

Vivências religiosas femininas medievais: entre clausura, pobreza evangélica e poder

A N A M A R I A S . A . R O D R I G U E S

CEHR; CHUL

A secção monográfica deste número de *Lusitania Sacra* pretende oferecer uma amostra, pequena mas significativa, dos caminhos que, em anos recentes, têm vindo a ser trilhados por quem, na Península Ibérica, se tem interessado pelo fenómeno religioso medieval na perspectiva do feminino. É que, se o estudo das múltiplas conexões estabelecidas entre as mulheres e a religião cristã na Idade Média não é, de forma alguma, inédito, novas são as abordagens que desde a história das mulheres e do género lhe têm sido feitas, procurando entender em quê e porquê as vivências religiosas femininas foram diferentes das masculinas. O nosso objetivo foi, pois, dar visibilidade e trazer à discussão alguns exemplos dessas abordagens.

Através da figura de Maria de Cervelló, Blanca Gari faz-nos entrar no ambiente de intenso fervor religioso feminino que se vivia na Barcelona do século XIII e deu origem à fundação de raiz de diversos conventos femininos, bem como à emergência de fenómenos individuais de reclusão voluntária e à constituição de comunidades informais de *mulieres religiosae* que, mais tarde, puderam vir a transformar-se em conventos de Terciárias Franciscanas ou mesmo de Clarissas e Mercedárias. Com efeito, a existência de pequenos grupos de mulheres laicas que, de forma autónoma e seduzidas pelo ideal de vida evangélica, punham em comum os seus haveres e se dedicavam a obras caritativas e assistenciais, assim como à oração, à meditação, ao aconselhamento moral e até à redação de obras de espiritualidade, parece ter cedo incomodado as autoridades eclesásticas, que não cessaram de procurar enquadrá-las, perseguindo-as e condenando-as à fogueira quando não o conseguiam¹.

¹ Veja-se, a título de exemplo, o caso da beguina francesa Marguerite Porete, estudado também por Blanca Gari – Introducción. In Margarita Porete – *El espejo de las almas simples*. Edición y traducción de Blanca Gari. Madrid: Siruela, 2005, p. 9-33.

No caso de Maria, a sua proximidade à Ordem da Mercê, quer física – a casa onde se recluiu situava-se junto do respetivo convento – quer espiritualmente – o seu confessor, Frei Bernat Corbera, era mercedário –, deu azo a que a dita Ordem se apoderasse da sua memória, fazendo dela uma espécie de “santa fundadora” do respetivo ramo feminino. Contudo, lendo nas entrelinhas dos textos escritos no século XVII para o processo de canonização e fazendo apelo a outros exemplos de *mulieres religiosae* da época de Maria, Gari sugere que a relação dela com a dita Ordem terá sido bem mais lassa e informal do que os documentos que sobreviveram até hoje fazem crer. E a sua espiritualidade mais próxima da das místicas do séc. XIII, suas contemporâneas, do que as suas supostas *Sentenças*, compiladas também nessa ocasião, deixam aperceber.

Maria Filomena Andrade traz-nos outra realidade da mesma época: a das mulheres que escolhiam viver a sua religiosidade de uma forma regrada, no recato de um claustro. Apesar de ter sido fundada por uma mulher e dispor de uma regra própria, a Ordem de Santa Clara foi desde o início colocada sob a proteção e vigilância da sua congénere masculina, a Ordem dos Frades Menores, assim como de um Cardeal Protetor. Tal fez dos seus mosteiros “espaços de obediência”, como refere Andrade, devido ao controlo que esses homens podiam exercer não só sobre os espíritos das Clarissas, através do exercício da confissão e da visitação, mas também sobre as condições materiais da sua existência, dado que, devido à clausura, eles eram mediadores necessários entre as freiras e o exterior. Todavia, a regra urbanista não deixou de delimitar, também, “espaços de autonomia”, uma vez que eram as freiras que decidiam, em cabido, sobre o seu quotidiano e podiam escolher entre elas, livremente, a sua superiora.

Analisando a documentação Ducentista e Trecentista dos mosteiros de damianitas portuguesas, Andrade encontrou vestígios abundantes do apoio prestado às freiras tanto pelos seus “protetores” naturais, os frades menores, como por outros eclesiásticos e mesmo leigos, que consoante os casos lhes serviam de capelães, procuradores, escrivães, físicos. Sem a cooperação de todos esses homens, quer no dia-a-dia conventual quer nos momentos mais agudos de conflito, a institucionalização das frágeis comunidades primitivas de Clarissas e, depois, a sua sobrevivência não teriam sido, provavelmente, possíveis.

Com os contributos de João Luís Inglês Fontes e Maria del Mar Graña Cid, avançamos para a centúria de Quatrocentos, quando se deu um novo surto de fundações de conventos e comunidades informais femininas em muitas vilas e cidades peninsulares. A pobreza evangélica foi, uma vez mais, o seu mote, patente até no nome por que as mulheres devotas de Évora eram conhecidas – as *pobres* ou *da pobre vida* –, apesar de algumas serem oriundas da nobreza ou das camadas mais elevadas da sociedade urbana e trazerem consigo os bens patrimoniais que permitiam garantir mais facilmente a sobrevivência dessas comunidades. Estes dois autores divergem, porém, na forma de avaliar a institucionalização a que foram, posteriormente, submetidas.

