permitindo por seus ocultos juízos e meus pecados que ele me desse diferente tratamento daquele que o mesmo Senhor manda haver entre os bem-casados, faltando não só a fé no matrimónio, senão ao respeito da minha pessoa, que nunca lhe desmereci; me recolhi em o Mosteiro de Santos deliberada a ser religiosa em esta Casa da Madre de Deus, para onde Deus me chamava desde menina [...]” (Castelo Branco 1983: 21 a 22).

afirma. As orientações testamentárias são clara prova dessa tensão, pois Antónia Margarida deixa os seus bens ao filho e não ao mosteiro.

Para além disso, o testamento contém informações que também estarão presentes na autobiografia: Antónia Margarida diz que o matrimónio gerou o filho Brás Manuel, discrimina o dote dado ao seu marido no ato do casamento (que ele dissipou totalmente), nomeia como seus testamentários sua mãe, Joana de Castelo Branco e o primo, D. João de Sousa, etc.

Em relação à nomeação dos testamentários, a escolha não foi ao acaso. Antónia Margarida revela na sua autobiografia as dificuldades que passou para se sustentar e, por esse facto, teve medo de que o ex-marido gastasse todo o dinheiro destinado ao filho (ainda menor, de oito anos de idade, na altura em que Antónia Margarida redige este documento). De acordo com seu testamento, escreveu:

Instituo por meu herdeiro a meu filho Brás Manuel, em a legítima que lhe cabe de todos os meus bens que vem a ser o dito meu dote e assim o que se há-de repetir do dito Sr. Brás Teles e as arras a que me está obrigado, como o que à dita minha Mãe e Sr^a. ainda restar a dever a quantia dos vinte e cinco mil cruzados que me prometeu. Peço que a dita minha Mãe queira pelo amor de Deus administrar estes bens enquanto o dito meu filho não for capaz para os administrar por si, o que fio dela o fará pelo muito amor que sei lhe tem e não consentirá que seu pai, o Sr. Brás Teles, os administre, nem deles cobre frutos ou réditos alguns, porque ainda pela razão de pai lhe competisse assim a administração como usufruto dos bens do dito nosso filho, e o permitiam também as leis de respeito que lhe guardo, contudo tem perdido uma coisa e outra, por ser como é notoriamente dissipador, como todos sabem [...].
(Castelo Branco 1983: 25 a 26)

Todos esses aspectos ficarão muito mais evidenciados na autobiografia, mas entendemos chamá-los aqui à colação para demonstrar a narratividade deste testamento, onde se registou a desvinculação do marido em relação ao ambiente familiar e, sobretudo, o medo da autora de que o filho passasse pelas mesmas dificuldades que ela já havia passado. É, contudo, importante notar que, na autobiografia, Antónia Margarida não refere ter feito este testamento, o que não deixa de ser estranho, porque ele deve ter suscitado nesta religiosa algumas dúvidas e receios de que estaríamos à espera que ela desse conta ao confessor, ao analisar o seu passado.

Além do testamento, Antónia Margarida deixou muitíssimas cartas escritas. Em 2014, Maria da Conceição Geada e Alice Lázaro recuperaram e editaram cento e sete cartas privadas destinadas, maioritariamente, ao seu primo (testamentário e padre) D. João de Sousa. Em algumas dessas cartas, nota-se uma Antónia Margarida que não mede

esforços, solicitando frequentemente ao primo Bispo que a ajudasse com dinheiro e influência, para conseguir concretizar certos anseios seus²⁴. Consoante afirmou a editora Alice Lázaro, “tal facto obriga o leitor a abandonar a ideia de apático conformismo, que se colou à imagem de uma Antónia Margarida, curvada a tudo, excluindo-se de ter uma opinião própria” (Lázaro 2014: 134). Portanto, a leitura das cartas ajuda a complementar (e por que não a visitar?) a imagem deixada pela religiosa na sua autobiografia, que sabemos foi várias vezes reescrita por ela própria, texto sobre texto, e, depois da saída de Frei Felipe de Santiago (para ocupar o cargo de Guardião de Beja), finalmente aprontada por Soror Clara do Sacramento. Há que pensar se o que ela deixa então como versão definitiva não pressupõe um certo branqueamento das suas fragilidades, construindo uma versão “oficial” de si própria, resultando esta hipótese que colocamos das inúmeras referências que ela faz aos riscos sucessivos, às emendas, à reescrita de segmentos inteiros da sua “Relação”. E, ainda, da atitude de repulsa que demonstra relativamente à redação desta e que se referirá em momento oportuno.

Para João Palma-Ferreira, “os dramas da pequena família de Antónia Margarida preenchem um espaço onde não ressoam outros ecos que não sejam os do esbracejar irado e doentio de Brás Teles” (Palma-Ferreira 1983:46). No entanto, momentos há, raros e efémeros, em que Brás Teles denuncia o amor que tem por Antónia, bem como a vontade que intimamente tem de se emendar: “Mulher, eu ponho minha alma em vossas mãos, para que me encaminheis” (Castelo Branco 1983: 120). Por outros momentos menos agressivos, Antónia Margarida refere que “cria o não movia mera malícia senão sugestão diabólica, porque me respondia coisas galantes e com grande singeleza que juntamente me faziam rir e chorar” (Castelo Branco *idem*: 148). Em outro momento, Antónia Margarida narra a fácil transição dos breves momentos de mais calma de Brás para agressividade inexplicável: “Até quando estava de graça e me tratava com mais brandura, fazia que ao descuido soltava uma palavra de carinho, e como quem torna sobre si, dizia: - “Ai, cuidava que estava falando com fulana!” (Castelo Branco *idem*: 89). E Antónia Margarida notou e anotou tudo isso.

²⁴ É extraordinária esta insistência apelativa de Antónia Margarida, que até doces solicita ao seu primo D. João de Sousa: Cf. carta 50: “ocorreu-me pedir a Vossa Senhoria me faça mercê, mandar-me um par de arrátéis de açúcar em uma panelinha [...]. Peço a V. Senhoria uns paus de chocolate” (Castelo Branco 2014: 290).

Afirma ainda o editor que a autobiografia “não reflete da vida contemporânea, que foi tão agitada, pelo menos à superfície da narrativa, qualquer dos factos históricos que na época assinalaram sucessivas fases dos conflitos políticos e militares relacionados com a Restauração” (Palma-Ferreira *idem*: 45). Certamente Palma-Ferreira não afirmaria o mesmo em relação ao conteúdo das cartas, levando em consideração o alargamento de factos que aí se conhecem, que compõem e envolvem a figura de Soror Clara.

Nas cartas, porém, para além de episódios de natureza familiar, de factos envolvendo a Igreja, de solicitação de direção espiritual, nota-se que ela “alarga o âmbito das suas apreensões ao reino e, por acréscimo, ao campo político” (Lázaro 2014: 130). O maior exemplo disso é a carta editada n.º 65, dirigida ao Primo:

[...] Na aflição em que Vossa Mercê se acha, pelas cousas do Reino, lhe faço companhia fiel, porque tudo me fere. Deus, por sua bondade, acuda a se conseguir o de que mais se agrada e anime a Vossa Mercê de paciência para esta jornada, na qual o acompanha o meu coração, lastimado do seu descómodo e invejosa do seu merecimento, pois não faz dúvida que o terá mui grande, em sacrificar o seu entendimento e sossego, pela vontade do seu Rei, na qual, tacitamente, se segue a de Deus, por se agrada Ele dos prudentes estilos com que as repúblicas de conservam. Desejo saber o que intenta o Senhor Arcebispo, porque sentirei muito, persista na tenção de acompanhar el-Rei, por ser para a sua dignidade e queixas cousa desproporcionada. Agora ouvi, que se assentara em Conselho de Estado que não fosse a jornada, agora, mais que só dos exércitos, por não expor as Majestades a algum risco e fiquei contente com esta notícia.
(Lázaro 2014: 324)

Segundo Alice Lázaro, essa carta destinada ao primo “prova que ela estava a par dos acontecimentos e vai ao encontro do estalar do conflito na declaração de guerra de Felipe de Anjou, futuro Felipe V de Espanha, contra Portugal a 30 de abril de 1704” (Lázaro 2014: 118). Além disso, a participação direta do seu filho em uma jornada militar da Guerra da Sucessão de Espanha leva-a a escrever outras cartas, conforme já dito. Por meio dessa correspondência, a remetente evidencia detalhes da guerra, sobretudo no que toca ao envolvimento do filho na batalha.

Ainda em relação às cartas, observa-se que Soror Clara solicita a direção espiritual do Primo através deste meio. A orientação espiritual por correspondência foi comum nesta altura. Lembre-se, por exemplo, o papel de Padre Frei António das Chagas que “exerceu sem descanso e por variados modos, e de que resultaram os milhares de cartas

que deve ter escrito, ao longo dos vinte anos de religioso da Ordem de S. Francisco” (Morujão 2000: 16)²⁵.

É importante realçar que o padre António das Chagas foi confessor e diretor espiritual das religiosas do Mosteiro Madre de Deus de Xabregas durante anos, justamente o mosteiro onde Antónia Margarida foi professa, referindo-se-lhe várias vezes na sua autobiografia, quer a propósito do que dele lia, quer do que lhe escrevia, quer do que lhe dizia, quando ia ao mosteiro. “O acolhimento e a receptividade das suas propostas [do padre] pode confirmar-se na leitura das páginas que a *Crónica Seráfica* dedica ao mosteiro da Madre de Deus de Xabregas” (Morujão 2000: 16). Também através desta autobiografia de Antónia Margarida se confirma a sua receptividade aos ensinamentos do venerável padre António das Chagas, que fica evidenciada no capítulo nº 66:

Começaram-me neste tempo uns ímpetos de coração tão grandes que me parecia de cada um acabava e os efeitos eram gozo e pena. O Padre Frei António das Chagas disse-me que eram próprios do estado imperfeito em que eu estava porque, vendo-se a alma tocar de Deus, sentia gozo e, como via que a não enchiam de tudo o por que aspirava, sentia pena, que era intensa, porque com luz intelectual e agudeza interior conhecia o que tinha e o que lhe faltava. Tinha lograr tanto ou quanto de união e faltava-lhe ver-se toda empapada em aquele mar de formosura. Bem que não lograria enquanto não estivesse purgada de imperfeições e assim como delas nascia o impedimento, do impedimento nascia a pena que tanto me atormentava. Estas razões do venerável Padre me deram grande alento, ainda que me atemorizaram.

[...]

Mais me firmei neste juízo depois que li em uma carta do venerável Padre Frei António que, assim como para se imprimir um sinete em qualquer coisa é preciso carregar com a mão, quando Deus queria imprimir na alma a sua figura costumava apertá-la.

(Castelo Branco 1983: 266 e 267, respetivamente)

Sabendo-se então que a direção espiritual também se exerceu através da modalidade epistolar, não é surpreendente observar que Antónia Margarida tenha procurado conselho e norteamento espirituais por meio de correspondência destinada ao primo Padre D. João Sousa. Mas por que razão importunaria o primo, se podia contar com

²⁵ A edição de parte de suas cartas, resultando no livro intitulado *Cartas Espirituais*, ocorreu postumamente, em dois volumes: o primeiro, em 1684, continha cem cartas. O segundo volume, no ano de 1687, continha aproximadamente duzentos e setenta. Tal edição tinha, obviamente, o propósito de difundir os ensinamentos do famoso padre, não somente para os integrantes de conventos e mosteiros, mas para a sociedade em geral. Isabel Morujão afirma que tais cartas também são fontes documentais da direção espiritual do século XVII, sendo necessário “reconhecer que o mecanismo da direcção espiritual se realizou frequentes vezes pelo recurso à palavra escrita – cartas, informes, censuras...-, contrariando talvez o que até há pouco tempo se pensava relativamente à taxa de alfabetização das religiosas portuguesas” (Morujão 2000: 21).

orientação firme no seu mosteiro? De facto, Frei António das Chagas morre em 1681, o que terá deixado Antónia Margarida sem o conselho da voz santa e autorizada do varatojano, e não confiava muito nos confessores que lhe foram atribuídos. Isso justifica que tenha recorrido ao conselho suplementar do primo em momentos de maior aperto (como o que sucedeu em 20 de janeiro de 1693), quando receou estar a seguir o caminho da beata Inês da Conceição, que havia sido condenada pelo Santo Ofício por falsa visionária, pois “assim como se enganou um homem tão espiritual como Padre António Gonçalves se poderá enganar comigo o Padre Frei João [seu segundo confessor]” (Castelo Branco 2014: 288).

Antónia Margarida nem sempre confiou na orientação espiritual dos confessores que lhe foram atribuídos, conforme regista na sua autobiografia:

Tinha eu já neste tempo outro confessor letrado e de espírito com quem me havia melhor, porém não com a confiança que necessitava a minha miséria por permitir Deus que me continua a de não poder vencer nisto o meu natural, antes (creio que por arte diabólica) é tal a minha desconfiança e encolhimento com todos os confessores que, para nada que não seja preciso para o Sacramento, tenho ânimo de me vencer e vejo que me faz isto muito mal, pois, se tivera a quem falar lisamente nas matérias de minha consciência, vencera muitas coisas que me embaraçam a perfeição, visto ser tão pusilânime que necessito me obriguem por força ao não obro voluntária.
(Castelo Branco 1983: 405 a 406)

Este fragmento assume, do nosso ponto de vista, uma importância capital para o entendimento do resultado final da sua “Relação Fiel e Verdadeira”. Na verdade, após a transferência para Guardiã em Beja de Frei Filipe de Santiago, que foi quem a pressionou a escrever, Antónia Margarida tem dúvidas sobre o que fazer: queimar, riscar, emendar, continuar ou abandonar o que escrevera. Frei João de Santo Estêvão, que assumiu então a sua orientação espiritual, desconhecia a existência destes cadernos, pelas razões que expõe: “que se havia enfadar muito e mandar-me queimar os cadernos, que ainda que eu o desejava, sentira-o, por respeito de quem mos mandou escrever” (Lázaro 2014: 287). E, quando ela finalmente falou com ele sobre o assunto, ele reagiu à sua omissão “e em castigo me não quis responder o que havia fazer dos papéis, se queimá-los, se continuar” (Castelo Branco *idem: ibidem*).

Frei João demorou muito tempo a resolver o que aconselhar a Soror Clara, pedindo-lhe orações para a sua decisão, até que Soror Clara entende que o confessor se decidiria com mais facilidade se lesse os papéis. Ora, após a sua leitura, Frei João ordena à religiosa que continue, ao que a religiosa reage, solicitando ordem “para, ao menos,

borrar algumas cousas que lhe pareciam escusadas” (Castelo Branco *idem: ibidem*), ao que Frei João anuiu. Soror Clara riscou então quase tudo, o que aborreceu o confessor, cuja ordem subsequente foi a de que a freira “deixasse estar os cadernos assim, até que resolvesse o que se havia fazer deles” (Castelo Branco *idem: ibidem*). E, em novembro de 1685 “se resolveu um dia a mandar-me os tornasse a escrever, ao que me sujeitei com incrível custo” (Castelo Branco *idem: 288*).

A troca epistolar entre os primos não visava prioritariamente a direção espiritual, mas a solicitação de favores, como se disse acima. A religiosa solicita ajuda ao primo para se aconselhar quanto ao divórcio do marido, para interceder no ingresso da neta no mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, para conseguir dinheiro ao seu filho (o que era imprescindível para ele entrar na jornada militar da Guerra da Sucessão de Espanha), etc. Entretanto, mesmo não sendo o objetivo principal da troca epistolar, pode dizer-se que nos momentos de maiores tribulações, Antónia Margarida busca o alívio e a direção espirituais através da correspondência com este seu familiar. O que fica evidenciado, por exemplo, neste fragmento da editada carta n.º 19, datada de 26 de agosto de 1683:

[...]antes quisera a Vossa Senhoria desobrigado, porque como para esta obra que Sua Divina Majestade principiou em mim, cooperou tanto a sua pessoa e toda a lei divina e humana, devia sempre a minha buscar em Vossa Senhoria o refúgio, em todo o aperto e por isso desengane-se, que nem que esteja no cabo do mundo, pela distância e eu no centro da terra pela clausura, há-de deixar a minha alma buscar o conselho de Vossa Senhoria, em as mais árduas empresas[...].
(Lázaro 2014: 204 a 205)

Também na editada e mais extensa carta n.º 50, se lê a sua necessidade de apaziguamento espiritual:

Isto, meu Senhor, me traz em uma contínua batalha tão aflita como Vossa Senhoria pode julgar e me sinto no mais miserável estado, que considerar se pode, deixando oração e exercícios e tudo o que me podia ser arrimo, para não descair em o caminho da perfeição, cheia de escrúpulos e de penosíssimas tentações, de que me hei-de condenar e que vim a esta casa a ser pedra de escândalo e que por mim, vêm a todos os castigos que vêm. Julgue Vossa Senhoria qual andaré o meu coração com estas cousas, sem poder desafogar a consciência com ninguém e tendo em ser os negros cadernos, que sumamente desejo lançar no fogo. Contudo, trago a consciência tão oprimida como Vossa Senhoria pode crer e bem o pode inferir, por me eu resolver a lhe dar este trabalho, mas a quem recorreria eu, nesta aflição, senão a Vossa Senhoria, em cuja caridade achei sempre remédio em toda? Bem sei que fará a Vossa Senhoria penosa, esta consulta, a sua muita humildade, mas com os olhos em Deus e tendo oração alguns dias por esta matéria, me dirá Vossa Senhoria o

que lhe parece eu faça, que seja maior agrado de Deus e mande-mo, meu primo, com toda a resolução, que da de Vossa Senhoria pende, nesta ocasião, o meu sossego e o meu aproveitamento espiritual.
(Lázaro 2014: 289 a 290)

Como se vê, a percepção que o leitor deve ter da *Relação Fiel e Verdadeira* redigida por Soror Clara do Santíssimo Sacramento teve que passar pelo conhecimento e leitura da sua epistolografia, nomeadamente pela leitura da importante carta nº 50, que, por ser tão crucial, se reproduz em anexo a esta dissertação.

Tomando o hábito de monja a 28 de março de 1679 e professando em 15 de fevereiro de 1680, Soror Clara começou a redação de sua vida praticamente logo após o início da sua profissão religiosa, por ordem do Frei Filipe de Santiago, em 10 de novembro de 1681: “que começasse logo esta obra, escrevendo com toda a pureza de verdade e sem melindre” (Castelo Branco 1983: 243). Tomada pelo “susto que [lhe] causou esta ordem por ser desigual a [sua] capacidade” (Castelo Branco *idem: ibidem*), Soror Clara inicia a redação a 23 de novembro de 1681, no dia de S. Diogo, que tomou como advogado e patrono desta “empresa”, para [lhe] alcançar de Deus a virtude da humildade que tanto resplandeceu nele (Castelo Branco *idem: ibidem*) e que com tanta dificuldade existiu nela. Foi, pois, uma atividade que iniciou logo no início de sua vida de religiosa sobre sua vida passada fora e dentro do convento, tendo esta relação durado largo tempo de sua vida como professa, entre 1681 e 1703. Soror Clara escreveu durante 22 anos consecutivos, vivendo ainda 14 anos depois de a terminar. E a natureza da sua união com Cristo era tão enraizada, que sempre escreve rezando a vida que teve, a que tem e a que terá. Todo o seu texto narrativo está intervalado por orações e jaculatórias constantes, quer as que se lembra de ter proferido na altura em que viveu certos acontecimentos, quer as que profere ao lembrar-de do que então viveu:

Eu estava tão alienada com este caso que a mim mesma me perguntava por mim e recobrando mais de ânimo dei lugar aos discursos e movida da aflição presente, fazia estas perguntas a Deus: “Que é isto, Senhor, que me sucede? (...) Vós permitis que me julguem culpada não o estando? Quereis que fique com esta mancha não tendo tal culpa? Vós, meu Senhor, sois justo?”
(Castelo-Branco 1983: 99)

Oh amor eterno! Quem pudera comprar mil vidas cada culpa com que perdi a vossa Graça! Quem apagara com seu sangue até as faltas leves, se acaso alguma o tem sido em quem Vos deve tanto! (...) mas que digo, meu Deus, o que é o meu sangue nem o que são mil vidas para apagar as nossas ofensas?
(Castelo-Branco *idem: 301*)

Na posse de todas estas informações sobre a forma como Soror Clara perspetivou a sua escrita, a validade e a função dela, bem como sobre o intenso trabalho de querer acomodar o relato a acontecimentos que não sabia perceber se eram verdades, “se coisas sonhadas” (Castelo Branco 1983: 341), podemos interrogar quer o título desta autobiografia (*Relação Fiel e Verdadeira*) quer a sua natureza: imagem oficial? Imagem fiel? Quais os limites do que diz omitir para não ser prolixa? Os da verdade? Os da vergonha? Os da humildade? Os da angústia de nada deixar que possa não traduzir bem a glória de Deus?

