

“Conhece a tua vocação”: liberdade e graça nas Clarissas (Idade Média)

M A R I A F I L O M E N A A N D R A D E

Universidade Aberta; CEHR-UCP; IEM-FCSH-UNL
lumena324@hotmail.com

Resumo: As comunidades religiosas femininas são, no Portugal medieval, importantes centros de espiritualidade e de vivência de acordo com os ditames de um Ordem religiosa que institucionaliza e orienta as consciências e as ações das senhoras que as formam. A Ordem de Santa Clara que se implanta em Portugal, a partir de meados do século XIII tem, desde a sua fundação, grande número de mulheres leigas que nela procuram um vida semelhante à de Clara e de Francisco, os dois grandes mentores da Ordem. Neste estudo a questão que se coloca é perceber até que ponto a entrada no convento é o resultado de uma escolha meramente humana (de cariz económico e social) ou se estas mulheres que optavam por viver num espaço de clausura e de pobreza, realmente sentiam que eram chamadas pela graça de Deus, estando plenamente conscientes do que lhes era pedido, decidindo assim em total liberdade. Se uma resposta cabal não é possível, várias aproximações são importantes para uma primeira abordagem a esta questão.

Palavras-chave: Clarissas, Regra, Vocação, Liberdade, Graça.

"Know your vocation": freedom and grace in the Poor Clares (medieval times)

Abstract: The female religious communities are, in medieval Portugal, important centers of spirituality and living in accordance with the dictates of a religious Order that institutionalizes and guides the consciences and actions of the ladies who form them. Since the foundation of the Order of St. Clare in Portugal, since the middle of the thirteenth these women who chose to live in a cloistered space and poverty, really felt that were called by the grace of God, being fully aware of what was asked of them, thus deciding in complete freedom. If a full answer is not possible, several approaches are important for a first approach to this question.

Keywords: Poor Clares, Rule, Vocation, Freedom, Grace.

“A nossa vocação é o maior de todos os benefícios que recebemos e diariamente continuamos a receber do nosso benfeitor, o Pai das misericórdias (2 Cor 1,3), pelos quais devemos render infinitas graças; e quanto mais perfeita e sublime ela é, tanto mais d'Ele nos tornamos devedores. Por isso diz o Apóstolo: 'conhece a tua vocação' (cf. 1 Cor 1,26)” (Testamento de Santa Clara, 2. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2ª edição. Braga: Editorial Franciscana, 1996, p. 69).

Introdução

A Ordem de Santa Clara, implantada desde cedo no panorama religioso português, tem, pelo seu dinamismo e pelo número de vocações que atrai, um papel fundamental no tecido religioso das cidades (essencialmente das suas periferias)¹.

Aos conventos de clarissas afluem mulheres de todos os estratos sociais, revelando a vitalidade da mensagem de Francisco e de Clara, numa sociedade onde os privilégios dados a mosteiros e à sua população eram, regra geral, numerosos e concitavam as aspirações de muitas mulheres e das suas famílias.

A questão que se coloca é perceber até que ponto a entrada no convento é resultado de uma escolha de cariz meramente social, ditado pelo interesse das famílias e do tecido social, ou se estas mulheres que optavam por viver a pobreza, num espaço de clausura², realmente sentem que eram chamadas pela graça de Deus, estando plenamente conscientes do que lhes era pedido, decidindo assim em total liberdade e aceitação de uma experiência de vida única e exigente. Se uma resposta cabal (e unívoca) não é possível, várias aproximações são importantes para uma primeira abordagem a esta problemática.

Poderemos dizer que, na maioria dos casos, as duas ordens de razão estão presentes, ou seja, se para muitas a entrada num convento revestia aspetos de fuga ao mundo, nomeadamente pela ausência de pretendentes ao casamento ou por dificuldades económicas para serem dotadas para tal³, buscando os muros do convento apenas para se refugiar do mundo e aí viver mesmo sem professarem, ou transitivamente para serem educadas⁴, para outras, o convento era o local de eleição

1 Para melhor conhecer esta Ordem, veja-se: Maria Filomena Andrade – *In Oboedientia, sine próprio, et in castitate, sub clausura. A Ordem de Santa Clara em Portugal nos séculos XIII e XIV*. Tese de doutoramento apresentada à FCSH-UN. Lisboa, 2011.

2 A clausura aplica-se não apenas à proibição das saídas das freiras (“clausura activa”), mas ainda às entradas de estranhos (“clausura passiva”). Cf. Jeffrey F. Hamburger; Petra Marx; Susan Marti – *The time of the Orders, 1200-155. An Introduction*. In *Crown and Veil. Female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries*. Ed. Jeffrey F. Hamburger and Susan Marti. New York: Columbia University Press. 2008, p. 45.

3 Esta é a interpretação mais comum mas que nem sempre é a verdadeira, pois a entrada no convento é, muitas vezes, precedida de um dote que, no entanto, não exclui a professa da herança familiar.

4 Sobre a variedade de funções desempenhadas pelos mosteiros femininos: Anna Benvenuti Papi – *«In castro poenitentiae» santità e società femminile nell'Italia Medievale*. Roma: Herder, 1990; Gregório Penco – *Antico e nuovo nel mondo monastico femminile dei secoli XI-XIII. Benedictina – Rivista di Studi Benedittini*. 40 (1993) 293-294.

que escolhiam para responder à sua vocação e desenvolverem uma espiritualidade que queriam abraçar, independentemente da sua situação social ou económica. À variedade de situações impunha-se, no entanto, uma opção por uma Ordem e por um carisma. Nesse sentido, a partir do século XIII, a Ordem das clarissas em Portugal foi uma das preferidas pelas elites nobres e burguesas para nela professarem as suas filhas, sobrinhas e netas, encontrando-se assim nos mosteiros autênticas redes familiares e clientelares implantadas e a dominarem a comunidade⁵.

