

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO

NEZIVÂNIA XAVIER FREITAS

“NOSSO SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA  
CLARA”: O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no  
século XVII

GOIÂNIA, 2019

---

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E  
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**    ☒ **Dissertação**    ☐

**Tese 2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

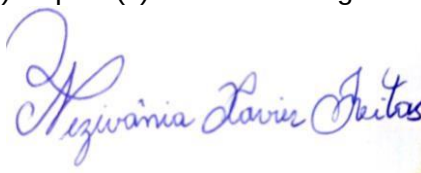
Nome completo do autor: Nezivânia Xavier Freitas

Título do trabalho: "NOSSO SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA CLARA": O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM    ☐ NÃO<sup>1</sup>

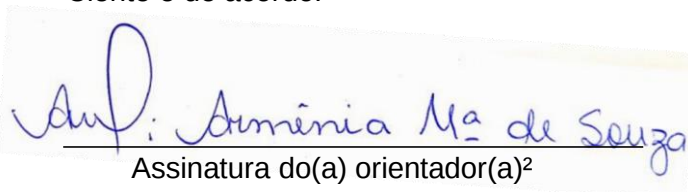
Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



---

Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 08 / 08 / 2019

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica; - Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro. <sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

Nezivânia Xavier Freitas

“NOSSE SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA CLARA”: O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, **como requisito parcial** para a obtenção do título de Mestre em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades

**Linha de Pesquisa:** História, Memória e Imaginários Sociais

**Orientadora:** Prof. Dra. Armênia Maria de Souza

Goiânia, 2019

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Xavier Freitas, Nezivânia

“NOSSO SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA

MADRE SANTA CLARA”: [manuscrito] : O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII / Nezivânia Xavier Freitas.

- 2019. CXXVII, 127 f.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,

Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019.

Bibliografia. Anexos.

1. reforma coletina. 2. santidade. 3. Regra de Santa Clara. 4. memória. 5. milagre. I. Souza, Armênia Maria de, orient. II. Título.

CDU 94

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Nezivânia Xavier Freitas**. Aos 22 (vinte e dois) dias do mês de abril de dois mil e dezenove (2019), com início às 14h30, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Nezivânia Xavier Freitas**, cujo título foi “**NOSSO SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA CLARA**”: O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII”. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº 016/2019-PPGH, de 16 de abril de 2019, pelos seguintes Professores Doutores: **Armênia Maria de Souza (Presidente)**, **André Costa Aciole da Silva (IFG)**, **Cristina de Cássia Pereira Moraes (UFG)**, e, como suplentes **Renata Cristina de Sousa Nascimento (PUC/GO)** e **Maria Lemke (UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 16:55 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata Aprovada.

Prof. Dr. André Costa Aciole da Silva (IFG) Ass.: André Costa Aciole da Silva

Decisão (Aprovada)

Profª. Dra. Cristina de Cássia Pereira Moraes (UFG) Ass.: Cristina Moraes

Decisão (Aprovado)

Presidente da Banca Profª. Dra. Armênia Maria de Souza Ass.: Profª. Armênia Maria de Souza

Decisão (Aprovada)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo

Profª. Dra. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: Ok

Cintila Alves Garcia

Página Reservada a SCBA UFG

**“NOSSO SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA CLARA”: O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII**

Dissertação parcial apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título Mestre em História. Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades. Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais. Aprovada em 20 de Abril de 2019, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes docentes:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Armênia Maria de Souza – UFG  
Presidente

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Cristina de Cássia P. Moraes – UFG  
- Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás  
Examinadora

---

Prof. Dr. André Costa Aciole da Silva – IFG  
Examinador

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Lemke – UFG  
Suplente

Às mulheres que inspiram minha vida,  
Tarciza Bezerra, Neuziana X. Freitas, Edvânia X. Freitas, Dra. Armênia M<sup>a</sup> de Souza,  
Alessandra Barreiro, Fátima Barreiro e Dra. Marina Guimarães de Macedo.