Como entender a atividade de “reescrita” de que resultou o texto que agora estudamos? Em que sentido se deve ler o prefixo “re” na reescrita que afirma ter feito da sua relação de vida? Tratar-se-á de uma obra que se reescreveu, escrevendo de modo novo o que estava escrito anteriormente ou de uma obra que se reescreveu repetindo exatamente o que se lia por baixo do que Soror Clara tinha riscado? E que versões haverão desaparecido desta *Relação Fiel e Verdadeira* que Frei Jerónimo de Belém disse ter sido tão copiada? A versão que entregou a Frei João de Santo Estêvão? As versões que entregava a Frei Filipe de Santiago? A versão que “reescreveu” por ordem de Frei João de Santo Estêvão quando este soube que ela riscara tudo? Conforme se realçou atrás a propósito da desconfiança que Soror Clara afirmava sentir em relação a todos os confessores, porque precisava de ser claramente orientada e obrigada - “necessito me obriguem por força ao que não obro voluntária” (Castelo Branco 1983: 406) -, poder-se-á dizer que, nos momentos de transição de confessor, deixada ao livre exercício de sua personalidade simultaneamente indecisa e relutante ao que não adere de imediato, Soror Clara do Santíssimo Sacramento terá refeito vários segmentos do que escreveu, embora não se saiba hoje quais. Um facto se desenha como mais provável: o de que Antónia Margarida escreveu a sua vida várias vezes e de formas diversas, consoante a perspetiva que ia tendo de si própria e das suas atitudes. Ao percecionar-se de modo diverso, escreveu-se também diversamente, sendo a imagem que nos deixou de si o resultado de uma sobreposição de perspetivas, com ou sem intenção premeditada. À inicial relação que fez de si própria, Antónia Margarida sobrepôs várias outras, folha sobre folha, Margarida sobre Margarida.

1. Uma vida, vários manuscritos, duas medialidades

25 de Abril
Esta é a madrugada que eu esperava
O dia inicial inteiro e limpo
Onde emergimos da noite e do silêncio
E livres habitamos a substância do tempo.

Sophia de Mello Breyner Andresen in 'O
Nome das Coisas

Frei Jerónimo de Belém, na crónica já citada, afirma que a obra de Soror Clara alcançou notabilidade entre senhoras de estirpe e, além disso, corriam por diversas mãos²⁶. A esse propósito, João Palma-Ferreira ressalta que a o facto desta “Relação de Vida” ter sido bastante copiada e conhecida evidencia uma sociedade que se interessava pela fama de santidade de Antónia Margarida, mas que não refletia sobre a situação da mulher face à violência de que, tantas vezes, era alvo (Palma-Ferreira 1983: 49).

Apesar de Frei Jerónimo de Belém indicar que os escritos de Antónia Margarida originaram várias cópias, centramo-nos na autobiografia editada já no século XX por Palma-Ferreira, mas que, em alguns momentos, terá de ser confrontada com as cartas recuperadas por Alice Lázaro, como temos vindo a ver.

Esta “Relação Fiel e Verdadeira” editada por Palma-Ferreira teve uma receptora muito particular no século XX: a cineasta portuguesa Margarida Gil, que realizou uma adaptação cinematográfica da autobiografia de Antónia Margarida. Gostaríamos de alargar o confronto entre o filme e a obra, mas, por falta de tempo, consideramos pertinente apontar alguns traços da intermedialidade entre palavra (autobiografia) e imagem (filme), observados no objeto filmico *Relação Fiel e Verdadeira*.

²⁶ Mas como seja preciso fazer próprio o trabalho alheio, do mesmo, que ela escreveu em cento, e quarenta capítulos, em um crescido volume de quarto, formaremos o presente mais resumido, deixando para os curiosos de maior extensão a sua vida, que trasladada repetidas vezes, corre já por diversas mãos (Belém 1755: 441).

1.1 Pórtico teórico

Como pressuposto metodológico, refuta-se imediatamente a fidelidade como principal critério crítico na leitura comparada entre filme e livro, pois o cinema é arte e esta não tem necessariamente que seguir uma matriz cronológica e de total submissão relativamente ao texto que toma como base. No entanto, o título que Margarida Gil escolhe para o seu filme é *Relação Fiel e Verdadeira*. Ver-se-á, adiante, a razão deste decalque, procurando interrogar este título. Será mero decalque, por fidelidade de relação entre película e livro?

Refuta-se também a ideia de que as adaptações filmográficas possuam menor valor que a própria literatura. Acreditamos que a análise do processo de adaptação se torna profícua se forem consideradas as peculiaridades dos dois ambientes semióticos. Em seu livro *A literatura através do cinema: Realismo, magia e arte da adaptação*, Robert Stam afirma:

Uma adaptação é automaticamente diferente e original devido à mudança do meio de comunicação(...). A passagem de um meio unicamente verbal como o romance para um meio multifacetado como o filme, que pode jogar não somente com as palavras (escritas e faladas), mas ainda com música, efeitos sonoros e imagens fotográficas animadas, explica a pouca probabilidade de uma fidelidade literal, que eu sugeriria qualificar até mesmo de indesejável. (Stam 2008: 20)

Já o autor Sérgio de Sousa, no primeiro momento de seu livro, intitulado *Relações Intersemióticas entre o Cinema e a Literatura*, confere ao leitor um histórico da fortuna crítica que trata da “transcodificação à tela de textos literários” (Sousa 2001: 16). Inicialmente, Sousa apresenta os críticos André Bazin e Joy Boyum que observam a “transposição fílmica como produção fidelizante” (Sousa *idem*: 39). Posteriormente apresenta alguns críticos, como por exemplo Neil Sinyard, Henry Bacon, Georges Blusteone, que observam a “transposição fílmica como recriação” (Sousa *idem*: 67). Em relação às críticas, Sousa alinha-se com a segunda via, ou seja, entendeu que o fenómeno intersemiótico entre palavra e imagem resulta num novo objeto artístico. Isso pode ser verificado, a partir do momento em que Sousa explicita que:

[...]Ora, interessa relevar e destacar os aspectos transfigurantes (a bela

infidelidade), motivados por razões várias, que a adaptação sobrepõe ao núcleo semântico de base do texto literário (gramática profunda). Deste surto a fecundidade do fenómeno da transposição filmica e o seu estigma como processo marcadamente recriador.

É nesse âmbito que se têm pronunciado recentes teorizações da transposição intersemiótica, particularmente vocacionadas em demonstrar a irrelevância da circunscrição da adaptação a partir das noções de “fidelidade” ou “traição”, conceitos próprios de instrumentos ou mecanismos de tradução e transferência. Pelo contrário, tem-se enfatizado a adaptação filmica como um fenómeno intersemiótico dinâmico e multidimensional, capaz de gerar novas funções sógnicas e de conferir, por transfiguração/reconfiguração, mobilidade semiótica nas marcas pragmo-semânticas do texto literário.

(Sousa 2001: 67)

Levando em consideração o que foi dito tanto por Sousa quanto por Stam, resta-nos reafirmar que essa pequena análise comparativa entre autobiografia e filme não visa legitimar aquele em detrimento deste. Mais do que isso, visa-se uma comparação que entenda a adaptação como um processo intertextual criativo e não como um processo que deva resguardar fidelidade ao objeto escrito.

1.2 De Margarida para Margarida: palavra e imagem

Como foi anteriormente explicitado, a versão filmica da autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco foi dirigida por Margarida Gil, ou seja, pode considerar-se que palavra e imagem dialogaram de Margarida para Margarida (isto é, de Antónia Margarida para Margarida Gil). Aliás, esta última reconheceu o quanto se sentiu de imediato interpelada pelo que leu da autobiografia de Antónia Margarida, na recensão do semanário *Expresso*, a propósito da edição do seu texto por João Palma-Ferreira, em 1983.

O filme foi realizado em 1987 e, nesse mesmo ano, esteve presente no Festival de Veneza. Trata-se de uma metragem de oitenta e cinco minutos, enquadrando-se no género drama. Antónia Margarida de Castelo Branco é interpretada por Catarina Alves Costa, enquanto Brás Teles, por António Sequeira Lopes.

Ora, qualquer filme que se baseie num texto prévio é sempre reescrita desse texto, isto é, afirma-se sempre como uma outra forma de escrita.

Na “transcodificação à tela” (Sousa 2001:16) do texto de Soror Clara do Santíssimo Sacramento, Margarida Gil contou com a colaboração literária de Luíza Neto

Jorge. Ambas se detiveram nos momentos da vida em que Antónia Margarida esteve casada com Brás Teles, deixando-se, na película, o espectador e a personagem à entrada do longo corredor que esta última tateia e que a conduzirá ao convento (minuto 82:07). Portanto, a seleção do material de composição fílmica compreendeu, essencialmente, os capítulos um a trinta e seis da autobiografia, nos quais Antónia Margarida relatou o seu nascimento, infância e, sobretudo, o seu conturbado matrimónio com o nobre Brás Teles de Meneses Faro. É nesses capítulos que o leitor depara com o comportamento agressivo e psicótico de Brás Teles para com sua mulher (momentos que antecedem o ingresso de Antónia Margarida no convento). Na transposição fílmica, muitos pormenores são deixados de lado, até porque Margarida Gil optou por uma narrativa fílmica bastante metafórica, cuja sequencialidade de cenas assenta mais na similaridade do que na contiguidade. No entanto, há bastantes frases do texto que, apesar da sua formulação numa linguagem própria do séc. XVII, são transferidas quase tal e qual para o filme, de que resulta uma solenidade e, ao mesmo tempo, uma estranheza. Esta estranhamento confere ao filme um certo realce da clivagem - também ela estranha - entre a situação ainda muito condicionada da mulher portuguesa no século XX e o contexto pós-revolucionário do 25 de abril. É neste lapso temporal que a cineasta situa o tempo e a esfera de ação de Antónia Margarida, e este desvio temporal operado na transcodificação fílmica não é inocente. Ele deve resultar de uma certa falta de orçamento (que marca todo o cinema português) que impediu a cineasta de realizar um filme histórico, com ambientes difíceis de reconstruir e que exigiriam investigação. Mas, mesmo que tivesse mais verba, Margarida Gil não teria certamente enveredado por esse caminho. Na realidade, a transposição cronológica demonstra a atualidade do tema, sobretudo quando reduzido à relação marido-mulher, numa época nevrálgica da vida portuguesa, onde persistia ainda um certo marialvismo que tenderia a desaparecer com o tempo.

Entre algumas das frases que se transpõem literalmente para a película estão os seguintes segmentos, a maior parte deles respeitando o discurso direto em que já apareciam, outros assados do discurso indireto da autobiografia para o discurso direto do filme:

- “Quero que me faça um papel de sua letra e sinal que diga: dou licença a meu marido que me mate, se vier algum corregedor notificá-lo que me leve da Lamarosa, e ninguém lhe possa pedir conta da minha vida, porque m tira com muita razão” (p. 110, minuto 33:08 a 20 do filme).

- “Porque quisera ir comigo se me tivera amor. Porém, como o tem a outrem, há de querer ficar” (p. 106; minuto 27:12 a 16).

- “Muitas vezes me dizia invejava a todos os homens casados que tinham certeza eram suas mulheres sisudas e que ele, pelo contrário, era o mais desgraçado entre os nascidos, pois julgava o ofendia a todas as pessoas em quem punha os olhos, inda que não fosse mais que com o pensamento” (p. 110 – minuto 35:18).

-“Minha senhora, querem-na casar com um homem que não tem mais que sangue: é muito nobre, muito pobre e muito terrível” (p. 83 – minuto 8:50 a 55).

Considerando que todas as fases de produção de um filme constituem esse objeto artístico que é o próprio filme, revela-se importante a forma como algumas frases algo ambíguas (mas sugestivas) da obra são trabalhadas de forma bem mais explícita no filme, dando lugar, por exemplo, a uma efabulação da vida amorosa de Brás Teles, antes do casamento (mesmo já estando este apalavrado e marcado) e até depois do casamento.

Assim, na autobiografia, Antónia Margarida escreve que: “Tinha meu companheiro alguns divertimentos poucos decentes que eu sentia por muitas causas; não só por serem alguns com ofensa minha, mas porque a vista deles mostrava que lhe aborrecia pondo todo o seu estudo em me desprezar (p. 88-89). E continua: “ou pelo génio de não poder calar nada, ou por sentir que eu ignorasse essas coisas, ele mesmo mas vinha contar gabando-se disso, e eu sagazmente lhe mudava o propósito” (p. 89). Na página 120 da Autobiografia, a autora conta como, a partir de certa altura, Brás falava com ela dos seus pecados e frequentava assiduamente a confissão:

Começou a tomar tempo para examinar-se e tudo quanto lhe lembrava me dizia, acrescentando: “Ora guardai lá!” Eu tudo ia escrevendo e ele, por tirar depressa aquela carga das costas e satisfazer o impulso que sentia de humildade, me deu conta por inteiro de todos os pecados de sua vida, sem ocultar a menor circunstância, antes dizendo-me muitas que não faziam ao caso, como eram os nomes das pessoas com quem pecava e outras que se não deviam dizer, mas tudo Deus dispunha para que eu padecesse mais.”
(Castelo Branco 1983: 120)

Ora, a partir do minuto 40:02 do filme, Brás enumera a Antónia os nomes das mulheres com que se relacionara, entre eles incluindo o nome de Felicidade, a criada que vemos desde o principio do filme como companheira e cúmplice de Antónia. Aliás, esta

relação de Brás com a criada – que na autobiografia não aparece – insinua-se logo desde o início do filme (minuto 08:00 a 20), quando Felicidade se imagina ao espelho vestida com a *lingerie* de Antónia Margarida. E, ainda, já Antónia era casada no minuto 17:42 a 18:04, quando Felicidade olha fixamente para Brás, quando este regressou da lua de mel com Antónia, dando a entender o quanto gostaria de estar no lugar dela.

A montagem de cenas do filme *Relação Fiel e Verdadeira* revela-se bastante interessante. Como dizem Jacques Aumont e Michel Marie no seu *Dicionário teórico e crítico do cinema*, “a definição técnica da montagem é simples: trata-se de colar uns aos outros, numa ordem determinada, fragmentos de filme, os planos, cujo comprimento também se determinou previamente” (Aumont; Marie 2009: 168-169), mas, segundo eles, a montagem também pode “produzir outros efeitos: efeitos sintáticos ou de pontuação, que marcam, por exemplo, uma ligação ou uma disjunção” (Aumont; Marie *idem: ibidem*).

De facto, após vários anos de casada, Antónia Margarida toma a decisão de ingressar no convento. Já convicta dessa decisão irreversível que o próprio Brás tinha autorizado, observamos, no final da metragem (min. 80:34), que Antónia Margarida embala Brás, enquanto ele dormia num barco. As águas (um tópico de capital importância simbólica na interpretação desta narrativa fílmica, porque traduzem a linguagem metafórica com que Antónia Margarida sempre se referiu às dificuldades da sua vida, na autobiografia) acalmam-se quase totalmente depois de Antónia empurrar branda mas decididamente o barco com que se afastaria do marido, por via de quem tinha entrado na sua vida um quotidiano tempestuoso, martirizado e de provação, que no entanto lhe tinha permitido perceber que o seu caminho era o da vida religiosa. É curioso ver como a tempestade que se faz ouvir e ver, no início do filme, quando Brás entra na igreja em que Antónia Margarida rezava é metáfora predictiva dessa tormenta que a espera e, também do próprio carácter de Brás Teles. São, aliás, muitas as cenas pluviosas do livro e do filme.

Se, logo desde o início do filme, as águas surgem na tela sempre agitadas, neste momento o espectador contempla águas serenas. Seguidamente, o nevoeiro toma conta da tela por, aproximadamente, 45 segundos (a partir do minuto 81:13), apresentando-se como plano disruptivo que representa a clivagem entre realidade e imaginação fantasiosa, entre passado e presente, entre a vida de casada e a vida de monja, entre menor e maior proximidade de Deus. Mas o nevoeiro pode, também, indiciar que ela começava a esquecer o próprio Brás, da mesma forma que escreveu em seu livro: “a penosa saudade de meu companheiro se desvanecia como fumo” (Castelo Branco 1983: 172). Este

nevoeiro, para além de delimitar no filme planos reais de planos de imaginação, pode simultaneamente desempenhar o efeito figural de que nos falamos Aumont e Marie (Aumont; Marie *idem: ibidem*), através do qual se estabelece uma dimensão metafórica na narrativa fílmica. Neste caso, o nevoeiro pode significar a vida cheia de hesitações e dúvidas, sublinhada por incertezas e episódios místicos que a própria Antónia Margarida tem dificuldade em traduzir no seu texto. Na sucessão desse importante plano do nevoeiro que, como dito acima, se apresenta como interrupção e elemento figural, o espectador contempla seguidamente em tela (minuto 81:59) uma paisagem, com a vista do mosteiro ao fundo, indiciando ser esse o mosteiro em que Antónia Margarida se queria recolher como religiosa. Mais uma vez, a cineasta Margarida Gil constrói uma imagem em que quase retoma o conteúdo verbal do livro: “tanto que descobri de longe, com os olhos, este Convento, me senti banhar interiormente de uma espiritual alegria que toda ela é limitada em sua comparação” (Castelo Branco 1983: 223).

Na composição metafórica do objeto fílmico, chama a atenção o plano (min. 59:26) em que se representa um idoso cego a proferir palavras proféticas que anunciam desgraças e denunciam a “pouca vergonha”: “Olha a moralidade, olha os quatro cavaleiros que hão de vir varrer fogo!”. Este velho está sentado na esquina da rua onde o irmão de Antónia a espera, à entrada da igreja, para lhe perguntar se era verdade que ela e Brás viviam em completa miséria, sem ter que comer, e que tinham deixado morrer um filho. Há uma clara alusão do velho aos quatro cavaleiros do Apocalipse, proferida numa voz de articulação quase imperceptível. Ora, como acontece com todos os elementos fílmicos utilizados pela cineasta, este é mais um plano intrigante e interessante, que parece dialogar com o plano do minuto 78:00, em que se vê Brás montado num cavalo de coloração castanho fogo, como sucedia com o segundo cavaleiro do Apocalipse. Este último plano, apresenta-se como disruptivo em relação ao lapso temporal em que a cineasta situa o tempo (no séc. XX já não era tão comum utilizar esse animal como transporte, e o próprio Brás não o utilizava, aparecendo quase sempre associado ao carro, um Citroën DS). Entretanto, o cavalo pode simultaneamente desempenhar o efeito figural, estabelecendo a dimensão metafórica no objeto fílmico: Brás a cavalo, que foi recorrentemente associado à adagas e espada na narrativa fílmica – (minuto 27:20), (minuto 33:35)-, apresenta-se, de maneira simbólica, como um cavaleiro que transportava a espada da guerra, nomeadamente o do cavalo avermelhado do Apocalipse, representando metaforicamente o cavaleiro que o Apocalipse de S. João apresenta como sinal do fim do mundo, neste caso do mundo do próprio Brás Teles e o fim de sua vida

matrimonial com Antónia Margarida. O cavalo é símbolo de impetuosidade e de impulsividade e vigor. A cor fulva deste cavalo associa-o ao 2º cavaleiro do Apocalipse, que simbolizava sangue e guerra. Mas, no filme, quando Brás se apresenta nesse cavalo, e Antónia, já no mosteiro, desce as escadas e vai com ele na garoupa em direção a um rio, está-se num plano onírico do universo interior de Antónia Margarida, que simboliza a sua divisão entre dois mundos, o que acabava de deixar, com Brás -que apesar de tudo ela amava-, e a nova vida que ela abraçava como religiosa. Aliás, a cena do cavalo é precedida de uma cena em que Antónia se vê ao espelho, na sua cela e essa contemplação da sua imagem é o início do confronto entre vida passada e vida que nesse momento se apresentava como o seu presente e o seu futuro. E Brás aparece refletido nesse espelho, nu, o que leva Antónia a olhar para trás de si, onde, efetivamente, nada mais havia do que a janela gradeada da sua cela. Brás continuará a fazer parte da sua retrospectiva de vida, como parte dela própria e da sua identidade. A certeza que o espectador tem de que tal plano pertence ao universo da imaginação e da vida interior de Antónia Margarida confirma-se na repetição da cena de entrada de Antónia Margarida no mosteiro. O espectador percebe que se volta ao mesmo momento em que Antónia Margarida entra no mosteiro e que tudo o que acabara de ver na tela tinha apenas sido um parêntesis na história. É pela repetição estrutural do plano da entrada de Antónia Margarida no corredor que conduz à sua cela que Margarida Gil consegue dar conta, em linguagem cinematográfica, do mundo interior da personagem feminina desta obra.