A fim de tentar responder a todo este conjunto de questões e de razões, vamos, em primeiro lugar, fazer uma aproximação ao tema explicitando os contornos e características da vocação clariana que entronca na de Francisco, Mestre e guia espiritual de Clara. Seguimos depois o caminho de um dos instrumentos e base da sua vocação a(s) Regra(s) que transmitem a tradição e o desejo de Clara e das suas companheiras de se entregar totalmente a Deus⁶, bem como a evolução da sua forma de vida, fruto das várias situações que as comunidades vão conhecendo. Apresenta-se, por fim, algumas situações concretas vividas por comunidades inteiras ou por apenas uma freira, em Portugal, que podem revelar a inexistência de uma vocação assumida por alguns cenóbios e professoras, num aparente assomo de liberdade e de revolta ou, pelo contrário, a assunção perfeita e clara da sua vocação.

1. A vocação de Clara

A vocação é, por excelência, uma resposta individual (dada em liberdade e consciência) a um chamamento da graça de Deus. Na verdade, os movimentos de renovação da vida religiosa que nascem desde finais do séc. XI procuram reforçar esta dimensão de autenticidade e personalização da vivência religiosa que, mais do que um estado, passa a ser um estilo de existência, um caminho de vida⁷.

Caminho a percorrer que pode ser e é também vivido em comunidade. Assim, uma Ordem religiosa tem como fundamento uma vocação específica, a que os seus membros procuram ser fiéis e que constitui o cerne do seu anúncio evangelizador e a sua forma de inserção na comunidade dos crentes que é a Igreja⁸.

Clara viveu uma época de grandes transformações sociais e a sua vida respondeu aos novos desafios que se apresentavam à fé cristã, traçando um caminho

5 Como se comprova em Maria Filomena Andrade – *op. cit.* p. 424-440.

6 Estas pautam o quotidiano das monjas e, simultaneamente, exigem-lhes uma contínua purificação no caminho de esposas de Cristo. As diversas regras a que se sujeitou o movimento das damianitas encontram-se transcritas em *Fontes Franciscanas – II – Santa Clara de Assis. Escritos-Biografias-Documentos*. 2.ª edição. Braga: Ed. Franciscana, 1996.

7 Cf. André Vauchez – *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 139-150; 167-178.

8 No que respeita ao carisma da Ordem de Santa Clara: Delir Brunelli – *Clara de Assis, caminho y espejo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002; Maria do Rosário F. Gaspar – *Clara a constelação e o signo. Vida e espiritualidade de Santa Clara de Assis*. Lisboa: Paulinas, 2004.

espiritual seguido por muitas outras mulheres, que como ela viviam esta inquietude (beatas, beguinas, penitentes, *hummiliati*...)⁹.

A conversão de Clara foi uma mudança radical de vida depois de um período de inquietação e busca. Inspirada por Deus e motivada por Francisco, rompe com tudo: a família, os amigos, o estrato social a que pertence, para seguir Jesus Cristo, pobre e humilde, e configurar toda a sua vida à d'Ele¹⁰. Procura uma alternativa ao modelo monástico e também não segue o mesmo caminho dos movimentos mais conhecidos de *mulieres religiosae* dos séculos XII e XIII. Elaborou antes uma síntese que retoma a experiência contemplativa dos Padres da Igreja e da vida monástica dos séculos anteriores mas que se inscreve na dinâmica do seguimento de Cristo (à semelhança dos Franciscanos e de outros movimentos evangélicos do seu tempo¹¹).

No Testamento¹², ao recordar a sua conversão/vocação, Clara destaca três aspetos fundamentais: o seguimento de Cristo como caminho, a iniciativa de Deus e a mediação de Francisco.

A sua vocação assenta, pois, no seguimento de Cristo (*sequela Christi*) Pobre e Humilde, o Filho de Deus crucificado que se fez caminho (para trazer ao mundo a graça e a misericórdia de Deus) e conduz a uma comunhão de vida e destino com Ele com o compromisso de gerar vida¹³. A sua vocação centra-se assim na Pobreza (defesa acérrima do *Privilegium Paupertatis*¹⁴) como síntese do processo da Encarnação e expressão concreta da *Kénosis* do Filho de Deus, e no seguimento d'Ele (em liberdade e autonomia), numa vida de total entrega e contemplação deste Mistério. Nele, Clara descobre a especial solidariedade de Deus com os pequenos e os pobres, com os carentes de poder e bens, com os marginalizados e excluídos da sociedade.

Mas este seguimento tem uma dimensão contemplativa, assim a originalidade da proposta de Clara também se manifesta na síntese entre seguimento de Jesus Cristo e contemplação, ou seja, em inscrever a contemplação na dinâmica

9 Sobre esta temática, entre outros, veja-se: Anna Benvenuti Papi – «In castro *poenitentiae*» *santità e società femminile nell'Italia Medievale*. Roma: Herder, 1990.

10 Com esta perspetiva do franciscanismo no feminino: Cf. Maria Pia Alberzoni – *Le Congregazioni monastiche: Le Damianite*. In *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millenio*. Milão: Casa Editrice Vita e Pensiero, 2001, p. 379-401; Delir Brunelli – *op. cit.*, p. 5-49.