## AGRADECIMENTOS

### *Gratitudine*

*C'è una gratitudine che avresti voglia di ringraziare ma ti blocchi come un tonto perché non vedi chi eppure non sei solo quando piangi di nascosto è con te l'Invisibile che cade come una castagna c'è una gratitudine che avresti voglia di baciare occhi capelli mani invisibili l'aria la pioggia che spruzza l'inverno uno slittino da bambini la casa di famiglia bruciata col ritratto senza un orecchio gli addii all'apparenza casuali quando vivere è intollerabile e morire non si può c'è una gratitudine che avresti voglia di ringraziare perché sei trasportato da braccia sconosciute e quello che non vuoi ti sarà utile più di ogni cosacerchi in cielo c'è calca e nemmeno là si vede. (Jan Twardowski)*

O tempo passa e com ele algumas pessoas que se fizeram verbo na minha trajetória acadêmica. Tomamos caminhos diferentes, o trem passou e, em cada estação alguém desceu. A gratidão, no entanto, permanece junto à memória que, presentifica cada pessoa que contribuiu para que este trabalho se concretizasse. É claro que a vida se encarregou de transformar relações acadêmicas em amizades.

Meu itinerário anterior a 2012 – ano que ingressei na Faculdade de História da UFG – foi decisivo nas minhas escolhas e projetos. Portanto minha *gratitudine* à: Deus, minha tiavó Tarciza, meu pai João Bezerra, minha mãe Neuziana e meus irmãos e irmã: Adail, Aldimar, Aldivan, Aldenir, André, João Filho e Edvânia. Às minhas sobrinhas e sobrinhos: Vanessa, Iam, Luís Henrique, Enzo, Braiam, Arthur, Ulisses, Ana Flávia e Heitor. Minhas cunhadas Marta, Arlene e Adriana. Vocês foram o meu descanso e o meu melhor.

Às Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus pela minha formação básica que fez a diferença na minha graduação e pós-graduação. Por ser o lugar que sempre me acolhe com ternura e paz e onde reencontro meu eixo. À família Art Brasil Capoeira por me presentear com pessoas e um ambiente maravilhoso onde eu encontro equilíbrio e força. Alessandra Barreiro (professora Coruja) foi a pessoa que incentivou-me a ingressar na UFG e a ela sou imensamente grata. Obrigada Helbia (Rubi), Ivan (Mestre Marinheiro), Silvana (Prof<sup>a</sup>. Arisca) Euler (Calypso), Aline (Amazonas) e Wiliam (Sorriso) pela força e companheirismo. Verdade seja dita, devo desculpas a esta minha família pelas minhas ausências justificadas com a complexa palavra “estudando”.

Obrigada vida por colocar nesta trilha a Dra. Marina Guimarães de Macedo e o Dr. Adriano Costa Ferreira.

Devo lembrar, com o coração explodindo de alegria e saudade, das minhas amigas e amigos que caminharam ao meu lado desde a graduação: Lorryne Cristina, Danielle Silva, Ana Cecília, Tomaz Castrillon, Elton Cavalcante (*In memoriam*), João Paulo Gonçalves, Sabrina Costa, Élbio Quinta, Eliete Brito, Gilmar Elias, Breyner Martins, Natan Magalhães, Nazareth de Gracia, João Marcos e Mayara Quinta. São pessoas incríveis a quem dedico amizade e admiração. Élbio Quinta acreditou neste projeto de mestrado quando até eu duvidei da viabilidade dele. Eliete e Gilmar sempre presentes e solidários.

Ao Grupo de Estudos *Sapientia*. Além de contribuir com minha formação, foi lá que encontrei o melhor de mim na faculdade: minhas amigas Cleusa Teixeira, Hallhanne Machado, Aline Lima e Lorena Martins; meus amigos Maicon Camargo, Philippe Sartin, Thiago Damasceno, Johnny Taliaseli, Flavio Justino, Hugo David Gonçalves e Augustus Barbosa. Entre estudos e boas risadas, companhias formidáveis. Maicon conseguia me fazer rir até mesmo nas situações mais adversas!

À minha orientadora Dra. Armênia Maria de Souza pela paciência e fé. Paciência em acompanhar e orientar minha pesquisa desde o primeiro ano da graduação e fé na minha capacidade. Obrigada por ensinar-me a fazer análise documental, projeto de pesquisa e a pesquisa. Obrigada por mostrar-me um mundo de possibilidades onde eu enxergava obstáculos. Obrigada pela acolhida em Coimbra. Pelo café maravilhoso e pelo amparo incondicional e constante. Obrigada pela família que me acolheu: Gustavo, Guilherme e Diogo!