No filme, a multiplicação de vários planos de viagem de Antónia Margarida (com muitos espaços e meios de transportes diferentes: cavalo, automóvel, camionete) constitui uma estrutura metafórica transversal ao filme. O efeito figural da viagem na narrativa cinematográfica é a metáfora de uma peregrinação interior na vida de Antónia Margarida, num caminho que vai do profano ao religioso. Simultaneamente, indicia, ainda, o labirinto de dúvidas que vai progressivamente tomando conta da personagem construída pelas duas Margaridas. Resta-nos afirmar que esses planos de viagem reforçam, por oposição e diferença, o ambiente de fechamento, de encarceramento em que Antónia Margarida viveu, quer no século XVII, quer como personagem da obra cinematográfica, situada no século XX.

Na abertura do filme, antes ainda do genérico inicial, vê-se duas imagens enormes de santos, sobre carretos, que se aproximam uma da outra em cima de uma ponte. Trata-se de Nossa Senhora das Dores e do Senhor dos Passos (em metáfora que o filme continuará, como numa alegoria, por referência a Antónia Margarida). Aliás, o genérico

inicial abre com letras a cor roxa, a mesma da Senhora das Dores e do Senhor dos Passos. E a grafia imita a letra manuscrita, para estabelecer a “relação” do filme com a obra em que se baseia.

Este filme de Margarida Gil não é uma obra fácil e exige a sua revisão múltiplas vezes. Não é, de todo, um filme para massas, mas para uma elite de espectadores, pela exigência de atenção a todos os pormenores, que aqui estão densamente dotados de significação. Por isso, a imagem da Senhora das Dores, que se impõe em primeiro plano na abertura do filme, constitui uma metáfora da atitude e da vida de casada de Antónia Margarida, marcada pelo sofrimento, marcada pela morte de vários filhos que ela vê morrer e que ajuda a sepultar. No livro, é Brás quem lhe impõe que amortalie o bebé morto. No filme, esta imagem da Senhora das Dores derrama-se sobre muitas cenas, pela impressividade inicial que o espectador não esquece. Sob a ponte, um rio de águas agitadas enche a tela durante um minuto, como pano de fundo do genérico inicial (em cor roxa, como se disse) que, então, se apresenta ao fim de sete segundos da imagem. Levando em consideração que Antónia Margarida escreveu uma de suas tribulações espirituais “como ondas de tentação sem socorro humano nem divino” (Castelo Branco 1983: 378), Margarida Gil certamente retoma essa frase do livro, introduzindo águas agitadas para representar essa inquietação a que a personagem principal iria ser submetida (funcionando no filme como uma prolepse). De facto, a personagem de Antónia Margarida apresenta-se desde o início marcada pelas cores da paixão, mostrada no filme quer por palavras, quer por imagens. No minuto 03:48, as criadas falam de “carninha em sangue” em que o pai Albuquerque deixava o corpo da Antónia Margarida (ainda bebé), depois de lhe o espetar alfinetes para lhe espreitar o choro que nela era raro (Castelo Branco 1983: 67). Na tela, Antónia Margarida aparece desde o início associada ao vermelho, talvez pela sugestão cromática que transparece da narrativa da religiosa a propósito do seu nascimento: “dizem que vinha como morta pela muita dificuldade e detença que tive ao nascer e com uns borrifos e bafos de vinho tornei em mim; que já desde este tempo começou a vir tudo do sangue de Jesus Cristo (figurado nesta matéria a dar nova vida): permite a ela dar-me graça para que não desperdice o fruto do seu sangue” (Castelo Branco 1983: 66).

Ora, a propósito da cor, os já citados Jacques Aumont e Michel Marie referem-se ao seu valor simbólico ou expressivo (Aumont; Marie 2009: 65). O tom vermelho usado por Margarida Gil nas roupas de Antónia Margarida possui um valor simbólico, de algum modo equivalendo-se à parte da escrita autobiográfica acima citada. Acreditamos que os

borrifos de vinho certamente dialogam com estas vestimentas utilizadas por Antónia Margarida no filme, tais como o casaco vermelho na missa (minuto 02:13), o roupão vermelho com que sai do banheiro para se deitar (minuto 08:25), o *tailleur* vermelho que veste quando regressa da viagem da lua de mel (min. 17:10), o xaile vermelho que enverga (minuto 45:06), etc. Ainda em relação à coloração vermelha, chama-nos a atenção a cena compreendida no minuto 04:52, em que se observa Antónia Margarida num jardim composto por muitas rosas vermelhas. Ela pica-se no dedo quando justamente vê Brás Teles, portanto o seu sangue, do nosso ponto de vista, constitui um prenúncio da paixão e sofrimento que viveria, ao casar-se com ele. Mas também da sua vontade permanente de sempre se unir a Cristo.

Partindo da seleção de material, parece-nos que Margarida Gil privilegia a dimensão prisional da esposa e procura, também, reconstituir o asfixiante universo feminino sob a soberania reguladora do masculino. Como pode ser isso observado na adaptação filmográfica? Na narrativa fílmica, chama-nos a atenção, sobretudo, uma das cenas mais impressionantes, que é a visão muito de interior, de cárcere. São apresentadas imagens de portas trancadas, quartos sem cómodos e locais escuros. Essas cenas do objeto artístico fílmico funcionam como a metáfora do encarceramento, ambiente a que Antónia Margarida estava sujeita.

Outro aspeto tão interessante quanto intrigante do filme é o facto de Margarida Gil ter transportado o contexto histórico de Antónia Margarida para o século XX, mais propriamente para o ano de 1974. Em Portugal, o histórico 25 de abril foi a grande e mais recente experiência de libertação para os portugueses: libertaram-se do regime de Ditadura saído do golpe de 28 de março de 1926, e, conseqüentemente, da prolongada Guerra Colonial, da P.I.D.E (Polícia Política Internacional do Estado) da prisão e do exílio. Nesse contexto, o filme de algum modo parece negar a ideia da libertação para Antónia Margarida, ao encerrar com a sua ida para o mosteiro, onde viverá também isolada do mundo. Simplesmente, esta é uma decisão sua, e é muito curioso que a cena da entrada no mosteiro projete uma Antónia Margarida (vestida de branco) de costas para o mundo (e para nós, espectadores), mas com o seu próprio dedo a replicar na parede o caminho que fazia pelos seus pés. Trata-se do primeiro gesto decidido pela própria e de que ela está segura, em que a narrativa fílmica parece retomar, uma vez mais, as palavras do livro: “e nas paredes desta casa achei um notável atractivo” (Castelo Branco 1983: 225-226).

No livro, Antónia Margarida vai primeiro saber das condições de entrada para o mosteiro (capítulo 35) e só depois é que entra mesmo. Este gesto do filme sugere que Antónia Margarida riscava ela própria, pela primeira vez, o seu próprio percurso. Embora o seu divórcio não seja percecionado na tela como uma verdadeira saída para a sua vida, pois a uma clausura sucede outra clausura, o que se acentua é este encaminhar-se e aventurar-se num espaço novo e numa vida nova por sua única e exclusiva decisão, sem ser por submissão a contratos ou a pais. Talvez por isso esta cena, embora corresponda a dois momentos (um primeiro, de abordagem ao mosteiro e um segundo de entrada decisiva e decidida), seja exatamente a mesma, de cada uma das vezes: a mesma roupa, os mesmos gestos, a mesma música. Trata-se de planos que se reaproveitam no filme e se sobrepõem intencionalmente, com múltiplas funções, como já se pôde comprovar.

Evidencia-se importante, também, a banda sonora selecionada pela cineasta, que se revela extremamente significativa da abertura de referências do filme e da pluralidade de leituras que obriga o espectador a realizar. Em relação à música, Jacques Aumont e Michel Marie explicitam que “a música de cinema entra sempre numa composição audiovisual em relação com as vozes e com os ruídos. As funções dramáticas e estéticas [da música] são múltiplas: ilustração ou criação de uma atmosfera correspondente à situação” (Aumont; Marie 2009: 175). Na composição audiovisual no início do objeto artístico, ouve-se, sobretudo, cordas de dois violoncelos, em acordes dissonantes, num diálogo desencontrado, com as cordas tensionadas, construindo um apontamento trágico, dramático, como mote que a narrativa fílmica glosa.

No entanto, a música adquire a sua dimensão mais pessoal, nesta leitura de Margarida Gil, quando, no regresso da lua de mel, no interior do carro, Brás põe música e o rádio passa a canção de Leonard Cohen (minuto 15 do filme), “Last year’s man”, do álbum “Songs of love and hate”. Brás imediatamente muda de estação, mas Antónia fica desperta e surpresa face ao que ouviu. De facto, as estrofes finais desta letra aplicam-se claramente ao que acontecerá com o desenrolar do tempo e da história. Mas ainda não era o momento de Antónia e Brás perceberem que assim seria. E Brás recusa ser o libertador e também o “last year’s man”, para que Antónia possa ser a que “espera por Jesus”. Transcreve-se a letra das duas últimas estrofes, para melhor explicitação da forma como a canção, além de significar a história, também a torna atual, como a peça de Cohen.

Some women wait for Jesus, and some women wait for Cain
So I hang upon my altar
And I hoist my axe again.
And I take the one who finds me back to where it all began
When Jesus was the honeymoon
And Cain was just the man.
And we read from pleasant Bibles that are bound in blood and skin
That the wilderness is gathering
All its children back again.

The rain falls down on last year's man,
An hour has gone by
And he has not moved his hand.
But everything will happen if he only gives the word;
The lovers will rise up
And the mountains touch the ground.
But the skylight is like skin for a drum I'll never mend
And all the rain falls down amen
On the works of last year's man.

E então, é a ópera que surge na rádio (minuto 15:12) e que acompanhará o casal ao longo da estrada que tem que percorrer até chegar de novo à casa da Mãe de Antónia: trata-se da única ópera em um só ato, composta por R. Strauss, intitulada Ópera Salomé op. 54, cena 4, interpretada pela soprano Birgit Nilsson, com a orquestra filarmónica de Berlim. Sabe-se a história bíblica de Salomé, a cujos encantos se rendeu Herodes, que lhe entregou a cabeça decapitada de João Batista, porque lhe tinha prometido o que ela quisesse, em troca de a ver dançar. Nesta ópera, há uma dimensão histórica e doentia de Salomé com João Batista que acaba por significar a relação doentia que Brás manterá com Antónia Margarida, a quem só não decepa a cabeça porque a vontade de Deus era outra. E é esta a música que mais se prolonga no filme, ao longo de mais de um minuto e meio (15:12 até 16:56).

Há ainda outro momento musical extremamente significativo, que sucede à morte do filho do casal. A criada penteia carinhosamente Antónia Margarida, como a consolá-

la pela morte, ao som de uma canção de Mahler, do seu álbum “Kindertotenlieder” (Canções sobre a morte das crianças”), intitulada “Nun Seh’ Ich Wolh”, com voz de Kathleen Ferrier, acompanhada pela orquestra filarmónica de Viena. Mahler compôs estas canções depois de ter perdido a sua filha de quatro anos, com febre amarela. A letra da canção, mais uma vez, é muito impressiva e a música oscila entre a grandiosidade paradoxal da dor face a uma transcendência espiritual do que acompanha o sofrimento humano.

Margarida Gil dá a ver, ainda, em seu objeto artístico dois planos em que fica evidenciada a relação de Antónia Margarida com a escrita. É preciso dizer que a primeira (minuto 00:19:18) é resultado de uma criação da cineasta (não consta no livro): nessa cena, os móveis da casa estavam sendo objeto de hipoteca (porque Brás Teles fez dívidas com jogos), mas ela não permite que a papelaria rústica de mogno fosse hipotecada. Na segunda cena do filme (00:40:25), Brás ordena que sua companheira escreva a sua confissão (revelando-lhe ser infiel, pois já tinha tido relações com inúmeras mulheres). A introdução desses planos é uma forma metafórica de significar a escrita de Antónia Margarida em tela, algo que ocorreu após ingressar na casa religiosa, ou seja, em momentos que a película não abrange.

Outra parte filmica que nos faz refletir sobre a forma como Margarida Gil interpretou a relação de Brás e Antónia Margarida e a relação entre a vida de casada desta e a sua vida de monja é, justamente, a paragem da câmara sobre um azulejo que estava no refeitório do mosteiro, quando Antónia Margarida vai pela primeira vez visitar o convento, antes de para lá entrar (minuto 75:12). Na tela, em grande plano, apresenta-se um animal predador querendo agarrar uma pomba que bate asas em direção ao céu. Na transposição fílmica, mais uma vez, a cineasta parece retomar metaforicamente estas palavras do livro: “andava minha alma como um pássaro inquieto que de ramo em ramo busca lugar onde descansar” (Castelo Branco 1983: 180). Portanto, Margarida Gil representa Brás como o predador e Antónia Margarida como a pomba que pretendia abandoná-lo e viver mais próxima de Cristo (a voar mais próximo Dele). Entretanto, a junção desses vários azulejos que compõem este plano parece sugerir uma grade, que metaforiza a prisão ou encarceramento de Antónia.

Na obra escrita, Antónia Margarida, apesar ter deitado “almas no limbo” (Castelo Branco 1893: 87), escreveu que o casal teve um filho sobrevivente, batizado de Brás Manuel. A respeito disso, por que razão, no filme, a personagem principal entra para o convento como se não tivesse filho algum, quando Brás Manuel era uma criança de oito

anos? Consideramos que será eventualmente uma estratégia para não se abandonar a tónica dramática através de momentos de felicidade e de ternura maternal. De facto, o filme perderia em tensão e seria difícil fazer oscilar a narrativa cinematográfica entre a maternidade e a clausura, sem perda de homogeneidade de tom narrativo. Ao invés de drama que é classificação da ficha técnica, o filme adquiriria um tom melodramático. De qualquer modo, a existência do filho não acrescentaria nada ao filme, porque ele também não foi obstáculo a que Antónia Margarida o deixasse para entrar no convento.

Chama-nos a atenção que primeiras vozes do filme são coletivas e da oração do terço. Nesta cena, Antónia Margarida interrompe as orações, olha para Brás Teles e deixa cair o missal. Somente a leitura da obra permite talvez dar todo o sentido que este gesto recobre. Ele significa o quanto a vida com Brás Teles (por quem Antónia Margarida parece se apaixonar de imediato, mal o olha) será um atraso na descoberta da vocação religiosa de Antónia Margarida. Deus, na sua palavra representada metonimicamente pelo missal, é abandonado por Antónia Margarida quase maquinalmente, caindo no chão. Entretanto, depois de um longo olhar de Brás Teles sobre Antónia Margarida, ela cruza as mãos, na posição que se costumam colocar as dos mortos nos caixões. Não podemos deixar de articular essa imagem com as palavras que Antónia Margarida profere no termo do filme: “E vi que estive viva com a morte e vi que com a vida estive morta”. Notamos um jogo, diálogo e movimento circular do plano das mãos cruzadas (no início do filme) com as últimas palavras de Antónia Margarida (minuto 82:40) que, mais uma vez na transposição para o filme, parece retomar as palavras do livro: “era buscar naquele mosteiro a minha sepultura” (Castelo Branco 1983: 178), mas não se pode deixar de frisar que é uma frase que não vem registada na autobiografia.

Estas últimas palavras aparecem em voz *off*, com a voz da atriz que dá corpo à personagem, sem que seja a personagem a mexer os lábios, para as proferir de viva voz. Além disso, é válido ressaltar que Antónia Margarida não fixa o olhar para a câmara. Mas para quem olha a personagem principal? Seria um olhar de retrospeção sobre o seu passado, ou seja, o olhar que daria lugar à “Relação de Vida” escrita? Um olhar de Margarida sobre Margarida? Trata-se do momento que antecede o genérico final, que, desta vez, virá em letras de imprensa e não manuscritas, e a vermelho, símbolo do sofrimento de Antónia Margarida, mas também da sua entrega à irmanação da paixão de Cristo, pela opção que tomou de viver como monja. As cenas que o antecedem são talvez os momentos de mais difícil descodificação, mas que significam, talvez, que se passou da vida para o ato de escrita que dará também “vida” à pessoa real que foi Antónia Margarida

de Castelo Branco e Albuquerque, amortalhada para o mundo sob o hábito de Soror Clara do Santíssimo Sacramento. Será pela escrita da sua *Relação fiel e verdadeira* que nos legará a consistência que permite fazer dela personagem de um livro e, muitos séculos mais tarde, de um filme. Num momento de circularidade, a tensão musical dos violinos é retomada, numa linha não melódica.

De facto, neste filme, nunca Antónia Margarida é perspectivada a escrever a sua relação autobiográfica. Só imediatamente a seguir à cena quase final da sua entrada para o mosteiro é que aparece um grande plano de Antónia Margarida, de perfil, durante o qual se ouve a sua voz em *off*, sem que ela mexa os lábios. Depois volta os olhos para um espaço que não sabemos onde pertence: à memória, ao seu interior, ao tempo, à introspeção? São estes os sinais de que a personagem passou a narradora. É esta a articulação com o genérico inicial com grafia manuscrita. É esta a marca de género a que o filme pertence: autobiografia ou “Relação fiel e verdadeira”.

Assim como o sal se desfaz na água e fica todo incorporado nela, se desfazia minha alma para unir-se com Deus.
Soror Clara do Santíssimo Sacramento

Capítulo III - Relação Fiel e Verdadeira: fronteira entre o vivido e o construído

Apesar de o título do manuscrito indicar que no livro se encontra a “A Fiel e Verdadeira Relação” da vida de Antónia Margarida, parece-nos que é mais uma estratégia de reivindicação de verdade e autenticidade de um texto que foi construído, modelado. A autobiografia apresenta uma versão oficial muito cortada (muito riscada) de acontecimentos. Portanto, consta-se nesse texto uma grafia “de vida”, mas não tanto “da vida” que a autora viveu. A partir do momento em que conhecemos dados “da vida” que só sabemos pela recente descoberta do epistolário que manteve com o seu primo D. João de Sousa, notamos que não há adequação destas duas narrativas, autobiografia e cartas (porque no fundo as cartas ao primo são relatos, como demonstra a carta n.º 50 em anexo).

O facto de Antónia Margarida escrever, reescrever, riscar, borrar, ter vontade de queimar seus papéis, afirmar recorrentemente “o custo de escrever estas coisas” (Castelo Branco 1983: 114) levam-nos a acreditar que a autobiografia é resultado de uma reescrita muito demorada no tempo, construída e remodelada pela a autora à medida do olhar que possuía sobre o seu passado. Dessas escritas várias resultou a versão última que não sabemos ao certo qual é, mas que supomos ser a da Biblioteca Nacional de Portugal (Códice n.º 538). Dessa maneira, há que se falar em relação fiel ou em relação oficial? Além disso, não teria Antónia Margarida deixado uma versão sobre a imagem de si mesma para a posteridade?