11 Francisco e o seu pensamento inserem-se numa corrente de papas reformadores como Gregório VII ou Urbano II, e pregadores populares como Robert d'Arbrissel, ou eremitas como Estevão de Muret que difundiram na cristandade o ideal da vida apostólica. Também movimentos evangélicos, como os valdenses, pregavam um retorno às origens, o abandono do poder temporal e a pobreza, numa Igreja onde o sacerdócio universal estivesse na base de uma igualdade e fraternidade novas. Alguns destes movimentos, contaminados pelas teses dualistas, tendem a constituir seitas, caindo na heresia.

12 O testamento de Santa Clara encontra-se em: *Fontes Franciscana, vol. II – Santa Clara de Assis*. 2.ª edição. Braga: Editorial Franciscana, 1996, p. 69-76.

13 Maria do Rosário F. Gaspar – *op. cit.*, p. 316-322.

14 O Privilégio da Pobreza concedido, em 1216, pelo papa Inocêncio III, a Clara e às damas pobres de São Damião, assegura um modo de vida pobre, despojado de bens e das preocupações que a sua gestão acarreta. Cf. *Fontes Franciscana, vol. II – Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 293-294 (Inocêncio III) e p. 295 (a confirmação de Gregório IX).

do seguimento. Trata-se de um seguimento contemplativo. Dizer que Cristo se fez caminho e espelho significa encontrar Jesus Cristo como alguém que vai à frente, cuja vida é um dom, uma proposta, um caminho. Se seguir é colocar os pés nas pegadas de Quem vai à frente, contemplar é colocar n' Ele a mente, a alma e o coração.

A metáfora do espelho aplicada a Jesus Cristo é a originalidade de Clara¹⁵ e serve para explicitar a experiência contemplativa. Esta contemplação transforma e diviniza, ou seja, converte, cristifica. A pessoa que contempla converte-se em "espelho" de Jesus Cristo. Ser espelho de Cristo supõe uma vocação missionária, um apelo a manifestar, com a própria vida, o projeto de Deus revelado no seu Filho Jesus Cristo.

A contemplação qualifica e confere profundidade ao seguimento. O método contemplativo de Clara é muito simples e pode resumir-se a: Olha, Considera, Contempla, Transforma-te e Testemunha-O¹⁶.

No ato contemplativo participam os sentidos, a mente, o coração, a pessoa toda, revelando dimensões de um mesmo processo mais do que graus ou etapas sucessivas. Observar a pobreza, considerar a humildade, contemplar a caridade, traça um caminho tão amplo como a própria liberdade de Clara, porém tão preciso como a radicalidade da sua opção e produz enamoramento, transforma-se numa atração irresistível, num desejo de identificação com quem se ama, de comunhão de vida e de destino.

Nos escritos de Clara acentua-se a vida de relação pessoal com Cristo que se expressa de diferentes maneiras: esposa, mãe e irmã do Cristo¹⁷. Como esposa, Clara exalta a dimensão essencial de participação de vida e comunhão com o Pobre e Crucificado. Ser esposa de Jesus Cristo supõe uma união vital, indispensável para que o compromisso com a causa do reino seja uma experiência cristológica e não só messiânica. A relação amorosa com Cristo conduz a compreender com profundidade e a assumir sem desespero o escândalo da Cruz¹⁸.

Como mãe, Clara faz muitos discípulos e discípulas para o seguimento de Cristo, assumindo-se como mãe espiritual de todas e todos (o tema, tão caro, da maternidade espiritual)¹⁹. Como irmã de Cristo, gera irmãos e irmãs entre os que a rodeiam, formando uma comunidade que comunga do mesmo projeto.

15 Cf. D. Dozzi – Chiara e lo specchio. *Laurentianum. Chiara: francescanesimo al femminile*. 31:1-2 (1990) 314 e ss.

16 Segunda e Quarta Cartas de Santa Clara a Inês de Praga em: *Fontes Franciscana, vol. II – Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 93-95; 107-109.

17 Delir Brunelli – *op. cit.*, p. 119-167.

18 Delir Brunelli – *op. cit.*, p. 120-135.

19 Sobre esta temática da maternidade de Clara: M. Bartoli – *Chiara d'Assisi*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1989, p. 76-78; Delir Brunelli – *op. cit.*, p. 137-143.

Pobreza e fraternidade são pois os dois elementos fundamentais e inseparáveis da forma de vida professada por Clara e pelas suas companheiras, definidos na regra de vida como “observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo”²⁰.

2. Um Instrumento: a(s) Regra(s)

“Quem desejar professar uma vida religiosa deve procurar observar diligentemente uma regra de conduta certa e recta e uma disciplina de vida bem traçada. Quando se descuida este fundamento sólido e seguro, base de todo o discernimento, corre-se o risco de falhar o caminho certo.” (Regra do Cardeal Hugolino, I, 2. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2ª edição. Braga: Editorial Franciscana, 1996, p. 309).

A opção de Clara e a sua vocação rapidamente agregam a si, não apenas em São Damião mas por toda a Europa, um grande número de mulheres que querem viver a mesma “Forma de Vida”. Nesta expansão e comunicação têm um papel fundamental os Escritos de Clara, e de uma forma mais institucional e perene, a Regra, onde se cristaliza todo o pensamento e vocação das pobres “damas enclausuradas” e que regula o seu quotidiano e inspira toda a sua vida. No entanto, esta não é um instrumento pacífico nem único.