Para Fontes, a conventualização acabou por ser a única saída, imposta de fora pelas autoridades eclesiásticas e civis, para aquelas a quem os povos reunidos nas Cortes de 1481-1482 começaram a denominar, pejorativamente, de beguinias, revelando que a benevolência de que essas mulheres não submetidas a uma regra tinham gozado até então estava a esgotar-se. O facto de as ordens religiosas, e em especial as mendicantes, estarem a atravessar nesse mesmo período um processo de reforma interna fortemente incentivado pela realeza propiciou a conversão de alguns desses beatérios em conventos dominicanos da Observância, tendo outros optado por distintas congregações.

Graña, por seu turno, afirma que o processo de conventualização partiu das próprias *mulieres religiosae*, que transformaram os seus beatérios em conventos de Terciárias e depois em mosteiros, ou saltaram diretamente para a terceira etapa sem passarem pela segunda. Se, num ou noutro caso, tal transformação poderá ter sido feita por intervenção de um homem, trazendo atrás de si uma linhagem aristocrática com intenções de patrocínio, na sua esmagadora maioria ela foi protagonizada por mulheres, conscientes de o serem e com projetos próprios de reforma que incluíam o regresso a um momento primigénio de pobreza e igualdade entre os sexos. Tais projetos encontraram, inicialmente, acolhimento junto dos ramos masculinos das Ordens e até de prelados. Todavia, na década final de Quatrocentos, começou a notar-se uma crescente pressão sobre as religiosas por parte quer da hierarquia eclesiástica quer da oligarquia urbana, que se tornará irresistível a partir de 1495, com a promoção da reforma pelos Reis Católicos. Segundo Graña, as fundações feitas pelas elites urbanas nos anos finais do século XV e no início do século XVI, seguindo o modelo da Observância, submeteram as mulheres à clausura e à autoridade dos ramos masculinos das Ordens, fazendo delas, ademais, simples instrumentos ao serviço das suas linhagens de origem.

O artigo de Núria Silleras-Fernández remete para um tipo de vivência religiosa feminina completamente distinto daqueles que até agora nos ocuparam. Com efeito, nele não acompanhamos mulheres que procuraram, no século ou fora dele, aproximar-se de Deus através da oração, da meditação, da transmissão da Sua palavra e das boas obras. Assistimos, sim, à construção de uma mulher de poder – uma rainha – através da manipulação do simbólico sagrado.

Com efeito, os trabalhos que, nas últimas décadas, foram dedicados à análise do *Queenship* – estatuto, funções e poderes das rainhas² – permitiram evidenciar que as esposas dos soberanos não se limitavam a dar à luz futuros reis mas eram verdadeiras parceiras dos maridos, partilhando a sua autoridade. Analisando a Ordenação que Pedro IV de Aragão elaborou para a coroação da sua terceira mulher, Leonor de Sicília, Silleras-Fernández sugere que o monarca revelou comungar de tal opinião ao optar por iniciar o referido ritual com a citação do passo do Génesis em que Deus afirma que não é bom que o homem fique

2 De que se pode encontrar uma excelente síntese em Theresa Earenfight – *Medieval Queenship*. New York: Palgrave, 2013.

só, criando-lhe uma ajudante semelhante a ele. Aliás, o resto do ritual frisa também, pela escolha dos gestos, das vestimentas, das cores, que a rainha está acima de todos os outros homens e só tem como superior, para além do próprio Deus, o rei seu esposo.

É certo que, ao ter-se coroado a si mesmo anos antes e ao decidir coroar, por suas próprias mãos, a rainha, Pedro IV afirmou que o seu poder vinha diretamente de Deus sem necessitar da mediação de nenhuma entidade eclesiástica, e que era dele que a rainha recebia parte desse poder. Todavia, como assinala Silleras-Fernández, ao aceitar ser ungido, e que Leonor também fosse ungida, pelo arcebispo de Saragoça, o monarca também admitiu que esse poder tinha uma componente carismática que só a Igreja podia conferir. Há quem considere que era, precisamente, o ritual da unção que, consagrando a rainha a um *ministerium*, a dotava de estatuto e função próprios³. Como quer que seja, em troca da caução religiosa dada ao seu poder, a rainha tinha de se mostrar, a todo o momento, uma boa cristã, piedosa, fiel ao marido, capaz de interceder junto dele pelos súbditos como havia feito a rainha bíblica Ester junto de Assuero pelo povo hebreu e como a Virgem Maria fazia junto de seu Filho por todos os fiéis. Acentuando ainda mais o vínculo entre a Igreja e a Monarquia.

3 Janet L. Nelson – Early Medieval Rites of Queen-Making and the Shaping of Medieval Queenship. In *Queens and Queenship in Medieval Europe*. Ed. Anne Duggan. Woodbridge: The Boydell Press, 2002, p. 301-315.