Estrutura Narrativa

1. Estrutura externa da obra: narrativa e diegese

Respeitando o manuscrito *A Fiel e Verdadeira Relação*, existente na Biblioteca Nacional de Portugal, a autobiografia editada por Palma-Ferreira está dividida em cento e quarenta capítulos. O leitor encontra-lhe ainda uma divisão em duas partes (não assinaladas tipograficamente e apenas deduzidas a leitura e do elenco dos capítulos: vida secular e vida religiosa. Na primeira parte, Antónia Margarida não se distanciou do padrão narrativo que era comum a muitas hagiografias e biografias de religiosas do século XVII, ou seja, escreveu seu percurso desde o nascimento, no Lavradio, passando pelo casamento que lhe foi imposto pela mãe, “até aos acontecimentos que determinaram a sua decisão de se recolher no mosteiro de Santos e de ingresso na clausura da Madre de Deus” (Palma-Ferreira 1983: 31).

A vida secular está presente entre os capítulos 1.º ao 36.º. Ao longo desses capítulos, o leitor depara-se com momentos sempre selecionados em função do objetivo subjacente à narração desta fase da vida da religiosa. Assim, refere-se que o seu nascimento não foi fácil (“tive grande trabalho ao nascer, como temendo o que havia de passar no mundo” (p.66)); que depois de nascer esteve como morta (“com uns borrifos e bafos de vinho tornei em mim; que já desde este tempo começou a virtude do sangue de Jesus Cristo a dar-me nova vida” (p. 66)); que era uma bebé muito feia, parecendo “um bicho”, aspeto que se alterou totalmente no dia do seu batismo (“Depois do Baptismo foi motivo de grande admiração a mudança que me viram; o que eu atribuo à graça deste sacramento, que a minha malícia soube tão mal conservar” (p. 67)); que, por raramente chorar, o seu pai determinou que a contrariassem e ele próprio a maltratava (“em me colhendo, os mimos que me fazia eram dar-me beliscões e picar-me com alfinetes” (p. 67)); que quando nasceu o seu irmão, foi preterida no amor dos pais (“com o que eu fiquei até no amor em segundo lugar porque, como era mui lindo e galante, de ambos era mimoso” (p. 68)); que, no zelo de educar os filhos, o seu pai fomentara a acusação entre ambos (“meu irmão com antecipação se prevenia, acusando-me das suas travessuras e levava eu o castigo por elas sem o acusar, que nunca tive génio de ser fiscal de ninguém”

(p. 68)); e assim sucessivamente, de tormento em tormento, como se cada um destes factos antecipasse e significasse o que viveria mais tarde.

Por várias vezes se insiste em que o destino de monja lhe parecia traçado por seu pai, que ela acreditara nele e que, quando soube que tal só sucederia depois do irmão mais novo ter filhos, se voltou para os afetos humanos. Por morte do pai, Antónia Margarida é dada em casamento a Brás Teles, não se concretizando assim esse inicial chamamento religioso a que ela não dera ouvidos.

Nos capítulos seguintes, além de relatar a difícil relação com o seu marido (que atinge detalhes impressionantes de inventiva maldosa por parte de Brás), Antónia Margarida “documenta aspectos vários da vida social do século XVII, como os mecanismos reguladores do casamento (casamentos ajustados, contratos pré-nupciais, dotes, processos de separação)” (Rocha 2012: 124), bem como aspetos relativos a doenças e tratamentos (“tersãs dobres”, “sezões”, “febres malignas”, “quartãs”, “hidrópico”, “sangrias”, “suores”), alimentação dos caseiros (“bolo” grosseiro, “pão de centeio”), bem como muitas outras informações que tornam a obra um bom documento social, ainda que não político, conforme referiu Palma-Ferreira.

A vida religiosa, narrada na segunda parte da autobiografia, é bem mais extensa, estando compreendida entre os capítulos 37.º e 140.º, ocupando cerca de três quartos da obra. Ao longo destes capítulos, Antónia Margarida escreveu acerca da sua entrada no convento, das suas tribulações, das incertezas espirituais, das atribuladas e muitas vezes sofridas relações com confessores e freiras, num discurso narrativo “cristocentrista” muito acentuado, pois cada episódio é narrado referindo o modo como a religiosa se dirigia a Cristo, nos seus colóquios interiores e jaculatórias várias, para que a ajudasse a ultrapassar os problemas que narrava, a ser mais paciente e virtuosa e a tudo relativizar perante o amor de Deus: “E o que vem a ser isto, Senhor, para quem Vos ama e deve tanto? Tenha-Vos eu a Vós que, posto tudo me falte, nada me faltará” (p. 434). “Oh! Louvem-Vos os anjos por mim, eterno Amor da minha alma, para, em parte, agradecer-Vos o que Vos deve esta ingrata criatura que em tudo não será possível, por ser infinito o que Vos deve” (p. 394). “Movida deste afeto, dizia repetidas vezes no meu interior de espaços a espaços: “Se Vos eu tenho, meu Bem, que me faltará? Que pode suceder-me que Vós não queirais? E se é vontade vossa, como não será conveniência minha!” (p. 459).

Segundo Palma-Ferreira, a segunda parte “converte-se então numa exposição mística que se estiola em preciosismos, dúvidas, seqidões e angústias” (Palma-Ferreira

1983: 58). Já para Clara Rocha, neste momento de *A Fiel e Verdadeira Relação* de Antónia Margarida, “o ritmo da narrativa perde em dinamismo, e o texto passa a incidir sobre a vida espiritual da mulher dedicada ao amor de Deus, com seus êxtases místicos e os seus momentos de incerteza e de descrença” (Rocha 2012: 125). Ainda que reconheçamos que o ritmo da segunda parte entrou num regime de maior abrandamento narrativo e diegético, pelo facto de as ações serem de outra natureza e por se tratar da vida interior da religiosa, é um facto que nem por isso o relato perde em interesse, suscitando, até, curiosidade e um certo *suspense*. É que Antónia Margarida foi mestra na construção discursiva, tendo feito uma sábia gestão das expectativas do seu leitor. O que acontece com o filho Brás Manuel (que abandonara quando entrou para noviça), o nascimento de uma neta, a entrada para religiosa desta última no mesmo mosteiro de Antónia Margarida e os efeitos que isto teve na sua vida, bem como o destino de Brás Teles, que acaba por se converter e entrar num convento, onde morre contrito ao fim de quinze dias de lá ter entrado. Tudo isso pertence à história de vida de Antónia Margarida no interior do mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, onde as notícias sempre chegavam, apesar de Antónia Margarida ter, algumas vezes, procurado viver em silêncio e no isolamento, no que suscitou incompreensão por parte de freiras e parentes (pp. 353-354).

2. Consciência da estrutura

Depois de analisada a estrutura externa da obra na sua relação com a diegese, só se pode concluir pela grande experiência de leitora de Antónia Margarida, que de outro modo não teria sido possível conceber, ordenar e dispor com perícia e engenho esta longa história de vida. Na própria autobiografia, Antónia Margarida confessa ter lido comédias e novelas, que poderão ter sido matrizes de modelos narrativos de antecipação e suspensão narrativa:

Logo que tive juízo de razão, em lugar de amar a Deus comecei a dar-me a vaidades gastando o mais do tempo em ler livros de comédias e novelas, o que meu Pai me tolhia como tão cristão. Mais inda assim, eu contra sua vontade lia dias e noites, escondia os livros entre os colchões da cama para ler depois de deitada com um rolo nos travesseiros, por cuja causa estive por vezes a risco de me queimar e de uma livre quase por milagre.

(Castelo Branco 1983: 71)

Paula Almeida Mendes, em seu trabalho *Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o ceo : a escrita e a edição de Vidas de santos e de Vidas devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, afirma que “em várias hagiografias, são, sobretudo, os livros de cavalaria que aparecem classificados como tentações a um itinerário que ruma à perfeição cristã [...] (Mendes 2012: 203). Como se vê, no caso de Antónia Margarida as tentações não foram os livros de cavalarias (como sucedeu com Santa Teresa de Jesús, cujo tópico da leitura em desobediência foi seguido em muitas obras), mas foram livros igualmente profanos e tidos como perigosos para a formação de meninas²⁷.

No seu processo de escrita, Antónia Margarida utilizou maioritariamente a narração em 1ª pessoa de pretérito perfeito, justamente por escrever retrospectivamente a própria história da sua vida. Além disso, a autora introduziu diálogos no seu texto, criando uma presentificação do seu passado perante o leitor, como se pode verificar no seguinte excerto:

Chegou ele a nós antes de nos aparmos e disse-me mui brandamente: “Importa-me dar-lhe uma palavra antes que se embarque”. Eu, sem responder nada, lhe obedeci e, apartando-me com ele à vista de todos, lhe perguntei com a mesma brandura: “Que me quereis?” Respondeu-me, como aterrorizado: “Quero dizer-lhe que já estará contente pois fez o que quis. O que me importa agora é que me diga se posso dormir o meu sono descansado”.

Eu, como entendi que o sentido do que dizia era medo de que se tivesse feito queixa a Sua Alteza que o mandasse prender (porque sendo tão valoroso tinha da justiça muito medo), lhe respondi: “Sossegai-vos que se vos não tirar o sono o que vos falta de casa, seguro-vos que vo-lo não tire o que receais”. E ele, não se dando por satisfeito, me tornou a perguntar: “Segura-me isso?” e eu respondi: “Seguro com toda a verdade e ficai-vos embora com a paz de Deus”. E sem esperar mais nada, voltei de roda e me fui embarcar.

(Castelo Branco 1983: 169 a 170)

Tal excerto transcreve o último diálogo entre o casal antes de partida de Antónia Margarida de casa e, além disso, a autora dá-nos conta de um grande receio do marido: que ela tivesse feito queixas à justiça, pelos maus tratos que lhe foram infligidos por ele. Ora, um dos aspetos de maior dificuldade de gestão, numa narrativa, é, justamente, a alternância entre discurso indireto e discurso direto, pois daí resulta o ritmo, o interesse que consegue no leitor e a facilidade de leitura da obra.

²⁷ Sobre este assunto, veja-se Maria de Lurdes Correia Fernandes. *Espelhos, cartas, guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

Para além das comédias e novelas, Antónia Margarida leu também vidas de santas (como convinha a uma educação feminina), nomeadamente de Santa Clara e de Santa Teresa (p. 71). Os modelos narrativos hagiográficos terão certamente servido a Soror Clara para organizar a sua própria vida.

Além de diálogos, a autora recorreu ainda à técnica do monólogo, sobretudo na auto-análise de episódios da sua vida secular e da vida religiosa, o que ela mesma denomina de reflexão discursiva²⁸:

Dizia-me a mim mesma: “Não há dúvida que me sobra causa para temer largar da minha mão este livro quando cuido que mo revela, até o mesmo ar, e tendo eu contínua tentação sobre o segredo dos confessores, até no que toca a sacramento, como não reparei fiar-me fora dele, de quem não tenho experimentado se tem bastante segredo”. E voltava sobre mim, mas se Deus dispõe que isto seja, que devo fazer? Não posso replicar. Quem me diz a mim que as várias circunstâncias que me têm sucedido, respeito deste Padre, não seriam misteriosas e em ordem a me tirar da presente dúvida? [...]
(Castelo Branco 1983: 451)

No que toca à estrutura da autobiografia, Antónia Margarida tem consciência da estrutura narrativa de seu texto, da extensão de cada capítulo, da ordem pela qual narra os acontecimentos, das suspensões diegéticas, do que já narrou, do que tem que narrar só mais adiante, etc. Até a micro-estrutura do parágrafo é controlada por ela, como se vê neste exemplo: “estando escrevendo aqui este penúltimo parágrafo, perturbou-me uma dúvida de que me enganara [...]” (Castelo Branco 1983: 439).

A consciência de que há interrupções engenhosas e outras de natureza imperativa, menos retóricas e mais impulsivas, está também patente nesta obra. Veja-se particularmente o título do capítulo 114º, “Razão dos reparos que se podem fazer no antecedente capítulo” (Castelo Branco *idem*: 436) e, também, o início deste, quando a autora escreve “inda que quebre o fio do que relato” (Castelo Branco *idem: ibidem*). De alguma, maneira a autora mostra-se remissiva, tendo uma necessidade de retornar ou revisar algo que já foi escrito, para não ser mal interpretada, sobretudo no que se refere às visões que teve:

Sobre a visão da lâmpada, digo que, logo em a tendo, dei conta ao Padre, movida do escrúpulo de alguma ilusão. Respondeu-me que visse não me entrasse alguma vaidade, porque esta visão mostrava que estava eu vazia de

²⁸ Este favor teve para a minha estimação tantas circunstâncias que nunca cesso de ponderá-las quando faço sobre isto reflexão discursiva (Castelo Branco 1983: 270).

mim mesma. Atemorizou-me muito este reparo e, por me suceder, com ele e com a resposta, misteriosas circunstâncias, é força de referi-las com mais miudeza, para desvanecer toda a dúvida.
(Castelo Branco 1983: 437)

Antónia Margarida regressa frequentemente a vários momentos da sua vida ou da sua narração, tentando formulá-los de modo diverso, quer para ter a certeza de que o que dizia não era obra do demónio, quer para tornar mais claro ao padre a essência do que narrava:

Estes e outros trabalhos se passaram enquanto a demanda corria os seus termos e para poder dar no capítulo seguinte notícia dela com mais certeza, pareceu-me antecipar alguns sucessos que tocavam ao mesmo tempo, por pertencerem à matéria deste presente capítulo, tudo em ordem a evitar a confusão e da Vossa Paternidade menos trabalho em ler”.
(Castelo Branco 1983: 212).

Antónia Margarida mostra uma interiorizada consciência de capítulo, isso é de um assunto diferente a que devia corresponder uma paragem na continuidade discursiva, como, por exemplo, na seguinte afirmação: “para dar lugar a descansar do trabalho e sustos da jornada, farei pausa neste capítulo e no seguinte tratarei do que mais foi sucedendo” (Castelo Branco 1983: 173).

Aliás, no final do capítulo 23.º, a narradora exhibe essa consciência de forma inequívoca, quando afirma: “[...] e este dano referirei no capítulo seguinte, por não fazer este maior, que os capítulos curtos enfadam menos” (Castelo Branco 1983: 134). O mesmo acontece no final do capítulo 29.º, quando, tencionando dar continuidade ao relato da forma como saiu de casa de Brás em direção ao mosteiro de Santos, detém-se e organiza a matéria diegética e narrativa, afirmando: “e eu, por não querer alongar mais este capítulo darei conta no seguinte do que mais sucedeu” (Castelo Branco *idem*: 153). Simultaneamente, a autora utiliza estratégias que retardam a informação:

Cuido que logo no seguinte dia fiz diligência para escrever a Beja, declarando singelamente a minha dúvida e pedindo com eficácia a resolução, mas enquanto esta tarda, relatarei outros sucessos no seguinte capítulo.
(Castelo Branco 1983: 261)

Como se vê, Antónia Margarida informa que escreveu para Beja, e, em vez de desvendar logo qual foi a resposta que obteve, retarda o conteúdo dessa resposta ao leitor, espicaçando a sua curiosidade. Ainda a propósito desta estratégia, somos forçados a constatar que Antónia Margarida tinha consciência de que esta sua autobiografia iria ter

outros, muitos, leitores, para além dos seus confessores. Porque um relato de vida para efeitos de ponderação da orientação espiritual a dar a uma religiosa não vincula a uma estrutura bem delineada ou à gestão de expectativas e criação de *suspense*. Muitas vezes, Soror Clara do Santíssimo Sacramento estratégias literárias de *captatio benevolentiae*, como, por exemplo: “E sem esperar mais razão nenhuma me voltou as costas [Brás Teles] e se foi; e eu por não querer alongar mais este capítulo darei conta no seguinte do que mais sucedeu” (p.153).

Além do retardamento de informações a que muitas vezes a autora procede, há também uma contenção de informação que a autora conscientemente exercita, com vista a “evitar prolixidade” (p.80), mas também, talvez, ao pressentimento ou certeza de que o que escrevia era e seria lido por pessoas internas e externas ao mosteiro. Para não expressar explicitamente matéria confidencial e íntima, Soror Clara recorre ao expediente de reservar certos assuntos para a confissão oral, para ficarem resguardados pelo sigilo da confissão. Aliás, a própria autora relata o cuidado com que sempre vigiava os seus cadernos, no capítulo 86º:

[...] Havendo, entre nós, tanta mistiguidade e confiança umas com as outras que, ainda que eu seja naturalmente amiga de estar retirada e o consiga muitas vezes pelos meus achaques, de ordinário entram religiosas na nossa ermida para vários fins e, se eu não fora tão ligeira em guardar os cadernos, colhiame em muitos súbitos”.
(Castelo Branco 1983: 341)

Estas explicações, por si sós, possivelmente explicam a precaução de Antónia Margarida em não deixar por escrito o nome do terceiro confessor que viria a ter, com receio de que alguém o lesse nos seus papéis, antes de ele ser oficialmente nomeado. Por isso, refere-se ao “Padre Fulano” (p. 498) e só dois capítulos adiante o nomeia: Frei António de São José:

[...] foi Deus servido dar-nos por Confessor atual ao Muito Reverendo Padre Mestre Frei António de São José, leitor jubilado e qualificador do Santo Ofício e meu novo diretor, assim como o tinha pedido a Deus e crido indubitavelmente da sua fidelidade e, por algumas particulares razões, o não nomeei até aqui.
(Castelo Branco 1983: 508-509)

No capítulo 68º, Antónia Margarida é ainda mais explícita relativamente ao facto de haver certos conteúdos que pretendia que fossem apenas na reserva da confissão, pelo que o tempo de confissão passou a ser, necessariamente, mais demorado:

Como eu continuava em dar ao Padre conta de tudo quanto me ia sucedendo, fora do que, por ordem sua, escrevia no livro, começaram a levantar-se inquietações nas religiosas com as detenções na confissão, dizendo algumas que lhe fazia mal à consciência sem advertir que as matérias dela não se podiam coarctar. Assustou-me muito este assalto por várias razões e as mais forçosas eram ver que, detendo-se mais que eu outras freiras, não se reparava e que até a Abadessa me arguia”.
(Castelo Branco 1983: 274).

Para evitar estes comentários, Antónia Margarida passou a abreviar o tempo de confissão: “ (...) e se me visse em urgente necessidade (porque tinha então muitas dúvidas e perigosas) que as consultaria por papel” (Castelo Branco 1983: 274-275). No entanto, relata de seguida:

“[...] moveu o demónio a uma freira ou tomou a sua figura, e, chegando-se a mim amigavelmente me disse: <Sabei que se repara já nos vossos escritos para o Padre Confessor e não vos fieis muito deles porque há opinião de que os pode ler a Prelada, inda que levem rótulo de consciência>”.
(Castelo Branco 1983: 275)

Esta constatação é muito interessante, pois atribui à ação do demónio a desconfiança com que passou a viver, calando os seus padecimentos espirituais, até o confessor estranhar e esclarecer tudo com ela. Mas o facto de parecer normal a Soror Clara que uma freira lhe dissesse isto parece configurar o ambiente que se vivia mesmo nas casas religiosas mais perfeitas, onde, talvez pelas práticas longas de silêncio e pelo dever de sigilo, os equívocos podiam ser frequentes e dariam azo a intrigas e maledicências. Fica-se também a saber que a tutela da Abadessa sobre o que as religiosas escreviam podia ter limite, quando se tratasse de assuntos “de consciência”.

Pelo que acedemos nestas estratégias, Antónia Margarida teve consciência de que a vida dela ficaria recordada para a posteridade, não pelo que ela viveu mesmo, mas pelo que dela as pessoas viessem a ler. Neste caso, há lugar para perguntar se Antónia Margarida não teria reescrito o que hoje sobrevive como versão da sua autobiografia com vista a uma imagem oficial que dela própria construiu.