A sociedade e a Igreja estavam, nos finais do século XII e princípios do XIII, em mutação e os novos apelos que a primeira lançava à segunda, eram ainda reforçados pela decadência interna de um grande número de mosteiros. O papado, pelas mãos de Inocêncio III (1198-1216)²¹, intenta levar a cabo um vasto programa de reforma do monacato do seu tempo (institucionalização das experiências femininas e morigeração dos costumes dos conventos), que desembocará no articulado do IV Concílio de Latrão – 1215 e 1216 – (em especial o can. 13), no que à vida religiosa respeita, proibindo a constituição e aprovação de novas regras (o que não o impedirá de aprovar a regra de São Francisco, em 1209 ou 1210)²².

A proibição do IV Concílio de Latrão será o primeiro obstáculo a ultrapassar por aquelas mulheres que querem viver uma nova espiritualidade marcada pela do mestre franciscano²³.

20 Regra de Santa Clara, I, 2. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2ª edição..., p. 45.

21 Cf. António García y García (OFM) – La legislación de las Clarisas estudio historico-juridico. In *Las Clarisas en España y Portugal*. vol. II/1 (Archivos e Historia). Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994, p. 183-197.

22 A aprovação da “sua regra” foi realizada em consistório, pelo papa Inocêncio III, em 1210, de “vivae vocis oraculum”, e Honório III, em 1223, pela bula *Solet annuere*, aprovou solenemente a Regra e Forma de Vida propostas e considerou a Fraternidade dos Irmãos Menores como uma Ordem Religiosa. Lázaro Iriarte – *Histoire du franciscanisme*. Paris: Editions du Cerf, 2004, p. 36-44.

23 Maria Pia Alberzoni – Le congregazioni monastiche: Le Damianite. In *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millenio...*, p. 379-401.

Assim, Clara, aconselhada por Francisco, começa por aceitar viver de acordo com a “forma de vida” dada pelo mestre para a comunidade de S. Damião, embora, oficialmente, professe a Regra de São Bento. Aquela era constituída por um conjunto de normas que não estavam escritas e de que só conhecemos alguns princípios, através do testamento de Clara. Certo é que os primeiros mosteiros de “sorores inclusae” ou “damas pobres” regiam-se por eles, vivendo no seguimento de Cristo e da Santa Pobreza, associado à clausura e ao vínculo espiritual e jurisdicional com os Frades Menores²⁴. Estes princípios normativos mantinham a comunhão e a novidade da vida religiosa mendicante, nas comunidades de frades e monjas.

A par destas observâncias, Clara alcança, em 1216, do papa Inocêncio III o “Privilegium Paupertatis” (o original aprovado por Inocêncio III não se conhece, mas apenas a versão de 1228, da confirmação outorgada por Gregório IX)²⁵, que lhes assegura um modo de vida pobre, despojado de bens e das preocupações que a sua gestão acarreta.

A rápida disseminação de comunidades de Damas Pobres, à imitação de São Damião, colocava o problema da forma canónica que estas deviam revestir. Preocupado com a situação, o Cardeal Hugolino de Óstia (Cardeal Protetor) solicitou ao papa Honório III a faculdade para resolver este problema, concedendo a algumas comunidades um conjunto de normas de vida religiosa, que deviam observar como complemento da Regra de São Bento, a que se deu o nome de “Constituições Hugolinianas”²⁶, cuja profissão se requeria para o reconhecimento legal no interior da Igreja. Tratava-se, no fundo, de uma nova regra que servirá de base às seguintes, que serão aprovadas para a Ordem de Santa Clara.

Estas constituições não pretendiam formar uma nova Ordem, mas tão só colocar sob a proteção de Roma um movimento que já existia e que se desenvolvia com ideais e estruturas próprias. Com esta normativa, fica bem claro, não apenas o modo de vida “encerrado” das Damas Pobres, mas também os rigores dos jejuns e abstinências.

Aceite pelo mosteiro de Assis, esta regulamentação continuava, no entanto, a obrigar as damianitas a professar oficialmente a Regra de São Bento (uma *factio iuris*), para não infringir o cânone 13 do IV Concílio lateranense.

Tendo subido ao sóleo pontifício, com o título de Gregório IX, Hugolino, contrariamente ao que estava definido nas constituições, doa alguns bens aos mosteiros que protege. Alarmada com esta situação, Clara pede-lhe a confirmação do

24 Clara considerava-se ainda, de forma humilde, a “plantinha” de São Francisco. Esta atitude face ao mestre Francisco é visível sobretudo nos textos legislativos, parecendo assim declinar o título que muitos lhe atribuíam de fundadora da Ordem de Santa Clara. Sobre esta questão, veja-se: Maria do Rosário F. Gaspar – *op. cit.*, p. 285-294; Thaddee Matura – *Claire d'Assise. Écrits*. Paris: Éditions du Cerf, 1965.

25 Privilégio da Pobreza. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 293-295

26 Regra do Cardeal Hugolino. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 309-319.

Privilegium Paupertatis a que ele acede em 1228, embora limitando-o à comunidade de Clara.

Neste contexto, será aprovada nova Regra, a de 1247²⁷, em que se abandonava definitivamente a menção à Regra de São Bento, na fórmula da profissão, substituída pela de São Francisco (aprovada por bula de 1223), sendo os mosteiros de damianitas confiados ao cuidado dos prelados da Ordem dos Menores. Simultaneamente, autorizava-se, de forma explícita, a posse de bens em comum e não se referia o voto de clausura. O que importava era a aprovação e regulação pontifícias, pois nos anos 30 do século XIII, era cada vez mais difícil viver numa comunidade religiosa sem os princípios jurídicos que a institucionalizassem²⁸.