Aos professores que contribuíram para construir a historiadora que sou, dedico meu respeito e estima: Dr. José Antônio de Camargo R. Souza (*In memoriam*), Dr. Saul Gomes, Dr. Eugênio R. de Carvalho, Dr. José Jivaldo Lima, Dr. Élio Cerpa, Dr. Alexandre Araújo, Dr. André Costa Aciole da Silva, Dr. Rafael Saddi e Dr. Marlon Salomon. Às minhas mestras Dra. Ana Carolina Eiras S. Coelho, Dra. Libertad Borges Bittecourt, Dra. Ana Teresa Marques, Dra. Cristina de Cassia P. Moraes, Dra. Maria Lemke, Dra. Adriana Vidotti, Dra. Luciane Munhoz, Dra. Renata Cristina Nascimento e Dra. Sonia Maria de Magalhães: gratidão! São mulheres brilhantes que me inspiram todos os dias. Gratidão a todo o departamento da Faculdade de História, sobretudo à Maria da Glória, Jean Varela, Gustavo Antônio e Marco Aurélio pela amizade e colaboração no meu processo de crescimento acadêmico.

A Universidade Federal de Goiás foi minha casa durante quatro anos e extensão por mais dois anos. A CEU – V foi meu lar durante a graduação e devo muito às minhas co-irmãs Aline Vanessa, Jaciara, Dienny e ao Edilson. Elas e ele são preciosas amizades que tenho a alegria e a honra de ter. Aos meus amigos e amigas “ceusianos” deixo registrado gratidão e admiração pela força e coragem com as quais enfrentam o cotidiano universitário: Robertinho, Noel, Alexandre, Rebeca, Eliel, Marcos Briccius, Marco Antônio, Sahira Bolaños, Tássio, Rafaela, Saturnina, Michael Mulimbi, Serge, Livyanne, Karina, Keity, Domingas, Nikita e Pedro Moreira. Vocês são uma inspiração de luta!

Por fim, agradeço novamente a Nazareth, Bruna Gabriela, Aline Vanessa e Dienny e aos felinos/caninos que adotamos e cuidamos ao longo destes anos e que, foram a melhor terapia que fiz na vida. Frajola Gray (*In memoriam*), Tambo, Xuxuco, Godofredo, Theodoro, Banguela, Serafim, Jeremias Jr., Zé Pequena, Amora, Hermione, Khal Drogo, Tommen, Khaleesi, Jon Snow, Renatinho (*In memoriam*), Fiona, Perebas (*In memoriam*), Zequinha do Posto (*In memoriam*), Pérola (*In memoriam*), Moana, Naruto, Tigresa, Odim, Freya (*In memoriam*), Obery, Fantasma, Zeca da Estrada, Okteivia, Mustafah, Elijah, Hope, Tininha do Araguaia, Olenna, Perebas Jr. (*In Memoriam*), Virgulino Ferreira, Ned Stark, Zé Antônio; Baronesa Yolanda (*In memoriam*), Magrela, Lump e Nymeria. Estas vidas são milagres que aconteceram no meu caminho e que mantem minha esperança vívida.

Fiz uma lista das pessoas que me vieram à memória enquanto escrevia estes agradecimentos. Acredito que foram e são importantes na concretização deste projeto de pesquisa e nas conquistas diárias pelas quais passei até chegar aqui. O caminho não estava pronto, havia apenas uma direção. Fiz minha própria estrada ao lado destes que aqui foram honrados com menção nominal.

## RESUMO

Este trabalho intitulado “‘NOSSE SENHOR NOS FAÇA TÃO SANTAS COMO NOSSA MADRE SANTA CLARA’: O convento da Madre de Deus de Xábregas e as coletinas em Portugal no século XVII” é uma análise da experiência religiosa conventual coletina observada a partir dos registros que a comunidade escreveu nas *Fogueiras Natalinas* de 1639 sob o título de *Notícia da Fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa*. Buscamos identificar na memória construída acerca da história da comunidade, as concepções de santidade e vida religiosa sob a perspectiva coletina seiscentista. Seguimos o itinerário espiritual do carisma coletino, cuja centralidade foi a retomada da Regra de Santa Clara pela reformadora Coleta de Corbie, no século XV com o objetivo de averiguar a vivência espiritual das coletinas xabreganas aos cento e trinta anos depois da fundação do convento. Identificamos um processo de ressignificação da vida em religião sob as Constituições Coletinas e a Regra de Santa Clara atendendo às demandas do período histórico em que a crônica foi escrita. Sobretudo o diálogo com a produção da literatura mística do Período Moderno.

Palavras-Chave: reforma coletina, santidade, Regra de Santa Clara, memória, milagre, visões e contemplação.