Continuando a fundamentar a ideia de que Antónia Margarida tinha uma forte consciência da estrutura de uma obra e da retórica conveniente à eficácia da sua mensagem, saliente-se que a narradora interrompe, às vezes, a sua narrativa, para se deter noutra acontecimento, como é o caso da página 174, onde escreveu “darei um salto à Erra a ver o que meu companheiro passou depois da minha vinda” (Castelo Branco 1983: 174). Dalila Maria Teixeira Milheiro, na sua dissertação de mestrado²⁹, atribui a estas interrupções uma vontade de tornar a escrita mais atrativa (Milheiro 2004: 135), convocando Clara Rocha, que, a este propósito, vira nessa estrutura narrativa uma tónica de modernidade, porque a narradora “finaliza um capítulo entrecruzando as instâncias da diegese e da narração” (1992, p.78 e 79, apud Milheiro, 2004, p. 35). Parece-nos um pouco precipitado ver nesta engrenagem estrutural da escrita uma pretendida modernidade, pois estas interrupções e retomas eram já comuns nos livros de cavalarias e nas novelas sentimentais e pastoris do século XVI, e o Barroco abusará, também, das mesmas estratégias. Se Milheiro considera essas estratégias atrativas, de forma a não fatigar o leitor, há que reconhecer que, a par delas, Antónia Margarida usa o estratagema exatamente oposto a uma escrita mais atrativa (falou-se já atrás da necessidade de regressar a episódios já contados) .

Deve-se apontar que o facto de Antónia Margarida escrever já no estado de religiosa condiciona toda a retrospectiva da autora em relação à sua vida, pelo que associou certos factos ocorridos no seu nascimento e infância a factores de natureza espiritual teológica, como por exemplo:

Dizem que vinha como morta pela muita dificuldade e detença que tive ao nascer e com uns borrifos e bafos de vinho tornei em mim; que já deste este tempo começou a virtude do sangue de Jesus Cristo (figurado nesta matéria) a dar-me nova vida: permita ela dar-me graça para que não desperdice o fruto do seu sangue.
(Castelo Branco 1983: 66 a 68)

Ficam evidenciados neste excerto sinais de irmanação de Soror Clara com Cristo, revelando-nos uma retrospectiva muito particular da a sua autobiografia, que, como se disse já, é fruto da sua condição de religiosa. Antónia Margarida parece, deste modo,

²⁹ *Dimensões do feminino na Fiel e Verdadeira Relação* que dá dos sucessos de sua vida a criatura mais ingrata a seu Creador por obediencia de seus Padres espirituas e novamente tornada a escrever por hum sucesso na era de 1685 annos de Clara do Sacramento. Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres, Universidade Aberta de Lisboa, 2004.

legitimar a sua predestinação a viver como esposa de Cristo, e não como esposa de Brás. Este último é, na verdade, uma etapa necessária para a vida de Antónia Margarida, que lhe permitirá irmanar-se com Cristo. Não é certamente sem intenção que, ao relatar a notícia que a criada lhe dá de que irá casar-se com Brás Teles, esta lhe disse: “querem-na casar com um homem que não tem mais que sangue: é muito nobre, muito pobre e muito terrível”. A referência ao sangue não se restringe à nobreza do estatuto social de Brás, mas, também, premonitoriamente e em jeito quase de prolepse, ao sangue que resultará das feridas que fará a Antónia Margarida, das bofetadas que lhe dará, das facas encostadas ao peito com que quase diariamente a ameaçava de morte. De algum modo, o perfil de Antónia Margarida, nesta primeira parte da sua vida profana, é semelhante ao de uma mártir.

Nesse sentido, Antónia Margarida revela-nos uma retrospectiva muito particular na autobiografia, que, como anteriormente referido, é fruto da sua condição de religiosa, vida esta para a qual sempre esteve predestinada. Esse estatuto de “esposa de Cristo” da autora Soror Clara do Santíssimo Sacramento reflete-se, também, na forma como ela se refere a Brás Teles na sua autobiografia, não o designando como “marido” ou “esposo” e demonstrando certo desprendimento, desapego e indiferença face ao marido, quase esbatendo a sua relação conjugal com ele: “nem um mês estive em paz com esta criatura” (p.87), “como esta criatura não tinha génio de calar nada” (p.103), “quase todo dia se ocupava esta criatura na caça” (p.110), “toda a tarde até à noite que veio meu caluniador” (p. 100), “aumentou-se este com uma desconfiança que minha mãe teve com seu genro” (p.88), “logo que minha mãe teve notícia do intento da jornada, mandou um recado a seu genro” (p. 106), “o noivo desconfiou de maneira que não havia quem o metesse em razão” (p.86), “que se admirou o acólito e sempre teve que falar nisso” (p.103), “o senhor da terra, em se vendo à noite comigo” (p. 109).

Além disso, quando utiliza o pronome possessivo “meu”, ao referir-se à relação com Brás, a narradora Soror Clara conjuga-o geralmente com um nome que não traduz a verdadeira relação sacramental (marido-mulher) que existiu entre Brás Teles e Antónia Margarida: “toda a tarde até a noite que veio o meu caluniador” (p.100), “o meu caluniador quase sempre me assistia para vigiar-me” (p.104), “o meu doente mostrou-se nesta ocasião mui fino” (p.124), “o meu doente já se levantava” (p. 129), “chegou-se o meu cioso a mim” (p.128). Se não podemos generalizar este aspeto do uso do pronome possessivo “meu”, é porque, de facto, Antónia Margarida escreveu no capítulo 19.º: “Deu Deus neste tempo permissão ao demónio que metesse a meu marido” (p.118). Mas deve

esta única referência o resultado de emendas que Antónia Margarida fez ao seu relato. Não teria Antónia Margarida começado a designar Brás por “marido”, mas depois emendou, para que se percebesse o desapego que tinha em relação a ele e para fazer do único verdadeiro esposo da sua vida a Jesus Cristo (uma vez que as religiosas são “esposas de Cristo”), designação que teve especial repercussão na espiritualidade monástica feminina no séc. XVII, altura em que proliferam as imagens do noivado místico de Santa Catarina?

Ainda no que tange à maneira de revisitar o seu passado e definir o seu futuro, Antónia Margarida baseia-se em alguns exemplos bíblicos para estreitar a sua “relação” com Deus, como faz, por exemplo, a propósito de seu filho Brás Manuel, de oito anos, que mantinha consigo no mosteiro, antes de professar:

Em umas matinas me enterneceu tanto o vê-lo e considerar que havia de deixá-lo, que me caíam as lágrimas sem eu poder reprimi-las. Rezava-se de um mártir e indo a Hebdomadária dizer o evangelho que começa *Dixit Jesus turbis: si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios*, senti inflamar-se o meu coração em amor de Deus com luz intelectual (...)³⁰. Isto me animou de maneira que com grande resolução fiz a meu Senhor oferta daquela criaturinha, prometendo-lhe não me deixar prender do amor materno de sorte que me não impedisse seguir a minha vocação e me parecia lhe tiraria a vida por esta causa se entendesse era vontade de Deus.
(Castelo Branco 1983: 208)

Assim como Abrão é posto à prova por Deus, que lhe solicita que sacrifique seu único filho Isaac (Génesis 22), na autobiografia, Antónia Margarida sugere que o amor materno não podia impedi-la de seguir a sua vida como religiosa, pois aquela vocação tinha vindo da vontade de Deus. Nota-se, portanto, que a autora se inspira no exemplo bíblico, sobretudo na questão do sacrifício do filho, para compor a sua narrativa e para demonstrar que em tudo procurou que fossem cumpridos os desígnios de Deus.

Em sua dissertação de mestrado³¹, Mafalda Maria Ferin Cunha, além de estudar a “Relação de vida” de Soror Clara, fez também um levantamento de vinte e uma autobiografias em língua portuguesa, escritas por religiosas entre os séculos XVII e XVIII. Deste *corpus*, Cunha aponta alguns traços recorrentes em todas essas obras, quais sejam a doença, o temor do engano, as perseguições que levaram à busca do silêncio e ao

³⁰ Cf. *Biblia Vulgata*, Evangelium secundum Lucam 14, 26-27.

³¹ A “Fiel e Verdadeira Relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu Criador...”: um género, um texto único. Dissertação de Mestrado em Cultura e Literatura Portuguesas – Época Moderna, Universidade Nova de Lisboa, 1992.

afastamento, o desejo de desapegar a própria vontade, o desejo de comungar, o dever de obedecer, etc. Ao afirmar que estava diante de um género, Cunha interrogou-se sobre os motivos que levaram à sua formação, concluindo que, “no caso concreto das autobiografias apresentadas, (...) elas se inserem dentro do género autobiografia espiritual, no prolongamento da *Vida* de Santa Teresa de Jesus” (Cunha 1992: 31).

Dito isso, Cunha focaliza os aspectos que diferenciam a “Relação de vida” de Soror Clara do Santíssimo Sacramento das outras autobiografias analisadas. Para ela, a parte da autobiografia compreendida entre 1679 (ano do noviciado de Antónia Margarida no mosteiro da Madre de Deus de Xabregas) e 1703 (correspondente ao termo do livro) é o que torna o livro de Soror Clara original e distinto. Como ela mesmo afirma em seu estudo, neste momento há “a apresentação daquilo a que chamámos a contenda interior e o labirinto interior de Soror Clara do Sacramento, que quanto a nós, constitui o mais eficaz processo de amplificação da matéria nesta autobiografia” (Cunha 1992: 89). Cunha afirmou que:

Nesta parte da “Fiel e Verdadeyra Relaçãõ Que dá dos Sucessos de Sua Vida a Creatura mais ingrata a seu Creador...” encontramos precisamente um aumento da matéria do discurso obtido não através da repetição de um mesmo pensamento, mas do relato de situações idênticas, o que provoca um alargamento da expressão. Estas situações são “situações interiores”, estados de espírito de Soror Clara do Sacramento, despoletados por um número reduzido de motivos como adiante veremos, que incessantemente alternam e regressam no texto. Dado que a religiosa constantemente duvidava ou vacilava a respeito dos mesmos factos, o seu texto converteu-se numa alternância contínua entre a tranquilidade e o desassossego, a confiança e a desesperança. É assim que *Fiel e Verdadeyra Relaçãõ Que dá dos Sucessos de Sua Vida a Creatura mais ingrata a seu Creador...* reflete uma contenda interior, pois há sempre duas certezas ou dois sentimentos em luta dentro da religiosa, e de um labirinto interior, pois a religiosa vive momentos de grande perturbação, ignorando qual o caminho que deve seguir para encontrar o sossego interior. (Cunha 1992: 90)

Baseando-se no facto do que a concepção do mundo como labirinto esteve presente na literatura barroca do século XVII (Cunha 1992: 91), Cunha admite que o labirinto não esteve presente apenas na parte da autobiografia compreendida entre os anos de 1679 a 1703, firmando que a questão do labirinto barroco esteve presente na primeira parte da autobiografia (parte secular) e, sobretudo, como temos vindo a ver, na segunda parte (parte religiosa). Na parte secular, Soror Clara “percepcionou o mundo como labirinto, encontrando a saída libertadora em Deus” (Cunha *idem*: 92). Na segunda parte, que envolve a vida religiosa, Soror Clara “encontrou-se permanentemente perdida na

confusão das suas hesitações e viveu constantemente no temor, na dúvida, na ansiedade e na inquietação” (Cunha *idem: ibidem*).

Ora, se, no geral, subscrevemos a leitura desta obra como refletindo marcas do labirinto barroco, há que ressaltar que, no que diz respeito à primeira parte, Antónia Margarida foi percebendo o que significava para ela aquele casamento com Brás Teles. Interpretado inicialmente como castigo por se ter afastado da opção de vida religiosa, o casamento é aceite por Antónia Margarida com resignação e com determinação de abraçar o que Deus lhe enviava através de Brás, o que não nos permite subscrever totalmente que Antónia Margarida se encontrava num labirinto de emoções. A futura religiosa enfrentou mãe e irmão, mesmo sabendo que os magoava, não por medo de Brás (apesar de o temer as mais das vezes, também o enfrentava com tranquilidade e lhe mudava o ânimo), mas porque estava certa de que aquele era o seu caminho, mesmo não percebendo ainda onde é que ele iria dar.

Se Mafalda Ferin considerou a ida de Antónia Margarida para o convento como uma saída do labirinto de vida que foi o seu casamento, entendemos que a ida para o convento foi mais um corolário da sua vida conjugal que foi necessário experienciar, para finalmente aceitar um chamamento maior. Ela sempre viveu o casamento com Brás de uma forma segura, ainda que muitas vezes atemorizada pelo que lhe pudesse acontecer nos momentos de maior desvario de Brás.

Do nosso ponto de vista, é Brás quem vive em labirinto e não Antónia Margarida. É Brás que, entre agir ou não agir mal com a esposa, sempre exerce a sua maldade sobre ela. Antónia Margarida reconhece que Brás é bom com outras pessoas, é um homem com bom fundo, que só com ela age de forma violenta, doentamente, e que tudo o que lhe faz é por ação do demónio, que o tentava a ele, mas cujo verdadeiro objetivo era que visse Deus como ela reagia com resignação e fé às armadilhas que o grande tentador lhe enviava por intermédio de Brás. É como se Brás fosse apenas um mediador para que se cumprisse nela a passagem para esposa de Cristo, através da experiência da sua paixão. Referindo-se à maldade com que Brás a tratava, esclarece: “mostrando nisto que consistia o seu alívio na minha mortificação” (p. 126).

De facto, Antónia Margarida amava Brás, como ela reconhece por mais de uma vez: “Bem sabe Deus que é este o meu fim e não poupar-me ao custo, inda que sinto grande em referir estes sucessos por serem falta de uma criatura a quem eu tanto amava, mas como está primeiro a glória de Deus, é força vencer o custo e obedecer a olhos

fechados” (Castelo Branco 1983: 143). E, também segundo ela própria afirma, nunca pretendeu separar-se dele:

Nunca, nem por desafogo, me lembra que desejasse separação e mais algumas vezes se me representava na imaginação (sem ser coisa fabricada por mim) que me via em Santos com os modos de casa e traje que eu ao depois tive, do que eu não fazia caso, antes o tinha por coisa de riso.
(Castelo Branco 1983: 149)

No entanto, pouco a pouco, Antónia Margarida começou, involuntariamente e sem o dizer a ninguém (nem ao confessor), a encarar a possibilidade de ser religiosa. E a grande divisão interior que sentiu foi ao reconhecer que, por um lado sempre lhe pareceu o “padecer” com Brás como caminho seguro para servir a Deus (Castelo Branco 1983: 151), mas que, por outro lado, a representação da vida religiosa começava a tomar em si contornos mais visíveis:

A tranquilidade em que se vive na religião, cuja forma de vida sempre era o alvo dos meus suspiros (porque desde que em menina tive esta vocação, sempre tinha esta lembrança n’alma [...] por [...] modo que eu não sei explicar o que sentia minha alma respeito da omissão de não haver correspondido e da impossibilidade de não poder corresponder por me ver ligada com outras obrigações. Então, como cega, não advertia que nestes amorosos brados mostrava meu Senhor a atenção que lhe devia o bem desta miserável alma e agora por mercê Sua conheço que me convidava com esta dita para que eu a desejasse e lha pedisse, para que a Sua providência me tirasse os estorvos que então tinha para a conseguir. Representou-se-me como acima digo a tranquilidade em que se vive na Religião e me veio ao pensamento que podia meter-me em um Convento onde estivesse livre dos riscos do mundo.
(Castelo Branco 1983: 152)

Note-se que “riscos do mundo” não constituía, na altura, uma expressão que nos permita hoje conduzir a uma identificação destes riscos apenas com o ser casada com Brás, representando os riscos tudo o que afastaria uma alma do pensamento exclusivo em Deus. Espantosamente, é o próprio Brás quem dá abertura a Antónia Margarida para seguir a sua vida como freira, o que ela nunca esperaria, nem o leitor. No seguimento dessas reflexões que teve, estando ajoelhada aos pés da “imagem de Jesus crucificado”, dirigiu-lhe esta oração: “Senhor, se o que me sucede é castigo de não haver correspondido à Vossa vocação e quereis que eu a siga, abri o caminho para me eu tirar desta casa que eu toda me sacrificarei a Vós” (Castelo Branco 1983: 152).

Afirma Antónia Margarida que este pedido não resultou de “querer fugir com os ombros à cruz”, mas logo Brás entrou no quarto e, julgando ela que era para a matar, se lhe prostrou silenciosamente aos pés. Para espanto seu e nosso, Brás parecia agir em conformidade com a oração silenciosa da esposa:

[...] Mas outro impulso o trazia, conforme mostraram as suas palavras, porque se chegou a mim com singular mansidão e me disse. «Ora, Senhora, eu bem sei que as vossas devoções e desejos se encaminham a ser freira. Se o quereis, sede-o muito embora, que eu vos prometo não vo-lo estorvar». [...] Enfim, depois de louvar a Deus com um amoroso suspiro [...] lhe respondi com a mesma mansidão: «Já que Deus quis mostrar-me pela vossa boca a sua divina vontade, peço-vos, Senhor, que me ajudeis a segui-la [...]».
(Castelo Branco 1983: 153).

De facto, pensamos que não se trata tanto de um labirinto, mas, sobretudo, de uma provação de vida. Milheiro denomina a contenda interior como “dissídio interior”, resultando dos conflitos íntimos entre elementos como inclinação natural viciosa *vs.* desejo de perfeição, sedução do mundo *vs.* entrega a Deus, amor familiar *vs.* amor divino, obediência *vs.* tentação, doenças, relação de Soror Clara com outras freiras e confessores, etc. Neste mesmo segmento, Cunha afirmou que a escrita dos seus papéis, a forma como orava, os momentos em que se sentia abandonada por Deus, as visões, as vozes interiores, as doenças, os conflitos com padres e freiras são situações que originam o labirinto interior.

Em relação ao modo como Soror Clara transpõe a sua contenda interior (labirinto interior ou dissídio interior) para o processo de escrita, João Palma-Ferreira afirma que a autora utiliza “um processo narrativo (e alegórico) muito ao gosto da época” (Palma-Ferreira 1983: 57), levando em consideração que introduziu imagens, símbolos, comparações, etc. no seu discurso e, assim, demonstrou o estado de espírito imerso na inquietação.

Ora, convém ressaltar que o labirinto, sacralizando-se a partir da Idade Média (altura em que passa a representar o caminho do cristão até Jerusalém, isto é, o percurso de salvação de uma alma), afirma-se sobretudo como alegoria da vida humana, em que ao *homo viator* se deparam desafios e escolhas que terá que ultrapassar até atingir a salvação. Antónia Margarida, pelo menos na parte relativa à sua vida de casada, não viveu em labirinto, mas em provação. Não teve que fazer escolhas, porque entendeu que aquele era o caminho. E, no final, quando estava finalmente dividida entre estar casada ou viver monja, foi Brás quem acabou por decidir por ela, dizendo-lhe que achava que ela queria

viver freira (insinuando a autora que fez tal por ação imediata de Cristo, que ouviu o seu pedido para que resolvesse a sua situação ("Senhor, se o que me sucede é castigo de não haver correspondido à Vossa vocação e quereis que eu a siga, abri o caminho para me eu tirar desta casa [de Brás] que toda me sacrificarei a Vós" (p.152)).

No mais, sempre Antónia Margarida teve a noção exata das razões que a mantinham naquele casamento que a providência divina entendeu que se deveria realizar: "crendo que Deus havia permitir se efetuasse aquele negócio [casamento com Brás Teles] só por meu castigo" (p.83), "[...] Nosso Senhor dispôs que se ajustasse [o casamento] não obstante este engano, porque havia ser o meu flagelo" (p.84). E também pela mesma ação divina entendera, Brás e ela própria que deveria acabar. Por isso Antónia Margarida reconhece no mosteiro aquilo com que sempre sonhara, pois sempre soube que tinha rejeitado por vaidade e falta de fé uma vocação que lhe parecia destinada desde o berço: "Eu senti com esta resolução notável alvoroço e muito mais em pondo os pés no pátio do Convento pois para aquela forma de vida me chamava Deus desde criança" (p.172).