Esta Regra teve, logo de início, a oposição de vários mosteiros e da própria Clara que, não sendo afetada pela norma que permitia a posse de bens, uma vez que o seu mosteiro gozava perpetuamente do *Privilegium Paupertatis*, via perigar a unidade das damianitas e o seu principal objetivo de vida comunitária. Face a esta situação, Clara elabora uma nova regra, que entronca na *Formula Vitae* e no *Privilegium Paupertatis*, aprovada pelo cardeal Reinaldo, em 1252 (promulgação canónica do papa Inocêncio IV, em 1253)²⁹. Nela está presente o exemplo de Francisco e os princípios desde sempre reiterados, a clausura e a pobreza, como bases de uma vida contemplativa, dedicada à oração e aos jejuns, como uma nova forma de apostolado e de peregrinação interior.

A morte de Clara em 1253³⁰ e a sua canonização em 1255, pelo papa Alexandre IV³¹, abrem um período de rápida difusão do seu modo de vida e das comunidades de Damas Pobres. Assim, outras regras são então aprovadas, nomeadamente a do mosteiro de Longchamp – da beata Isabel de França – (também adotada por outros mosteiros a partir de 1263) e aprovada por Alexandre IV, em 1259)³², bem como, a mais conhecida e divulgada, elaborada pelo cardeal protector Gaetano

27 Regra de Inocêncio, IV. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 325-339.

28 Principalmente depois do Concílio de Latrão IV (1215) que proibira a criação de novas regras com o objetivo de resolver, entre outros problemas, a proliferação de situações que fugiam ao controlo da Igreja, e determinando, de acordo com o cânone 13: "los padres del IV concilio de Létran, (...), procedian a decretar que, debido a la multiplicidad y confusión de las órdenes, nadie había de fundar una nueva. A quien quisiera fundar una nueva comunidad se le recomendaba adoptar una de las reglas existentes ya aprobadas.", C. H. Lawrence – *El Monacato Medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999, p. 300.

29 A chamada *Regra de Santa Clara* ou *Primeira Regra*: In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 43-63.

30 Reveste-se também de particular importância o testamento de Santa Clara, cuja autenticidade não é universalmente reconhecida, mas em que se reitera todos os princípios já referidos no que respeita à pobreza, à clausura e à dependência dos Menores. Cf. Testamento de Santa Clara. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 69-76.

31 Veja-se a o processo e a bula de canonização In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 135-216; 226-233.

32 Cf. *Escritos de Santa Clara y documentos complementários*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 298-329.

Orsini e promulgada, em 1263, por Urbano IV (regra urbanista) para todos os mosteiros da Ordem de Santa Clara³³.

A Regra urbanista, inserida na bula *Beata Clara*, ordena a todas as religiosas de inspiração damianita, chamadas então *Sorores* ou Irmãs, *Dominae* ou Donas, *Moniales* ou Monjas e ainda *Pauperes Inclusae Ordinis Sancti Damiani*, que se agrupem sob a designação comum de “Ordem de Santa Clara”. Esta normativa constitui, assim, a etapa final de um desenvolvimento que se inicia com as constituições Hugolinianas e recolhe elementos de todas as regras seguintes, tendo, por isso, um importante papel unificador.

3. As práticas (os exemplos nos conventos portugueses)

“Para que a Regra ou Forma de Vida seja para vós um espelho e para não descairdes nenhum ponto por esquecimento, deveis lê-la cada quinze dias. Se achardes que viveis de acordo com o que está escrito, rendei graças a Deus, dador de todos os bens” (Regra do Papa Urbano IV, XXVI, 49. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2ª edição. Braga: Editorial Franciscana, 1996, p. 367-368).

Olhemos agora para o caso português. Os conventos dos séculos XIII e XIV seguem todos a Regra urbanista. Embora os primeiros tenham ainda vivido (durante muito pouco tempo) sob a autoridade da “Forma de vida” de Hugolino³⁴.

A Regra de Urbano, sendo um instrumento normalizador, como já anteriormente ficou dito, apresenta alguns aspetos que importa sublinhar no seu articulado. Assim, a disciplina da clausura assume, nesta normativa, especial relevo, pois afirma-se como um quarto voto, na fórmula de profissão, o que é uma novidade (“*Omnes quae, saeculi vanitate relictas, religionem vestram assumere voluerint et tenere, hanc eas legem vitae et disciplinae oportet et convenit observare, vivendo in oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura*”³⁵) e é firmemente reiterada nos vários capítulos em que se regulam as relações das Irmãs com o exterior (Cap. XIII-XVIII e XXIII).

Ao longo dos 26 capítulos desenrola-se um conjunto de preceitos e normas práticas para viver a vocação clariana que vão, desde os aspetos materiais do vestir (que deve estar de acordo com espírito religioso e a pobreza – Cap. IV), do dormir (num único dormitório comum – Cap. V), até aos de caráter mais espiritual como

33 Regra do Papa Urbano IV. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 345-368.

34 Como é o caso documentado em Santa Clara de Entre os Rios, em 1258, na Torre do Tombo: *Ordem dos Frades Menores, Província de Portugal, Santa Cara do Porto*. mç. 67, doc. 10.

35 Regra do Papa Urbano IV, I, 4. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 347.

os que concernem ao Ofício Divino (Cap. VI), ao silêncio (Cap. IX), aos jejuns e abstinências (Cap. XI), até aos cargos e funções a desempenhar no interior do convento (a eleição da abadessa e do seu ofício – Cap. XXII; irmãos conversos e capelão agregados ao convento – Cap. XX) e na relação com o exterior (as irmãs externas – Cap. XIX; Cardeal Protetor – Cap. XXV; Procurador – Cap. XXI; Visitador – Cap. XXIV; Capelão – Cap. VII).