3. Linguagem: imagens próprias ou apropriadas

A narrativa desta vida tem, naturalmente, alguns modelos hagiográficos e biográficos a sustentá-la, a que já nos referimos atrás. No entanto, há certas leituras espirituais que Antónia Margarida fez no convento que terão determinado não só a sua forma de rezar, como as imagens usadas na construção da sua autobiografia. Referimo-nos, particularmente à *Conquista del reino de Dios*, do franciscano Fray Juan de los Ángeles, obra em que Soror Clara do Santíssimo Sacramento pegou "com um impulso d'alma" (p. 432-433). Com ela aprendeu a rezar, procurando recolher-se ao centro da sua alma, por indicação do autor, que zelosamente transcreve na sua *Relação*: «Son tan cortas las creaturas que por desatención pierden innumerables bienes y riquezas espirituales, no se recogiendo al centro de su alma, onde siempre tienen a Dios com deseo de comunicarseles³²» (Castelo Branco 1983: 427). Esta leitura teve grande impacto na vida

³² Por manifesta falta de oportunidade de tempo e de espaço, não nos alongaremos em considerações sobre o significado desta obra no ambiente de leitura dos mosteiros. Mas salientamos a presença de livros em castelhano, que as religiosas liam sem dificuldade, o que é um indício interessante do seu grau de literacia.

espiritual de Soror Clara e, logicamente, repercutiu-se marcadamente na redação desta autobiografia, pois Juan de los Ángeles, na sua teoria do amor místico, define a alma como tábua rasa, que pode ser marcada por Deus, se houver desejo da sua presença. A mente, por si só, não pode aceder a Deus, pois carece de forma. Juan de los Ángeles propunha aos que oram um progressivo domínio e purificação sobre três campos: o dos sentidos, o da imaginação e o do raciocínio, que são recorrentes preocupações no modo como Soror Clara tenta apresentar os factos da sua vida, para ter a certeza de que nenhum destes três fatores influenciaram a sua percepção.

Em relação ao modo como Antónia Margarida transpõe a sua contenda interior (labirinto interior ou dissídio interior) para o processo de escrita, João Palma-Ferreira afirma que a autora utiliza “um processo narrativo (e alegórico) muito ao gosto da época” (Palma-Ferreira 1983: 57), levando em consideração que introduziu imagens, símbolos, comparações, etc. no seu discurso e, assim, demonstrou um estado de espírito imerso na inquietação.

Apesar de haver na sua obra uma natural influência da organização retórico-discursiva da poética barroca, acreditamos que certamente Antónia Margarida quis traduzir e tornar mais inteligíveis as ideias que pretendia incutir no leitor da autobiografia (no caso, os confessores, que foram os primeiros destinatários) e, assim, clarificar o desconhecido a partir do que conhecia. Portanto, a autora introduziu no seu texto recursos alegóricos, tal como o fez também Frei António das Chagas em algumas cartas, nas quais “a metáfora, a imagem, e a alegoria representam processos de eleição, pela capacidade reveladora e explicativa das realidades mais interiores que lhes estão subjacentes” (Morujão 2000: 25), procurando desligá-las dos sentidos.

Aliás, reforçamos uma vez mais, que a própria Antónia Margarida evidencia o contacto com cartas de Frei António das Chagas. Em algumas dessas cartas, o remetente “se socorre de uma linguagem expressiva, metafórica, alegórica, numa vontade de conseguir ultrapassar os limites que a linguagem tem para expressar o dificilmente comunicável” (Morujão 2000: 32). Isso pode ser verificado no capítulo n.º 66 da autobiografia, em que Soror Clara escreveu o seu contato com mais uma carta de Frei António das Chagas:

Algumas vezes me sentia tão entalada, que só respirava com frequentes aspirações e isto me destruí a o conceito de que fosse puro mal do coração porque este, de ordinário, aflige e não refrigera, como a mim me acontecia. Mais me firmei neste juízo depois que li em uma carta do venerável Padre Frei

António que, assim como para se imprimir um sinete em qualquer coisa é preciso carregar com a mão, quando Deus queria imprimir na alma a sua figura costumava apertá-la.
(Castelo Branco 1983: 267)

Como se vê neste excerto, assim como Frei António das Chagas, Soror Clara do Santíssimo Sacramento também se socorre das imagens, sobretudo das do coração, da terra, do mar, da luz e as “utiliza de forma engenhosamente metafórica para expressar os seus sentimentos e inquietações” (Milheiro 2004: 146).

Chamamos a atenção para o facto de que uma das imagens mais utilizadas ao longo da narrativa é, do nosso ponto de vista, a imagem do coração, que Antónia Margarida associa à sede dos sentimentos mais espirituais e mais afetuosos. Associa este órgão à imagem do fogo (incêndio, faísca, seta de fogo, coração a incendiar), que adquire cambiantes de significação que vão da ideia de presença (não é irrelevante ocorrer a seguir à comunhão). Isso pode ser observado, portanto, em:

[...] Senti, em acabando de comungar, uma faísca de fogo em o coração
(Castelo Branco 1983: 191);
Algumas horas era com tanta veemência [incêndios do amor divino] que me não deixava sentir o frio
(Castelo Branco *idem*: 214);
O incêndio do coração era muitas vezes tão intenso que me não deixava sentir o fogo e mais em algumas horas mo davam tão forte (por ignorância) que parece me assavam viva
(Castelo Branco *idem*: 241);
A forma ordinária destes toques era por aquele sentimento de fogo no coração que algumas vezes crescia com os actos; outras era uma seta já formada que em me penetrando me deixava ardendo.
(Castelo Branco *idem*: 244) .

Há de se ressaltar que a ideia e imagem da seta, conforme referido acima, provêm de Santa Teresa (tendo dado lugar à célebre escultura do êxtase místico da Santa, da autoria de Bernini, que assim expressou o seu entendimento da relação da santa com o seu Esposo, Cristo).

O coração continua a representar o órgão dos afetos, mas estes são traduzidos de uma forma cautelosa, para que Antónia Margarida não duvidasse de que só expressava o seu percurso de vida fora e dentro do mosteiro com formulações corretas do ponto de vista da teologia mística que seguia, depois de ler Fray Juan de los Ángeles. Assim, o coração é um local de amor a Deus, que não implica conhecimento desse Deus, pois, como clarissa que seguia as doutrinas franciscanas, Antónia Margarida só podia acreditar

que amar a Deus vale mais do que conhecer a Deus. E o coração expressa esse lugar e essa metodologia mística: “mas meu Senhor, ainda que não foi então servido admitir-me pela grosseria com que eu muitas vezes Lhe não abri, batendo-me ao coração, dispôs que, do íntimo d’alma manasse tal fortaleza que, em breve espaço, desapareceram os inimigos” (Castelo Branco 1983: pp 431- 432).

De algum modo, se a vida de casada fora vivida num cerco criado pelo marido - que a não deixava sair fora do seu controle e presença- a sua vida de religiosa foi também marcada pelo cerco, essa imagem que Antónia Margarida também utiliza para demonstrar o aperto espiritual ou as tribulações que Cristo lhe destinava³³. A fim de tornar a imagem do cerco mais inteligível, em alguns momentos a autora compara tal imagem com situações bélicas de que se extrai a ideia de rendição, conforme se pode verificar neste fragmento:

Atrás cuido que deixo dito uma forma de cerco interior em que Deus põe algumas vezes minha alma quando quer reduzi-la a alguma coisa [...] Bem mostrava que queria mais que os generais quando põem cerco a uma cidade, não é só para fazerem presa nos arrabaldes dela senão para deixarem cativa. Porém, enquanto não conseguem o principal intento, ocupam-se nisso. Da mesma sorte usava Sua Majestade com minha alma, inspirando-lhe evitasse algumas coisas e destas amorosas insinuações constará este capítulo. (Castelo Branco 1983: 292).

Como anteriormente ressaltado, a *Conquista del reino de Dios*, do franciscano Fray Juan de los Ángeles, teve grande impacto na vida espiritual de Soror Clara. Nota-se, sobretudo, que a imagem do cerco de Antónia Margarida parece beber da teoria do amor místico, que define a alma como tábua rasa. Nesse sentido, Deus quis marcar a alma de Antónia Margarida também, através do cerco, que constitui, recorrentemente, outras das imagens fortes e impressivas com que descreve o seu estado, as suas emoções e o modo como a alma se relacionava com Deus:

Quase sempre trazia Deus a minha alma nestes tempos metida como em um cerco interior que a entalava sem aflição e parecia-lhe que o Senhor, queria alguma coisa dela mas como ignorava o que fosse, se punha em acto obediencial: “Senhor, que quereis de mim?”. E fazia por ter pronta a vontade para tudo o que dispusesse. Neste tempo tiveram princípio os desejos de pobreza e obediência mais exacta e outras mortificações que nos anos adiante se efectuaram e tudo foi por meio

³³ Logo nos primeiros dias do retiro me começou meu Senhor a me ter entre portas apertando o cerco em que várias vezes tenho falado (Castelo Branco *idem*: 315). Senti nela minha alma como metida em uma prensa (Castelo Branco 1983: 323).

deste amoroso cerco, pois não pode meu Senhor acabar comigo nada se me não toma entre portas.
(Castelo Branco 1983: 267)

O cerco adquire pois, no seu relato, aceções diferentes, ora com conotações positivas (como sinónimo de proximidade de Deus, que a não quer largar nem deixar fugir ou transviar-se) ora com conotações negativas, como a de perseguição: “o inimigo comum, como sempre, nos cerca” (p. 428). No entanto, são muito mais frequentes as vezes em que o cerco adquire uma conotação mística:

Deu a entender nesta ocasião Sua Majestade à minha alma que, a fim de atraí-la a Si permitira andasse em contínua aflição, cercando-me por todas as partes para que a nenhuma voltasse os olhos que não encontrasse martírios, para que, assim desenganada das criaturas, buscasse n’Ele só o alívio retirando-me ao centro.
(Castelo-Branco: 1983: 428)

O cerco é também uma espécie de auréola de proteção contra as tentações e, simultaneamente, propiciadora de contemplação de Deus sem qualquer interferência:

Senti minha alma toda metida n’Ele e como rodeada de um cerco impenetrável de luz interior que me fortalecia e abrasava o coração em amor de Deus. Representou-me Sua Majestade interiormente que minha alma era como uma lâmpada de vidro que, tendo a luz no meio a cercam toda em roda os reflexos da mesma luz. [...] O seguinte dia [...] passei quase todo neste amoroso cerco”.
(Castelo-Branco 1983: 433)

Ele exprime a estratégia de aproximação de Deus, que toma a iniciativa de se manifestar à alma, ora para a premiar, ora para a ajudar: “Passei alguns dias com esta perplexidade, até que me entalou meu Senhor de maneira com aquele cerco que costuma e juntamente renovou a visão do rigoroso golpe que eu não pude resistir-lhe” (p. 423). Será este cerco que a levará a afirmar que se sentiu “abraçar puramente” pelo seu Senhor (p. 433).

Se muitas vezes Antónia Margarida escreveu valendo-se da imagem do cerco, outras vezes escreveu que Deus queria marcar sua alma como uma prensa: “outras vezes, era esta pena sem gozo e tão intensa, que me parecia metiam a alma em uma prensa apertadíssima” (Castelo Branco 1983: 266). Mais adiante, afirmará: “Ficaram-me para muitos tempos impressas na alma as memórias de meu Senhor crucificado, com o que andava mui recolhida e fervorosa” (p. 348).

Ainda no que se refere à dívida do livro de Antónia Margarida para com a *Conquista del Reino de Dios*, Fray Juan de los Angeles afirmava que “es necesario desembarazarse de todas las cosas para que more Dios en ti como su templo, que no es posible quedándote tú en ti hacer Él en ti su morada”. Além disso, ele explicitou vários vícios que escravizam a alma e a impedem de chegar à união com Deus: amor desordenado, sensualidade, egoísmo, amor próprio, negligência, soberba espiritual, etc. Nesse sentido, Antónia Margarida escreve a sua autobiografia muito pautada no livro do franciscano, sobretudo quanto a desvencilhar-se dos vícios que a impediriam de se unir com Deus e para fazer de si própria um templo. Chamamos a atenção para a preocupação de Antónia Margarida com o vício do amor próprio ou soberba, que reiteradas vezes a autora ressaltou em seu livro, conforme se pode observar nestes excertos:

[...]Temendo que fosse soberba considerar que estava Deus em alma tão ruim[...] (Castelo Branco 1983: 187);

[...]Para evitar a murmuração e o amor próprio, vencia o remorso desta cautela, avaliando por justo não dar escândalo a quem me visse comungar tantas vezes sem ter virtude (Castelo Branco *idem*:190);

Porém acobardava-me muito o temor de ser soberba aquela certeza que sentia de que estava Deus naquele tempo no meio do meu coração[...] (Castelo Branco *idem*:191);

[...]Julgava cavilação do inimigo a fim de me fazer cair em alguma soberba secreta (Castelo Branco *idem*:413).

Regressando à questão de uma linguagem comum entre Soror Clara e Frei António das Chagas (que certamente também foi inspiração para Antónia Margarida, que com ele conviveu no mosteiro e com ele se confessou e correspondeu), Morujão afirma que o religioso, baseando-se em S. Francisco de Sales e em outros autores, “recupera uma linguagem ascético-mística, muito em voga, recrutada da área da navegação. Naus, piloto, tormenta, porto, ventos, tempestades” (Morujão 2010: 37) são algumas das expressões recorrentes nas suas cartas espirituais. Talvez por influência dessas cartas, Antónia Margarida também utiliza uma linguagem náutica³⁴ na composição narrativa de sua *Relação*, conforme se observa neste fragmento:

Meu Senhor para que eu dilatasse o coração com o que me restava que padecer, me mostrou em sonhos um mar alterado e tão espaçoso que se lhe

³⁴ [...]Ainda que meu Senhor me dava seguros do contrário, era tão de longe que me parecia flutuava eu só nesta tempestade (Castelo Branco 1983: 340).

não via princípio nem fim. As ondas eram negras e tão altas que pareciam serras. Neste mar embravecido andava um pequeno batel tão soçobrado das ondas que umas o levantavam quase aos céus, outras o sepultavam nos abismos. Dizia-me, sem saber quem, que aquele batelinho era minha alma, as ondas, as tribulações e que, enquanto não passasse por tantas como significava aquele mar alterado, não chegaria ao desejado porto.
(Castelo Branco 1983: 276)

Nesse excerto, fica claro que Antónia Margarida alia a linguagem relacionada com a navegação a um sonho. O sonho funciona, no fragmento acima transcrito, como um sinal ou um presságio da próxima tribulação espiritual que Cristo lhe reservaria. Quanto a isso, o editor da autobiografia afirmou que, ao utilizar o sonho na sua narrativa, a autora “escapa nitidamente ao controlo dos modelos da literatura mística e beata e desvela um cuidado e uma perfeição praticamente únicos nas autobiografias de religiosas” (Palma-Ferreira 1983: 57). Palma-Ferreira não desenvolve este raciocínio, mas entendemos dever acrescentar que o sonho adquire, nesta *Relação*, um sentido de revelação de Deus a esta religiosa, preparando-a para sofrimentos, ao prometer-lhe a sua mão “santíssima” (p. 335). No entanto, Antónia Margarida deve ter hesitado bastante sobre a forma de inserir o sonho na sua narrativa, pois estes eram muitas vezes vistos como figurações malignas, mais do que comunicação de Deus, embora o Antigo e o Novo Testamentos estejam repletos de sonhos (S. José é avisado em sonhos de que deve fugir com Maria e o Menino para o Egito, por exemplo). O rigor com que Antónia Margarida analisou esta ocorrência do sonho na sua vida aparece de forma muito marcada no capítulo 8.º, levando-a mesmo a enumerar razões para o tomar como facto de firmeza e de crédito (p. 335): “Eu, antes que fizesse mistério deste sonho lhe pus muitas dúvidas porque nunca me seguro em nada” (p. 335). Esta frase é talvez a melhor síntese da linguagem cautelosa de Antónia Margarida, bem como da atitude que poderá explicar tantas reescritas, “borrões” e desejos de queimar o que escrevera: porque nunca se segura em nada.

Assim, segue-se a explicitação dos vários níveis e das várias perspectivas de análise do sonho, por pontos e circunstâncias” (“primeira”; segunda”; “terceira”; ...”quinta” (p. 335), de forma a estar segura de o registar na “relação”. Acreditamos, de facto, que, se houve excerto da sua autobiografia que deu lugar a “borrões” e reescritas, este terá sido, muito certamente, um deles.

E será, justamente, este sonho, que retomará no capítulo 88º, que a levará a uma caminhada espiritual que se adensa, com o avançar da narrativa, conduzindo-a a um cristocentrismo tal, que se pode quase afirmar que a sua alma atingiu, em alguns

momentos, estados de um amor unitivo, que se traduzem nos movimentos, quase involuntários, de abrir os braços em cruz, como Cristo no calvário, numa irmanação total com Ele. Esta atitude de querer repetir com o seu corpo os gestos de Cristo na cruz foi muito comum em várias religiosas, mas verificou-se, sobretudo, à hora da morte³⁵, esse momento de fronteira entre a visão “como num espelho” e a visão “face a face” (S. Paulo 1 COR 13): “Sucedeu-me, daí a dias, representar-me meu Senhor, em sonhos, que me queria crucificada consigo. (...) E foi tal o impulso, que até na cama abri os braços e disse a Deus: Aqui estou, meu Senhor. Crucificai-me. Venham sobre mim os trabalhos que quiserdes” (pp. 334-335 e 348).

Em relação à imagem da água, se esta esteve associada à tempestade para representar o estado que Antónia Margarida passava, a mesma imagem também foi associada a momentos de serenidade:

Tornando à nossa jornada, caminhámos por mar sem dificuldade até a manhã de terça-feira em que se levantou um pé-de-vento tão rijo que pediram os barqueiros arribássemos ao cais de Sacavém até vir outra maré. Sucedeu isto bem defronte do Convento das Freiras e como o cais está junto a ele, quis a Mãe passar a sesta na grade, por ter ali amigas e serem perto de horas de jantar. (Castelo Branco 1983: 172)

Nesse excerto, a tempestade (águas que não deixaram que o barco seguir viagem) fez com que Antónia Margarida e sua mãe esperassem no convento até que as condições melhorassem. A autora narrou ainda: “depois de quase uma hora, tornámos ao barco e estava o mar sereno, no que mostrou Deus permitira aquela tempestade para me serenar a mim” (Castelo Branco *idem*: 173). O “mar sereno” demonstra não só a passagem da tempestade, mas, simbolicamente, representa a serenidade interior de Antónia Margarida, como ela mesmo o diz após ter ficado naquele convento.

De facto, Antónia Margarida introduziu alguns sonhos, visões, sinais, na composição narrativa de sua “Relação”. Palma-Ferreira chama a atenção especialmente para um sonho, no qual “a revelação quase epifânica do menino Deus por intermédio do sonho e a decifração da alegoria (tão plasticamente marcada na arte do século) são dois dos melhores momentos da intencionalidade misticizante da narrativa” (Palma-Ferreira 1983: 57). Mas, há que notar que, nesse mesmo segmento, Soror Clara dá a ver outro sonho, nomeadamente, no capítulo 46º, sobre o qual escreveu que:

³⁵ Sobre esta matéria, ver Isabel Morujão. “Morrer ao pé da letra”, Via Spiritus 15, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 2008, pp.163-194.

Naquele mesmo ano de 77 e em a noite da Vigília do Natal sonhei que via um formosíssimo menino deitado na terra, assim como quando acaba de nascer, tão transparente que parecia de cristal. Chorava sem nenhum alívio e eu com ânsia de dar-lho o tomei nos braços com ternura e o cheguei ao rosto para o acariciar, lastimando-me a grande secura que tinha na boca e a ânsia que buscava pelo meu rosto com que matar a sede, assim como qualquer criança busca o peito com sofreguidade. E vendo que não achava em mim o que queria, chorava de novo sem consolação. Eu, aflita de não ter com que calá-lo, e infundindo-se-me para com ele um reverencial respeito, fiz acto interior com impulso amoroso de lhe oferecer meu sangue para matar a sede, com cuja oferta se calou e eu acordei.
(Castelo Branco 1983: 206-207)

Assim como no sonho apontado por Palma-Ferreira, fica evidenciado neste a revelação ou epifania de Cristo e uma narrativa mística. A oferta do sangue significa a sua união a Cristo através de um sinal da sua paixão, isto é, do sangue. Há aqui um cruzamento cristocêntrico do nascimento e de paixão de Cristo: o menino recém-nascido surge-lhe como sequioso, tal como Cristo se apresentará na cruz (Mateus 27). Esta sede, nesta visão, significa o desejo que Cristo tem da alma de Soror Clara.

Antes de Brás lhe comunicar que a deixaria ser freira, Antónia Margarida detém-se na narração de um sonho com que o irmão do marido tivera, sobre o qual ela escreveu, no capítulo 29:

[...] saindo eu de casa para ir confessar-me, em me pondo os olhos aquele meio-irmão de meu companheiro se lhe arrazaram de água e inquirindo eu qual era o motivo daquele excesso, me referiu um sonho que tivera de que seu irmão me queria matar e ao tempo que eu me sacrificava ao golpe, descera um Anjo e lhe tivera mão no braço, dizendo que já era tempo de Deus premiar o meu sofrimento. Eu ri-me do sonho e muito mais de quem chorava, posto que lhe agradei amor mas pedi-lhe que não fizesse caso de tal e continuei.
(Castelo Branco 1983: 150)

E ainda neste mesmo capítulo, depois de evidenciar a agressividade de Brás: “se enfureceu tanto que tornando-se a mim me deixou no rosto bastantes sinais de suas mãos e com os empuxões e punhadas” (p.151), Antónia Margarida escreveu:

[...] Em acabando eu de proferir as ditas palavras, senti entrar meu companheiro na câmara e cuidando eu que era matar-me, fiz novo ato de sacrificar a vida pela vontade de Deus e me prostrei em vénia aos seus pés a esperar o golpe; mas outro impulso o trazia, conforme mostraram as suas palavras porque se chegou a mim com singular mansidão e me disse: “Ora, Senhora, eu bem sei que as vossas devoções e desejos se encaminham a ser freira. Se o quereis, sede-o muito embora, que eu vos prometo não vo-lo estorvar”.
(Castelo Branco 1983: 153)

Como se vê neste exemplo, o sonho com que o irmão de Brás tivera funciona como presságio do que aconteceria na sua vida. Brás entra no cómodo não para matar Antónia Margarida, mas para dizer-lhe que poderia ser freira e, dessa forma, Deus premiaria todo o seu sofrimento que passou enquanto esteve naquela relação matrimonial.

Por todos estes aspetos apontados – e muitos outros que não cabem na extensão deste trabalho, se conclui pela agilidade desta autora em intercalar a sua própria linguagem, com a da espiritualidade franciscana, com a de textos de outros autores, oscilando sabiamente entre discurso direto e indireto, seu e dos outros, profano e religioso, factual, espiritual ou místico, real ou onírico.

Conclusão

Para concluir este trabalho (se é que de alguma maneira se pode falar em conclusão, quando as matérias são vastas, diversas, complexas e se nos afiguram nunca estarem esgotadas) resta-nos refletir sobre tudo o que se tentou defender nesta dissertação. Assim como Antónia Margarida viveu num mar de incertezas e dúvidas sob o olhar vigilante da figura do confessor, também este trabalho esteve nessas águas, mas sob o olhar implacável do tempo, da pressão.

Tomou-se como ponto de partida a Autobiografia (*A Fiel e Verdadeira Relação*) escrita por Soror Clara do Santíssimo Sacramento (nascida Antónia Margarida de Castelo Branco). Mas, tal como indica o título desta dissertação, consideramos haver várias Margaridas, levando em consideração que a autora recorrentemente riscou, rascunhou e reescreveu a sua vida, dando contornos ou cambiantes diferentes a estados de alma, sentimentos, pessoas e ações. Portanto, essa reescrita é vida sobre vida, é uma série de textos que se sobrepõem a outros textos a propósito de Margarida.

Embora o livro desta religiosa possua uma função confessional, pela qual ela foi obrigada a escrever “com toda pureza de verdade e sem melindre” (Castelo Branco 1983: 243), consideramos o manuscrito da Biblioteca Nacional de Portugal – que João Palma-Ferreira editou - uma versão final dessa vida, talvez mais oficial do que verdadeira, e menos fiel do que prometia. Mas certamente a escolha do título seguiu os padrões da tradição dos muitos textos que várias religiosas escreveram sob o preceito de obediência, como estratégia comum de avaliação do mundo espiritual das muitas religiosas que os confessores tinham que acompanhar e advertir.

Navegar num livro do século XVII, sobretudo e concretamente na autobiografia de Antónia Margarida, não foi uma tarefa fácil. Ente idas e vindas, angústias e incertezas,

escritas e reescritas, somos levados a imaginar que Antónia Margarida almejou deixar a sua versão oficial e não comprometedor para a posteridade. Sendo assim, é muito intrigante ver como esta mulher tomou a palavra, num contexto cultural, social e espiritual que não favorecia a escrita de mulheres.

No primeiro capítulo desta dissertação, tentámos deter-nos nas vidas de Antónia Margarida: vida vivida e vida narrada. Se a vida vivida se refere aos dados biográficos de que se tem conhecimento acerca desta mulher, a vida narrada refere-se a uma relação de vida que a autora deixou escrita do seu próprio punho. Da tensão entre as duas e do modo como a autobiografia escreveu uma Margarida de papel, algo diferente da Margarida de carne e osso. Por essa razão, entendeu-se a vida narrada mais como uma “relação de vida” e não tanto como uma “relação da vida”.

Tendo tido conhecimento de que esta Autobiografia editada por Palma-Ferreira teve eco na obra da cineasta Margarida Gil, procurou-se fazer, nestas páginas, uma análise comparativa entre o livro e o filme ou, ainda, entre a palavra e a imagem. Mais uma vez, observou-se que o livro de Antónia Margarida foi relido, reescrito e refeito por outra Margarida, a cineasta Margarida Gil. Pretendemos jogar uma vez mais com o título desta dissertação, pois, tendo analisado primeiro a autobiografia que foi escrita num processo continuado de substituição de Margarida por Margarida, não quisemos ficar indiferentes (até pela coincidência do nome de ambas as autoras (escritora e cineasta) à forma como outra Margarida (a Gil), vários séculos mais tarde, leu a obra de Soror Clara do Santíssimo Sacramento.

Na relação com o filme, salientou-se a sua circunscção à vida de casada de Antónia Margarida, que Margarida Gil colocou num tempo posterior, no séc. XX, salientando talvez a função de denúncia social da violência de que as mulheres portuguesas ainda eram objeto a seguir ao 25 de abril, estando ainda subjugadas ao marido e a poderes masculinos vários. De alguma forma, faltava ainda fazer uma revolução de costumes e de relações afetivas, depois de se ter realizado uma revolução que conduziu à libertação da ditadura de um regime político. É sobre outras ditaduras sobre as quais era necessário intervir que Margarida Gil parece falar neste seu filme, a partir da relação escrita por Antónia Margarida.

A originalidade do filme de Margarida Gil consiste justamente no seu deslocamento temporal e, sobretudo, nas muitas viagens que a personagem principal é levada a fazer, nenhuma delas por sua iniciativa, a não ser a última, em direção ao mosteiro.

Deixámos de lado, nesta dissertação, o livro *Os Passos da Cruz: novela*, de Nuno Júdice. Assim como Margarida Gil, também Júdice transpõe o contexto da *Autobiografia* para o século XX, nomeadamente para o contexto histórico do 25 de abril de 1974. A comparação desta novela com a própria relação de vida não foi realizada, por dever de delimitação do objeto de estudo, que, no caso deste trabalho de mestrado, não pode ser muito amplo, diverso e heterogéneo.

Finalmente, analisando detalhadamente esta autobiografia, concluiu-se que ela foi escrita num registo culto, consciente da escrita e gerindo muito bem a extensão da matéria narrada. Uma retórica dubitativa marca a organização desta relação, não como sinal de insegurança, mas como consciência da falibilidade da alma e da criatura. E, nessa medida, a prudência que revela, a par do trabalho de construção da humildade, transforma-se em lição e modelo de atitude de uma religiosa perfeita. Antónia Margarida escreve num processo de avanços e recuos, de construção e desconstrução de um eu, que acaba por encontrar o seu caminho de escrita quando entende que deve expor-se sem qualquer vaidade ou malícia, para que desse modo haja uma limpidez de olhar sobre a sua pessoa e o seu percurso. Mas esse seu percurso foi muitas vezes construído, na vida, sem essa limpidez que pede em oração a seu Senhor. Importa, no entanto, que ele passe para o exterior com explicação, o que é tanto mais complicado quanto esse esclarecimento procede do olhar de uma religiosa da perfeitíssima Casa da Madre de Deus, que se desvinculou de um sacramento para se acolher à vida monástica, levada por uma perceção que o leitor terá que entender, não só para perceber, mas também para perdoar algo que gerou incompreensão e escândalo na corte de Lisboa. Antónia Margarida escreve em primeiro lugar para o confessor, apesar de, através dessa escrita, se ir compreendendo melhor. Mas escreve também para o interior do convento (que a leu muitas vezes sem sua autorização) e para a sociedade, que copiou e recopiou a sua vida, e que a leu com curiosidade certamente equivalente aos complexos contornos que ela implicou.

Consciente da publicidade que iriam conhecer os seus escritos, Soror Clara rezou também essa atitude de sobre ela se debruçar: “Deixai, Amor eterno, que se publiquem minhas culpas, se se hão-de publicar vossas misericórdias, porque, se quereis ostentar vossa infinita bondade no que usais com esta ingrata pecadora, em me reconhecerem bem a mim, vos conhecem melhor a vós” (Castelo-Branco 1983: 343). Foi esta atitude de análise e de inclinação observadora sobre si mesma e sobre a sua obra que conduziu Antónia Margarida ao longo da escrita da sua autobiografia. A mesma atitude, no fundo, que permitiu a Margarida Gil produzir o filme à luz de uma reflexão sobre a escritora e a

sua vida, no contexto de um momento que projeta o essencial dessa vida sobre outro eixo temporal. Margarida sobre Margarida.

Referências Bibliográficas

I – Fonte manuscrita

Biblioteca Nacional de Portugal - BNP

- Cod. 11357 CASTELO BRANCO, Antónia Margarida de. *Fiel e Verdadeira relação que dá dos socessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu creador por obediencia de seus padres espirituaes e novamente tornada a escrever por hum socesso na era de 1685 annos.*

II– Fontes Impressas

- CASTELO BRANCO. *A escada de Jacob: cartas íntimas de Soror Clara do SS. Sacramento (Antónia Margarida de Castelo Branco) para D. João de Sousa e outras afins (1677-1714)*, Alice Lázaro; pesquisa, transcrição e anotações das cartas Maria da Conceição Geada. Lisboa: Chiado Editora, 2014.

- CASTELO BRANCO, Antónia Margarida de. *Autobiografia (1652-1717)*, prefácio e transcrição de João Palma-Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

III- Fonte cinematográfica

- GIL, Margarida. *Relação Fiel e Verdadeira* [Registo vídeo], 1987, 1 DVD vídeo (85min.): color.

Segue em anexo, por não estar comercializada.

IV- Bibliografia Geral

- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *Dicionário teórico e crítico do cinema*. Tradução de Carla Bogalheiro e Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia, Lda., 2009.

- ANJOS, (Frei) Luís dos. *Jardim de Portugal*, edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras, 1999.

- BERRUETA, Juan Domínguez. *Colección Hispania – Fray Juan de Los Angeles*. Vol. IV – Serie B. Madrid: Editorial Voluntad, 1927.

- *BÍBLIA*, tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2017.

- *BÍBLIA SAGRADA*, Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 1986.

- CARDOSO, (Padre) Jorge. *Agiológico Lusitano*. Organização, estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

- CHAGAS, (Frei) António das. *Cartas Espirituais*, edição de Isabel Morujão. Porto: Campo das Letras, 2000.

- CUNHA, Mafalda Maria Ferin. *A “Fiel e Verdadeira relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu Criador...”* [texto policopiado]: *um género, um texto único*. Dissertação de Mestrado em Cultura e Literatura Portuguesas – Época Moderna apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa, Lisboa, 1992.

- CURVELO, Alexandra; MATOS, Maria Antónia Pinto de. *Casa perfeitíssima – 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus 1509-2009*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 2009.

- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *História, santidade e identidade: o Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 03, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 1996, p.25-68.

- _____. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

- _____. *Recordar os “Santos vivos”: leituras e práticas devotas em Portugal nas primeiras décadas do século XVII*. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 01, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 1994, p.133-157.

- _____. “Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica”. In: *Atas do Congresso Internacional sobre Bartolomeu Dias e a sua Época*, volume V, Espiritualidade e Evangelização, Porto, Universidade do Porto, 1988, p. 73-90.

- HATHERLY, Ana - *A casa das musas: uma releitura crítica da tradição*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

- HUTCHEON, Linda. *Uma teoria da adaptação*. Tradução de André Cechinel. Santa Catarina: EDUFSC, 2011.

- JAKOBSON, Roman. “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, p. 34-62, s/d.

- JÚDICE, Nuno. *Os Passos da Cruz: novela*. Lisboa: Dom Quixote, 2009.

- LAVRIN, Asunción. “Writing in the Cloisters”. In: _____. *Brides of Christ – Conventual Life in Colonial Mexico*. Califórnia: Stanford University Press, 2008.

- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico – De Rosseau à Internet (2ª edição)*. Belo Horizonte: Editora UFMG 2014. [1975].

- MENDES, Paula Almeida. *Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o ceo: a escrita e a edição de Vidas de santos e de Vidas devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Tese de Doutoramento em Literatura e Culturas Românicas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012.

- MILHEIRO, Dalila Maria Teixeira. *Dimensões do feminino na Fiel e Verdadeyra Relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu Creador por obediencia de seus Padres espirituais e novamente tornada a escrever por hum sucesso na era de 1685 annos de Clara do Santíssimo Sacramento*. Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 2014.

- MORUJÃO, Isabel. *Por Trás da Grade – Poesia Conventual Feminina em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013.

- _____. “Sinais de fogo. Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos”. In: *Mulher. Espírito e Norma – Atas do IV Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*, pp.51-66; coordenação Maria Alegria Fernandes Marques. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2009.

- _____. “No deserto espiritual: entre a cruz e a grade”. In: *Revista Portuguesa de Psicanálise*, n.º 24, 2003, p. 163-194.

- _____. *Contributo para uma Bibliografia Cronológica da Literatura Monástica Feminina Portuguesa dos Séculos XVII e XVIII* (Impressos), Centro de Estudos de Leitores e Temas e Debates, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1995.

- _____. “Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa”. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 15, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 2008, pp.163-194.

- _____. “Livros e Leituras na Clausura Feminina de Setecentos”. In: *Revista Línguas e Literaturas*, XIX, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 2002, p. 111-170.

- _____. “Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: O Memorial da Infância de Cristo de Soror Maria de Mesquita Pimental”. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 05, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 1998, pp.177-208.

- _____. “Incidências de Esperança Mística num solilóquio de Soror Violante do Céu "para a agonia da morte". In: *Os “Últimos Fins” na cultura ibérica do século XV - XVIII*, Porto, Anexo VIII da Série de Línguas e Literaturas da Revista da Faculdade de Letras, 1997, pp. 205-235.

- _____. “Poesia e santidade: alguns contributos para uma perceção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII português”. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 03, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 1996, pp.235-262.

- NOVO, Isabel Cristina Folgado Rio. *Os desposórios do espírito de Frei António de Almada : itinerário de santidade e itinerário de escrita*. Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996.

- RAMÓN, Maria Micaela Dias Pereira. “Educação e recreação nos mosteiros femininos no contexto da Contra-Reforma católica: as narrativas de ficção em prosa de Sórora M^a do Céu e de Sórora Madalena da Glória”. In: *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, coordenação de José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu, 2 volumes, Lisboa: Paulinas Editora, pp. 263-276, v.II, 2014.

- _____. “Para uma classificação genológica das formas narrativas de ficção do período barroco”. In: *Revista Portuguesa de Humanidades. Estudos Literários*, volume 11-2, pp.163-180, 2007.

- REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de Narratologia (4ª edição)*. Coimbra: Almedina, 1994.

- SANTOS, Zulmira C. “Letras e gestos: programas de educação feminina em Portugal”. In: *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 19, Porto, Universidade do Porto (Faculdade de Letras), 2012, p. 50-122.

- _____. *Literatura e espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida: 1722-1804*. Tese de Doutoramento em Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

- SOUSA, Sérgio Paulo Guimarães de. *Relações Intersemióticas entre o Cinema e a Literatura*. Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos (Coleção Hespérides/Literatura 13), 2001.

- STAM, Robert. *A literatura através do cinema: realismo, magia, e arte da adaptação*. Tradução de Marie-Anne Kremer e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008

- TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Edição do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2005.

- _____. “Beatas e santidade: os difíceis caminhos da afirmação feminina na sociedade portuguesa de Antigo Regime”. In: *Mulher. Espírito e Norma – Atas do IV Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*, pp.87-102; coordenação Maria Alegria Fernandes Marques. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2009.

- VIEIRA, Célia Sousa. *Biografia e vida devota no século XVIII : a vida maravilhosa de Soror Clara Gertrudes do Sacramento de Frei Afonso dos Prazeres*. Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa-Época Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1996.

- ZARRI, Gabriella – *Le sante vive. Profezie di corte e devezione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

V – Textos Disponíveis Online

- BELÉM, (Frei) Jerónimo de. *Crónica Seráfica da Santa Província dos Algarves*: parte III, Lisboa, no Mosteiro de São Vicente de Fora, 1755. Disponível em:< <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10939852-9>>. Acesso em 10 de janeiro de 2018.

- CARDOSO, Dario de Araujo.“Veridicção nos milagres bíblicos“. *In: Estudos Semióticos*. Editores Responsáveis: Ivã Carlos Lopes e José Américo Bezerra Saraiva. Volume 10, Número 1, São Paulo, Julho de 2014, p. 47–55. Disponível em:<<http://revistas.usp.br/esse>>. Acesso em 29 de junho de 2018.

- HATHERLY, Ana.“Tomar a palavra. Aspeto de vida da mulher na sociedade barroca“. *In: Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 269-280. Disponível em:<run.unl.pt/bitstream/10362/6886/1/RFCSSH9_269_280.pdf>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

- PACHECO, Moreno Laborda. *A mágoa de ver hir esquecendo...”: a escrita conventual feminina no Portugal do século XVII*. Dissertação de doutoramento em História Social apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em:<<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/14125>>. Acesso em 15 de janeiro de 2017.

- ROCHA, Clara. “Duas aristocratas no convento: as autobiografias de Antónia Margarida de Castelo Branco e da Marquesa de Alorna“. *In: Uma coisa na ordem das*

coisas. Estudos para Ofélia Paiva Monteiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp 121-130. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/38684>>. Acesso em 25 de outubro de 2017.

Anexos

Jesus Maria

Meu Primo e Senhor: passei estes dias tão maltratada, que não pude agradecer a Vossa Senhoria dar-me as boas-festas, devendo ao seu favor o conhecê-las, este ano⁴⁶⁴, pois entre os parentes que me fazem mercê, só a Vossa Senhoria devi este cuidado: circunstâncias que me constituem singularmente devedora a Vossa Senhoria, a quem pague Nosso Senhor toda a caridade que experimento, em todo o tempo, usa Vossa Senhoria comigo e com minha mãe e certo é, que só o seu amor nos vale, em todos os conflitos e tudo serve de multiplicar os ferretes para a minha obrigação. A melhoria de Manuel esteve duvidosa com um novo acidente, que me tem inda com bem cuidado. Escolha-lhe Deus o que melhor estiver à sua alma, que isso lhe desejo, mais que a vida, inda que nela vão tão interessados os seus filhos e os meus affectos naturais. Agradeço a Vossa Senhoria tão excelente papel, que era demasiadamente bom, para o intento; dentro nele achei a carta em que Vossa Senhoria me fazia mercê responder ao negócio do Geral e estimo que aprovasse Vossa Senhoria a disposição do Padre Frei João, pois bem mostrou Deus o ilustra, pois, bem contra o que se esperava, nos veio o Reverendíssimo falar e se houve com notável urbanidade e cortesia, tirando-nos alguns escrúpulos que nos originou uma patente que mandou para capuchas e explicando, com carinho, a sua tenção; e vendo-o as Madres velhas (que lhe falavam) de tão bom jeito, mui modestamente

⁴⁶³ BNA. 52-VIII-33, fls. 105-105v, 54-54v, 51-53v, 106-106v.