Há ainda um cuidado especial, como preconizava Clara, com as irmãs doentes (cuide-se das doentes com a máxima solicitude – Cap. XII). Outro aspeto delicado diz respeito à pobreza e à posse de bens e, nesta matéria, a regra urbanista difere bastante da regulamentação anterior. Começa por não dedicar qualquer capítulo à posse dos bens. Assim, apenas quando fala do trabalho das irmãs (Cap. VIII) e do Procurador (Cap. XXI) se refere que as freiras podem “receber, possuir e reter bens em comum, rendas e possessões” mas nunca a nível individual (cada uma devia viver, de acordo com a profissão “sine proprio”). Clara estaria em total desacordo com esta norma pois até propunha às irmãs “pedir esmola” para sobreviver³⁶.

Assim, orientados por estes princípios, os conventos portugueses viviam a sua vocação com algumas dificuldades.

E a primeira questão a colocar prende-se com a forma como a entrada no convento é, por nós, hoje concebida. Regra geral, afirmamo-la sempre como uma fuga ao mundo ou uma forma de “isolamento” levada a cabo por pais e maridos para resolver alguns dos seus problemas económicos. Nunca se colocando a hipótese de uma vocação. No entanto, algumas destas mulheres tinham no convento a liberdade que lhes permitia auferir dos seus bens e deslocar-se para o exterior (não muito frequentemente); na comunidade onde viviam desenvolviam laços de parentesco e teias de relação que constituíam autênticas redes de poder e podiam assim viver, conscientemente, a sua vocação.

Assim, o principal objetivo é apresentar alguns casos que elucidam esta liberdade das monjas considerada como indício da sua vocação e da sua escolha face ao chamamento. Não sendo conclusivos, alguns até serão obscuros, não deixam de indiciar um comportamento livre e autónomo face às autoridades masculinas, mas também face ao divino com quem se tinham comprometido no ato da sua profissão a serem “mães, esposas e filhas” de Cristo, o Amado.

Analisemos, então, três casos e o que eles podem significar para melhor entendermos a liberdade na vocação religiosa clariana.

Um dos casos mais emblemáticos opõe Santa Clara de Santarém ao mosteiro de Alcobaça, por causa da fuga de três freiras: Fruilhe Martins, Elvira Henriques

36 Regra de Santa Clara, VIII. In *Fontes Franciscana*, vol. II – *Santa Clara de Assis*. 2.ª edição..., p. 54-55.

e Sancha Fernandes que, saindo de Santa Clara de Santarém, são acolhidas junto dos cistercienses em Cós. Esta questão é levada à corte de Roma, pela “autoridade” da abadessa e de D. Leonor Afonso³⁷, filha bastarda de D. Afonso III, que à época era professa no mosteiro escalabitano. O papa Clemente V, em 1307³⁸, para resolver a questão, nomeia como juízes da causa: Mestre Estêvão, arcediogo de Santarém, João de Alprão, cónego de Viseu e Martim Dade, cónego de Lisboa que intimam as duas partes a comparecer para se fazer justiça. Não se fala da resolução do caso, mas sabemos que as freiras acabam por ficar em Cós e após a morte de uma delas, Fruilhe Martins, os monges de Alcobaça “armados” foram tomar posse dos seus bens³⁹.

É uma questão de vocação, de mudança de vida e de caminho que aproxima estas três mulheres da espiritualidade cisterciense? Ou é apenas uma razão conjuntural que leva as monjas a sair de um pequeno mosteiro para se acolherem numa grande e poderosa comunidade que as pode proteger? De qualquer forma estamos perante de um ato de liberdade que resultou a favor das monjas.

Outro caso, com alguma semelhança com o anterior, também em Santa Clara de Santarém, é o de Constança Peres do Casal, freira professa (recenseada desde 1379⁴⁰) da família escalabitana do Casal⁴¹, e com uma irmã e uma sobrinha no referido cenóbio, que foge do mosteiro e anda “desaparecida”, pelo menos desde 1390⁴². O tio (e seu tutor), Gonçalo Esteves do Casal e o mosteiro, apesar disto, continua a trocar e vender propriedades suas sem que dela haja qualquer notícia (pelo menos até 1392⁴³). Esta freira em “liberdade”, desconhecendo-se o que faz, foge, possivelmente a uma vocação “frustrada”.

A outra situação, mais complexa, desenrola-se no mosteiro de Coimbra e sucede depois do conturbado litígio entre D. Mor Dias (a fundadora do mosteiro) e os Cruzios, lutando os segundos para ficar com o recém-criado mosteiro de Santa Clara e defendendo D. Mor a sua legitimidade e entrega à ordem dos Menores para ser convento de Damianitas⁴⁴.

37 Petição feita ao papa Bonifácio VIII, entre 1294 e 130, sobre a questão da fuga e requisição dos bens de três freiras de Santa Clara, por parte de Alcobaça. Após a morte de Fruilhe Martins, o Mosteiro de Santa Clara toma posse dos seus bens e os frades de Alcobaça com os seus homens armados expoliam-nas das referidas propriedades (Torre do Tombo. Ordem dos Frades Menores, Província de Portugal, Santa Clara de Santarém. mç. 22, doc. 28, 4.º env.).