⁴⁶⁴ Natal/Ano Novo de 1692-93.

lhe deram conta, nos não acudiam com sujeitos capazes nas aliviações, por virem de ordinário uns rapazes sem letras, que levavam novas e deixavam novos escrúpulos às freiras e alguns nem eram aprovados pelo ordinário, o que ele estranhou muito e disse o mandaria ao Padre Provincial; quiseram as Madres apertar mais o ponto, vendo-o tão urbano e deram-lhe conta do Padre Frei João que foi tantos anos nosso Confessor e que no-lo tinham tirado e que, agora, o não queriam permitir nem por uma aliviação. Perguntou aonde estava e, dizendo-lhe, que daqui a dez léguas, respondeu, que não era *rezão* abalarem-no para isso e apertando-o mais, respondeu resolutamente, que não, porque, em chegando a este ponto, não há piedade nas criaturas, seja Deus louvado, que assim o dispõe. Depois de ido o Geral, soubemos, afeara muito aos Padres não nos acudirem com aliviadores capazes. Não sei o que resultará daqui, que eu como mais maliciosa temo que nos peguem a peça de mandarem os 4 patriarcas, que são colunas da religião: Frei Jorge, Frei Manuel da Madalena, o *Montes* e Frei Manuel da Conceição⁴⁶⁵, que para a sua estimação é o que há e para a nossa é o que não devia ser, pois com todos se tem ojeriza⁴⁶⁶ nesta casa e, desta sorte, não servirão de alívio às

⁴⁶⁵ Padre frei Jorge da Madalena. Natural do Turcifal, termo de Torres Vedras, filho de João Rebelo de Vasconcelos e de D. Ana de Abreu Caldeira. Professou no Convento de S. Francisco de Évora em 25 de Fevereiro de 1671. Foi deputado do Santo Officio, Definidor Geral da Ordem. Morreu com mais de 80 anos em 9 de Maio de 1697; Frei Manuel do Horto. Natural de S. Vicente de Valongo, termo de Évora. Chamado *o Montes*; Foi nomeado Provincial em 2 de Janeiro de 1688; Frei Manuel da Conceição. Natural de Filigueiras (sic), arcebispado de Braga. Professou no Convento do Varatojo em 20 de Outubro de 1679. Foi pregador, missionário apostólico, Custódio da Província e confessor do Mosteiro das religiosas de Sacavém. Morreu em Espanha em 14 de Dezembro de 1693. Cf. Crónica seráfica da Santa Província dos Algarves: parte primeira / Fr. Jerónimo de Belém – Lisboa: na Oficina de Ignacio Rodrigues, 1750.

⁴⁶⁶ O m. q. má vontade, antipatia. GDLP.

consciências, mas só Deus sabe, o que há-de ser e Ele permita, queiramos só o que Ele quiser. Sinto que Vossa Senhora tivesse tanto trabalho em repetir as diligências de falar ao Padre Quental⁴⁶⁷ sem efeito, porque lhe faria falta esse tempo às suas muitas ocupações; cá me disseram tivera Vossa Senhora sentença de Roma, a seu favor⁴⁶⁸ e que não esperava para voltar ao Porto mais que vir a Rainha de Inglaterra, notícia que me não resolvo a crer, por Vossa Senhora ma não dar, merecendo-lhe o meu cuidado fazer-me participante desse gosto, porque inda que será para mim de pena tornar Vossa Senhora a ausentar-se, alivia-ma ser com novos créditos na sua opinião; também ouvi que se falava em ficar Vossa Senhora por Inquisidor-Geral, se assim for, o julgo pelo maior acerto; enfim, disponha Nosso Senhor o que for mais Seu agrado e dê a Vossa Senhora paciência, para ler, o que lhe falta desta carta: tormento que Deus lhe tem há muito destinado e a minha caridade divertido, mas, vendo-me, cada dia, com maiores atochos na consciência e com maiores impossibilidades para desafogá-la, me resolvi não sem impulso superior, a descobrir a Vossa Senhora minha alma e de pôr todos os embaraços que, há anos, tenho para isso, pois como o maior era o receio de que Vossa Senhora me teria em boa conta e o vejo vencido, com a que

⁴⁶⁷ É difícil fazer nota biográfica sobre o venerável Bartolomeu do Quental, tão rica foi a sua vida em todos os sentidos, em desproporção com o que se conhece, escrito sobre ele. Nasceu em S. Miguel, Açores, no ano de 1626 e veio a falecer em Lisboa, em 1698. Estudou em Évora e Coimbra e cedo se fixou na capital, onde foi nomeado por D. João IV pregador e confessor real. É responsável pela introdução entre nós da Congregação do Oratório de S. Filipe de Néri (c.1668). Grande erudito, deixou uma importante obra literária, dotada de “clareza da prosa alheia a artificios de tom coloquial ou até dialogado de muitos textos, de vibração afectiva ou de eloquência dramática de alguns outros”. Verbo-Enciclopédia Luso-brasileira de cultura, Vol. 15. Noutro sítio, damos conta da amizade entre D. João de Sousa e ele.

⁴⁶⁸ Sobre os processos movidos nas suas dioceses, por D. João de Sousa, enquanto eclesiástico, ver: BNA - 54-XI-35, nº 53.

hei-de dar de mim, não me fica lugar de temer e sim muito o deixar-me precipitar das tentações com que ando, pois nelas me vejo sem o arrimo de nenhum recurso, por ser o do Padre Frei João, nesta matéria, o mais suspeito para mim; e como aqui não vêm sujeitos capazes de quem se fiem semelhantes matérias, não há mais que padecer a boca calada. Por vezes, estive para fazer uma proposta ao Padre Quental, mas sou tão encolhida com pessoas que não conheço, que me não resolvi a isso; para Vossa Senhoria, também me não inclinava, pelo que já lhe digo, temia, mas um dia destes da festa, acabando de comungar (sem tal ter no sentido) me deu um firme propósito de escrever a Vossa Senhoria tudo, o que me atormenta que, sem custo, venci toda a repugnância. Sujeite-se Vossa Senhoria, pelo amor de Deus, à mortificação de ouvir-me, já que eu me sujeito à de cansá-lo, que para a minha caridade não é pouco e perdoe-me se for *proluxa*, que nestas matérias sempre cuido que me não sei explicar e que informo ao revês do que sinto, dando motivo a se formar de mim conceito errado e tudo vem a ser de ordinário em favor da tentação, mas Deus bem sabe que a minha tenção é dizer verdade e tanta, como dissera a Vossa Senhoria, se merecera ver-me aos seus pés, dentro, em confissão. O Padre Frei Filipe, que Vossa Senhoria mui bem conheceu, foi o primeiro Padre espiritual que tive, a quem por modo misterioso rendi obediência, com quase certezas de que Deus o queria, que tal sou, que não vencera com menos a repugnância de tratar com ninguém as cousas da minha alma, no que fui sempre cerradíssima e com excesso repugnante, no que tinha evidente risco de errar. Desde os meus primeiros anos me começou Deus a dar trabalhos, de cuja continuação se me seguiu, ir-me suavemente desaparecendo de apetites e amor do mundo, até reduzir-me à vida de mortificação e sendo a minha natureza tão oposta a ela, me atraiu Nosso Senhor, com tal suavidade,

que achava alívio no mesmo que em outro tempo me fazia espanto. Depois que tratei ao Padre Frei Filipe, comecei a sentir alguns sentimentos e ilustrações espirituais, que me puseram em dúvidas de serem enganos, por me ver com tantas culpas e imperfeições; estas lutas cresceram ao passo que os favores; e eu só livrava o meu sossego em comunicar tudo lisamente e em perguntar a quem me guiava se era aquilo mau ou bom. Ele examinava os efeitos com notável sagacidade e na resposta se havia com muita dissimulação, não querendo dizer-me nunca, mais que não fizesse caso de nada, mais que de amar a Deus, não parando em cousa nenhuma com a ânsia de chegar a este fim: eu bem divisava que o seu era sossegar-me, mas não o sentia assim, por crescerem os temores cada dia, mais; cuidava que Deus não se podia comunicar a alma tão imperfeita e que o demónio me afigurava aquilo, a fim de me meter presunção e inda que a não sentia, senão impulsos de humildade e melhora em as mais faltas, mui conhecida, temia era tudo aparente e que, como quisesse exercitar aquelas virtudes, com nada me havia achar. Estes receios se foram em parte mitigando com a infalível experiência de me ir melhorando em tudo, só com impulso de amor, fazendo-me este achar suave o maior custo da natureza que eu, em outro tempo, me parecia impossível de vencer. Três anos me trouxe (ou perto de 4) este religioso, neste purgatório, sem querer deferir às minhas perguntas de se andava enganada, fazendo-me, em todo este tempo, extraordinárias experiências e dando-lhe eu, sempre, conta de tudo, o que passava por meu interior, até que se resolveu assegurar-me não achava nele cousa que lhe fizesse dúvida; o que me deu singular consolação. Era isto já depois de freira e não sei se já professa. Só sei, que algum ano depois disso passei, sem mais temores, que de não saber agradecer o que lograva, que é bem grande tormento para quem deseja amar a Deus. No princípio do Advento da era de 81,

pedindo eu ao dito Padre exercícios particulares para este tempo me mandou, por obediência, que escrevesse os sucessos de minha vida com toda a pureza de verdade e sem melindre. Não é crível a perturbação que me causou esta ordem e inda fora maior, se Deus me não tivera de alguma sorte prevenida; enfim, rendo-me à obediência, sem discurso e sem me embaraçar achar-me incapaz de tal exercício, por parecer em mim, cousa ridícula e não ter cómodo, por ser inda da escola e ter contínuos achaques e sermos na escola sete companheiras e oito com a mestra, o que me impossibilitava de não poder estar nunca, só; mas Deus o dispôs, de sorte que obedeci ao que me mandaram, sem ninguém o saber nem o inventar. Logo no Março seguinte de 82, nos tiraram um confessor, que aqui achei *pouca-roupa* e nos deram o Padre Frei João de Santo Estêvão e fizeram ao Padre Frei Filipe Guardião de Beja que, até então, por assistir-me, estava aqui em Xabregas morador. Eu senti a sua ausência com notável excesso, porque lhe devia nas matérias de minha alma notável aplicação e por ter feito promessa a Deus governar-me por ele, enquanto vivesse ou por quem ele me mandasse, o fiquei tratando como podia, depois de estar em Beja. Em Novembro daquele mesmo ano, veio a esta cidade a um negócio e entendí que o principal foi fazer entrega de minha alma ao Padre Frei João de Santo Estêvão, a quem me mandou rendesse obediência e que o tratasse, como à sua pessoa. Feito isto, partiu para Beja, adoeceu no caminho e morreu, chegando ao convento e eu notei uma cousa misteriosa na obediência do Padre Frei João e foi que, repugnando ele aceitá-la, se resolveu no mesmo dia e hora, em que o Padre Frei Filipe faleceu em Beja e confessou que se resolvera com impulso superior. Já então, eu tinha finalizado a minha escritura até aquele tempo e dando conta ao Padre Frei João de todos os particulares da minha alma, só deste me não

atrevia a lhe dar conta, parecendo-me que se havia enfadar muito e mandar-me queimar os cadernos, que inda que eu o desejava, sentira-o, por respeito de quem mos mandou escrever; nesta perplexidade labutei alguns meses, até que lho disse e ele, com justa causa, me renhiu o silêncio e, em castigo, me não quis responder o que havia fazer dos papéis, se queimá-los, se continuar; só me disse, que o encomendasse muito a Deus. Eu bem desejava que se queimassem, por sentir com eles notáveis tribulações, mas esperei indifferente o que o Padre resolvia e foi daí a tempos, que fosse continuando a escrever, que ele, ignorando me ocupava eu naquele exercício, tivera notáveis impulsos de mo ordenar e que nesta dúvida andava, havia tempos, sem acabar a se resolver. Eu, com esta nova ordem, posto que me conformei, padeci novas dúvidas de que o Padre resolvia aquilo por ignorar as parvoíces que estavam escritas naqueles cadernos e que, se as vira, os havia logo mandar queimar e, movida deste pensamento, lhe fiz instância os quisesse ver, o que fez com toda a sua aplicação; e vistos, tornou a confirmar o mandado de que os fosse continuando. Eu, por sair de alguma sorte, com o que queria, lhe pedi licença para, ao menos, borrar algumas cousas que me pareciam escusadas e que me fizera dizer o escrúpulo de me mandar o Padre Frei Filipe, escrevesse sem melindre e com toda a pureza de verdade. Parecendo-lhe ao Padre Frei João que esta licença era justa, concedeu-ma, mas eu como tinha aos papéis boa vontade e estava mui cega da tentação, quase todas as folhas borrei e em resolução os parei, de sorte, que não se podia neles perceber nada, porque rara era a regra em que não achava palavras escusadas e encarecidas. O Padre Frei João se enfadou, justamente, disto, como o soube e me mandou deixasse estar os cadernos assim, até que resolvesse o que se havia fazer deles. Era isto em Fevereiro de 85 e até Novembro do mesmo ano, gastou o Padre em deprecações

por esta matéria, sobre a que se pediram orações a muitas pessoas. Neste tempo, padeci veementes tentações de que Deus mostrara, por aquele sucesso, o não agradava este exercício e a imprudência que fora mandarem-me escrever tal. Ia com isto muitas vezes ao Padre, pedir-lhe me deixasse queimar os papéis, até que ele me mandou lhe não falasse mais neles e em Novembro, como digo, se resolveu um dia a mandar-me os tornasse a escrever, ao que me sujeitei com incrível custo e continuei, o que mais se foi seguindo, até o Padre se ir daqui; e, por ficar com licença dos Prelados, governando-me por ele, como de antes, sigo em tudo as ordens que me dava, estando aqui. No tempo em que assistia nesta casa, padeci notáveis temores de ser errado o meu caminho e ilusa do demónio, mas como lhe não calava nada, sossegava-me o que me dizia; depois que se foi, padeço mais, neste particular, por não ter à mão criatura que me sossegue, assim por eu ser pouco comunicativa, como por temer dos sujeitos que aqui vêm, que são mui espantadiços e não querer que me metam em mais dúvidas do que eu trago. Depois que soube o sucesso daquela beata, Inês da Conceição⁴⁶⁹, são as minhas aflições maiores, pois, desde então nem me sossegam os seguros do Padre Frei João, considerando que, assim como se enganou um homem tão espiritual, como Padre António Gonçalves⁴⁷⁰, se poderá enganar comigo o Padre Frei João. Cuido que a muita caridade que me tem, o cega, para não ver minhas faltas e a mim me cega também, o amor-próprio para as dourar. Temo que o demónio, por meio deste receio, me quer apartar da sua comunicação e considero que será de mim sem ela; temo que se o largo me


⁴⁶⁹ Condenada em 10.4.1691, pelo Tribunal do Santo Ofício, sob a acusação de fingimento de visões e revelações.

⁴⁷⁰ Estava para sair em Auto de Fé a 15.5.1694. Cf. BNA. 51-IX-38, f. 115-115v.

perco e que me perco em o seguir e em o crer. A obediência que lhe rendi é exactíssima e fiz voto de crer tudo o que para meu bem me disser, o que tudo faz precisa a obrigação do meu rendimento e mais o entender que Deus mo deu por guia, com o que, mal sabe Vossa Senhoria, o labirinto em que anda o meu interior, particularmente depois que haverá dois anos eu quis, movida do zelo, advertir umas cousas de que se poderia seguir muito descrédito, se se não atalharam no princípio e vali-me dos Prelados para este fim; sobre que houve algumas contradições que me inquietaram e daqui se me originaram suspeitas, desconfianças e muitas faltas de paciência e nesta ocasião conheci, por experiência, o pouco mortas que tinha as paixões naturais e permitindo, quiçá, Nosso Senhor, que revivessem, com toda a sua força, para humilhar-me, eu tirei daqui motivo de mais me enredar nas dúvidas, de que não tinham sido de Deus as cousas que, até então, tinha por sobrenaturais, senão do demónio, pois me gerava aqueles efeitos; e movida deste temor me fui esfriando na oração, por crer que esse seria o meio de fugir ao que sentia, ao que resisti muitas vezes com notável irreverência, tudo por cuidar que assim fugia a ilusão e, sem embargo do Padre me dizer, que nenhum caminhante adverte ao piloto que leva errado *rumbo* [sic], que por conta do piloto corre o sabê-lo, me não dou por segura, crendo que ele se engana e que Deus o permitirá para meu castigo, sem culpa sua. Isto, meu Senhor, me traz em uma contínua batalha tão aflita como Vossa Senhoria pode julgar e me sinto no mais miserável estado, que considerar se pode, deixando oração e exercícios e tudo o que me podia ser arrimo, para não descair em o caminho da perfeição, cheia de escrúpulos e de penosíssimas tentações, de que me hei-de condenar e que vim a esta casa a ser pedra de escândalo e que, por mim, vêm a ela todos os castigos que vêm. Julgue Vossa Senhoria qual andaré o meu coração com estas cousas, sem

A { poder desafogar a consciência com ninguém e tendo em ser os negros cadernos, que sumamente desejo lançar no fogo. Contudo, trago a consciência tão oprimida como Vossa Senhoria pode crer e bem o pode inferir, por me eu resolver a lhe dar este trabalho, mas a quem recorreria eu, nesta aflição, senão a Vossa Senhoria, em cuja caridade achei sempre remédio em toda? Bem sei que fará a Vossa Senhoria penosa, esta consulta, a sua muita humildade, mas com os olhos em Deus e tendo oração alguns dias por esta matéria, me dirá Vossa Senhoria o que lhe parece eu faça, que seja maior agrado de Deus e mande-mo, meu primo, com toda a resolução, que da de Vossa Senhoria pende, nesta ocasião, o meu sossego e o meu aproveitamento espiritual. Já sabe Vossa Senhoria que estas matérias lhas digo debaixo de sigilo e não declaro por duvidar do seu segredo, senão só, por evitar o meu escrúpulo e por o mesmo, peço a Vossa Senhoria queime, em lendo, este papel, que perdoe ser tão largo e mais o fora, se não tivera a Vossa Senhoria lástima e fio, da sua caridade, desculpe a minha confiança, que nela verei lhe não falava na grade de graça. Bem tomara eu me fora possível comunicar a Vossa Senhoria o que aqui lhe digo, confessando-me, mas inda que se o intentar mo não podem tolher, não quero que, com menos causa e com diferente pessoa, se tome exemplo de mim, por isso, me vali deste papel que mando por via segura, mas a resposta não pode vir por ela, porque não sei quando Vossa Senhoria a poderá fazer e por no torno se registrar tudo, ocorreu-me pedir a Vossa Senhoria me faça mercê, mandar-me um par de arrátéis de açúcar em uma panelinha e debaixo a carta, que vindo o açúcar bem calcado, não haverá risco de se ver. Na carta que vai pública, peço a Vossa Senhoria uns paus de chocolate e quando vier o açúcar, pode Vossa Senhoria dizer é para o fazer, por não causar suspeita vir, sem eu o pedir. Se fora possível e as ocupações derem lugar, estimara esta

resposta, antes de vinte e sete deste mês, que tenho grade para Vossa Senhoria de tarde, a terça-feira, oito dias antes do dia de Entrudo⁴⁷¹, porque, se sobre a resposta se mover alguma dúvida, possa praticá-la de palavra sem o entenderem as escutas. Estimarei que Vossa Senhoria me permita esta consolação, particularmente, se é certa a sua ausência, como vier a Rainha. Meu Primo não sei se se partiria já, Deus o livre e traga com bem e a Vossa Senhoria, guarde como Lhe peço. Da Madre de Deus, em segunda-feira. [a. 20 Janeiro 1693].⁴⁷²

Prima e serva de Vossa Senhoria

Soror Clara

Declaro a Vossa Senhoria que esta tentação de dúvidas no magistério do Padre Frei João não teve nenhuma causa, porque tenho nele singular fé, trato-o com muita confiança; diviso-lhe uma prudência singular, muitas letras, muito espírito, sempre me aconselha o mais perfeito. Devo-lhe notável caridade e aplicação e abaixo de Deus a ele devo ter livrado em muitos trabalhos interiores sem cair em precipícios do que infiro é tudo tentação.

⁴⁷¹ A proposta da visita era para dia 27 de Janeiro (oito dias antes do entrudo que caiu a 3 de Fevereiro). Por outro lado, a rainha D. Catarina deu entrada em Lisboa a 20 de Janeiro. Deste modo a carta foi redigida em vésperas desta última data.

⁴⁷² Esta carta parece ter sido escrita imediatamente antes da carta 51.