38 Clemente V, Bula de 4-10-1307, *Conqueste sunt nobis* (Torre do Tombo. Ordem dos Frades Menores, Província de Portugal, Santa Clara de Santarém. mç. 22, doc. 40, 6.º env. e liv. 24, fl. 16-16v [doravante TT, OFM, PP, SCS]).

39 Cf. Saúl Gomes – Acerca da origem social das monjas cistercienses de Santa Maria de Cós. In *Revista Portuguesa de História*. tomo XXXVI, volume 1, Coimbra, 2002/2003, p. 147-150.

40 TT, OFM, PP, SCS. mç. 9, doc. 505 e 506.

41 Cf. Eugénio Andrea da Cunha e Freitas – Gerações medievais portuguesas. Cavaleiros e Escudeiros do Casal. In *Anais da Academia Portuguesa de História*. vol. 12, 1962, p. 197-207; Maria Filomena Andrade – *op. cit.*, p. 420-421; Mário Viana – *Espaço e Povoamento numa vila portuguesa (Santarém 1147-1350)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2007.

42 TT, OFM, PP, SCS. mç. 9, doc. 577 a 596, 4.º Documento.

43 TT, OFM, PP, SCS. mç. 9, doc. 505 e 506.

44 Acerca deste complexo e demorado litígio: Fernando Félix Lopes – Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Problema de direito medieval. *Colectânea de Estudos*. Braga. II:4 (1953) 166-192; Maria Teresa Monteiro; José João Rigaud

Com a morte da fundadora (em 1302) e respeitando os seus desejos, o bispo D. João Martins de Soalhães entrega o convento “à guarda” dos Menores, como era habitual nesta Ordem e como, possivelmente, seria desejado por ambas as partes, mas com o compromisso de não introduzir quaisquer modificações na organização interna da comunidade e, expressamente, não admitir professoras.

Mas deve ter havido graves problemas entre as freiras, afetando o bom funcionamento do cenóbio e determinando o afastamento de Domingas Peres (a vigária do mosteiro nomeada por D. Mor Dias)⁴⁵ que se refugia no mosteiro das Celas ou de Santa Ana da Ponte (Agostinhas)⁴⁶.

Entretanto, no interior do convento, as chefes da revolta, as professoras Maria Eanes e Constança Martins, face a uma carta régia (D. Dinis), redigida a pedido do bispo de Lisboa, João Martins Soalhães, que ordena que tudo volte à normalidade e aceitem, de novo, como vigária Domingas Peres, pediram um traslado da carta e afirmam, em conjunto com as freiras que as acompanham, “que nôm dariam por lo bispo de Lixbõa tanto come por huma palha ca nom havia com elas que veer nenhuma cousa”⁴⁷. Regressam Domingas Peres e Dona Páscoa e as freiras revoltosas afirmam que não lhes obedeceriam porque tinham “seu mayor”. E ameaçam Domingas Peres de ser posta a ferros...⁴⁸.

Foi ainda lida a carta de João Martins de Soalhães e os Franciscanos presentes, Frei Salvador e Frei Pedro Peixeiro, defendem as “rebeldes”, dizendo que estavam dependentes dos Menores e eram clarissas⁴⁹.

Os que acompanham o deão de Coimbra, D. Raimundo, chefe da comitiva que se tinha deslocado ao cenóbio, tentam fechar as portas do mosteiro e as freiras não os deixam. A defender as donas continuam os Menores, Frei Salvador, Frei

de Sousa – Notas sobre o pleito entre D. Mór Dias, fundadora do convento de Santa Clara de Coimbra, e os cónegos do mosteiro de Santa Cruz (Coimbra). *Estudos Medievais*. 1 (1981) 81-93; e, mais recentemente, na tese de doutoramento de Armando Alberto Martins – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003, p. 469-497; Maria Filomena Andrade – *op. cit.*, p. 89-99. E ainda os cronistas: Manuel da Esperança – *História seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*. vol. II. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 19-23; Nicolau de Santa Maria – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarca Santo Agostinho*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1668, p. 544 e ss; Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, reimpressão da edição fac-similada de 1980. vol. VI, 2008, p. 259-266; Francisco de la Figanière – *Memórias das Rainhas de Portugal, Memórias das rainhas de Portugal (D. Theresa, – Santa Isabel)*. Lisboa: Typographia Universal. 1859, p. 185-191; e a obra consagrada à Rainha Santa Isabel de António de Vasconcelos – *Dona Isabel de Aragão (a Rainha Santa)*, reprodução fac-similada da edição de 1891-1894. 2 volumes, Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1993.

45 De acordo com o seu testamento em: Torre do Tombo, Ordem dos Frades Menores, Província de Portugal, Santa Clara de Coimbra, mç.1, doc. 30 e mç. 19, doc. 7; Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta das Religiões*. mç. 6, doc. 26. [doravante ADB].

46 Sobre este mosteiro: Bernardo Vasconcelos e Sousa (dir.) – *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento. Guia Histórico*. 3.ª edição. Lisboa. Livros Horizonte, 2016, p. 213.

47 ADB, *Gaveta das Religiões*, mç. 6, doc. 25.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

Pedro Peixeiro e Frei João Pelegrim, que são convidados a sair do mosteiro e acabam por aconselhar as freiras, dizendo: “Metede-vos em vosso mosteiro e colhedevos e leixade-vos sarrar e entroncar e fazer quanto quiserem ca per al a de passar”⁵⁰.

Estas questões prendem-se com o facto, praticamente inequívoco, do convento ter recebido uma abadesa (vinda de Benavente dos Campos), D. Maria Garcia de Seabra⁵¹ (que terá trazido consigo outras freiras, entre elas Maria Eanes), instaurando no mosteiro a vida observante e regular, com uma abadesa⁵², o que permitiria a existência de uma comunidade de professoras da Ordem de Santa Clara. A desobediência, como dirá D. João Martins de Soalhães, em 1306, por não se ter mantido o mosteiro como o tinha deixado D. Mor, teria levado ao afastamento de Domingas Peres que era “apenas” vigária (porque, possivelmente, não teria professado na Ordem de Santa Clara, mas sim na das Agostinhas, onde se refugiou). D. João Martins de Soalhães acusa os franciscanos, nomeadamente Frei Pedro Peixeiro, de má administração⁵³.

Toda esta situação é descrita, de forma invulgarmente viva, num documento de 1305⁵⁴ e confirmada em 1319⁵⁵ pelos depoimentos de alguns dos intervenientes, a propósito de uma outra questão que terá ocorrido, durante estes anos (entre 1303 e 1306).

Perante a gravidade dos acontecimentos, o bispo é obrigado a intervir, protestando, junto do Ministro provincial de Santiago, frei Soeiro Alvim e do visitador das clarissas, Frei Afonso, pelo facto de não terem acatado as suas diretrizes, de não proceder a quaisquer alterações no convento, devido à contenda entre este e Santa Cruz.

Entretanto, em 1307, D. João Martins transfere para a Rainha D. Isabel os poderes relativos ao governo do convento das clarissas e do hospital de Ceira, que lhe haviam sido outorgados por D. Mor Dias, com o intuito de resolver, desta forma, uma disputa que, segundo os relatos, ultrapassara o foro da relação entre mosteiros, para se tornar um verdadeiro conflito entre Crúzios e Menores. Em 1311⁵⁶ já tudo parece ter voltado à normalidade e Domingas Peres administra o convento.

50 *Ibidem*.

51 TT, OFM, PP, SCC, mç. 2, doc. 4.

52 A sua eleição (em TT, OFM, PP, SCC, 2, 4) é testemunhada pelos franciscanos, nomeadamente Frei Tomás (custódio de Coimbra, em 1319) que diz ter estado presente “quando dicta domna Maria Garcia fuit canonicè electa pro abbatissa ejusdem dicti monasterii Sancte Clare et recepit decretum electionis et presentavit ipsum ministro scilicet fratri Sugerio de Alvim qui quidem ministre eam confirmavit secundum sui ordinis instituta”. A esta eleição assistiu ainda outro Frade Menor, Pedro Peixeiro de Coimbra.

53 ADB, *Gaveta das Religiões*, mç. 6, doc. 27.

54 ADB, *Gaveta das Religiões*, mç. 6, doc. 25.

55 TT, OFM, PP, SCC, mç. 2, doc. 4.

56 TT, OFM, PP, SCC, mç. 19, doc. 9.

Uma revolta destas e tudo o que a envolve revela um significativo episódio da luta desta comunidade para permanecer fiel à sua vocação e à Ordem de Santa Clara, uma vez que, tendo uma abadessa, estava institucionalmente instituído um cenóbio, contra a vontade de todos, em especial de Santa Cruz que já pensava ter o controlo da nova casa religiosa.

Conclusão

Resposta pessoal a um chamamento (graça de Deus), a vocação é vivida no mundo, comunitariamente e individualmente como um caminho (um discernimento progressivo) em que livremente cada um responde.

A grande participação das mulheres no movimento religioso desencadeado pelo despertar evangélico deste período constitui um dos fenómenos mais significativos da História do universo medieval.

A vocação de Clara e das suas companheiras (no interior deste movimento), à semelhança de Francisco, assenta no seguimento de Cristo e na contemplação do seu Mistério. Além de viver em conformidade com uma regra, Clara e as suas companheiras esperavam viver com Cristo, tornando a Palavra de Deus a única norma da sua existência. Clara optou, pois, pelo mesmo projeto de vida que Francisco, mas no seio dele moveu-se com liberdade guiada pelo mesmo Espírito que os chamou a fazer penitência. Nela, a vocação desenvolve-se com base numa espiritualidade cristocêntrica assente no Mistério da Encarnação como de facto ocorreu: em pobreza, humilde e clausura.

A participação da vida divina é em Clara um ponto fundamental da sua espiritualidade. Assim, por obra da graça convertemo-nos em morada de Deus; pelo seguimento fazemos nascer Cristo em nós; pela contemplação somos transformados em imagem da divindade. Ser espelho de Cristo não é um privilégio, mas uma vocação missionária.

Para Clara, o trabalho faz parte da sua vida, não é uma atividade secundária ou accidental, não é uma forma de penitência nem de fazer caridade. É parte integrante da sua opção pela pobreza, pela forma de vida evangélica. O trabalho para ela é uma graça de Deus.

As irmãs de São Damião vivem comunitariamente em espírito e unidade e com voto de pobreza. Na comunidade há uma organização que propicia a participação corresponsável de todos (por exemplo a questão do conselho das oito discretas, para deliberarem com a abadessa) numa fraternidade que é expressão da vocação cristã à irmandade.

Face a esta espiritualidade e a esta proposta de caminho tentámos, olhando para a normativa e para três situações concretas, perceber como a liberdade (e

a graça) se afirmaram nas comunidades portuguesas de clarissas. Certo é que são apenas aproximações, uma vez que na Idade Média portuguesa (nos séculos XIII e XIV), não sendo conhecidos escritos femininos, são os indícios que nos podem levar a entender qual a “vocação” destas mulheres e como a vivem, pessoal e comunitariamente.