## **ABSTRACT**

This work entitled "OUR LORD MAKE US AS SOON AS OUR MOTHER SANTA CLARA ': The convent of the Mother of God of Xábregas and the coletinas in Portugal in the seventeenth century" is an analysis of the religious experience conventual collection observed from the records that the community wrote in the Christmas Fires of 1639 under the title of News of the Foundation of the Convent of the Mother of God of Lisbon. We seek to identify in the constructed memory about the history of the community, the conceptions of sanctity and religious life from the seventeenth century perspective. We followed the spiritual itinerary of the collectivist charism, whose centrality was the resumption of the Rule of Santa Clara by the reforming Colette of Corbie in the fifteenth century with the objective of ascertaining the spiritual experience of the xenoblastine coletinas to one hundred and thirty years after the foundation of the convent. We identified a process of re-signification of life in religion under the Constitutions Coletinas and the Rule of Santa Clara attending to the demands of the historical period in which the chronicle was written. Above all, the dialogue with the production of the mystical literature of the Modern Period.

**Key words:** reform in a colectinas, sanctity, Santa Clara Rule, memory, miracle, visions and contemplation.

## RESUMÉ

Cet ouvrage intitulé “NOTRE SEIGNEUR NOUS FAIT DÈS QUE NOTRE MÈRE SANTA CLARA: le couvent de la Mère de Dieu de Xábregas et les Coletinas au Portugal au XVII<sup>e</sup> siècle” est une analyse de la collection conventuelle de l’expérience religieuse observée à communauté a écrit dans les feux de Noel de 1639 sous le titre de Nouvelles de la Fondation du couvent de la Mère de Dieu de Lisbonne. Nous cherchons à identifier dans la mémoire construite sur l’histoire de la communauté, les conceptions de la sainteté et de la vie religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous avons suivi l’itinéraire spirituel du charisme coletinho, dont la centralité a été la reprise de la Règle de Santa Clara par la réformatrice Collete de Corbie au XV<sup>e</sup> siècle dans le but de confirmer l’expérience spirituelle des xabreganas coletinas cent trente ans après la fondation du couvent. Nous avons identifié un processus de re-signification de la vie dans la religion sous les Constitutions Coletinas et la Règle de Santa Clara répondant aux exigences de la période historique au cours de laquelle la chronique a été écrite. Surtout, le dialogue avec la production de la littérature mystique de la période moderne.

**Mots-clés:** sainteté. Règle de Santa Clara, mémoire, miracle visions et contemplation.

## SUMÁRIO

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO                                                                                   | 15  |
| CAPÍTULO I: A REFORMA COLETINA                                                               | 22  |
| 1.1 Regra de Santa Clara de Assis e a austeridade da Ordem                                   | 24  |
| 1.2 Coleta de Corbie e a Reforma das Clarissas no século XV                                  | 33  |
| 1.3 As coletinas em Portugal                                                                 | 42  |
| 1.4 Leonor de Lencastre e a espiritualidade franciscana observante em Portugal no século XVI | 48  |
| CAPÍTULO II: ESPIRITUALIDADE COLETINA EM XÁBREGAS NO SÉCULO XVII                             | 54  |
| 2.1 O Concílio de Trento e a vida religiosa conventual                                       | 55  |
| 2.2 Os exemplos de São Francisco e Santa Clara: fundadores espirituais                       | 63  |
| 2.3 Escrita memorial e afirmação da identidade: re-memorar os primórdios da Casa             | 72  |
| 2.4 A Mística seiscentista e a experiência espiritual das coletinas <i>do Madre de Deus</i>  | 76  |
| CAPÍTULO III: O CONVENTO DA MADRE DE DEUS DE LISBOA                                          | 81  |
| 3.1 D. Leonor de Lencastre: imagens da rainha fundadora                                      | 82  |
| 3.2 Origem miraculosa do convento e a mística das visões no século XVII                      | 89  |
| 3.3 Santuário de peregrinações e culto às relíquias                                          | 96  |
| 3.4 A visão e o milagre no Convento da Madre de Deus de Lisboa                               | 101 |
| Considerações finais                                                                         | 107 |
| Referências Bibliográficas                                                                   | 110 |
| Fontes Manuscritas                                                                           | 110 |
| Fontes Impressas                                                                             | 110 |
| Obras Gerais                                                                                 | 111 |
| Anexos                                                                                       | 120 |

## INTRODUÇÃO

Escrita na primeira metade do XVII a história fundacional do convento da Madre de Deus de Lisboa apresenta características peculiares. Embora seja definida como crônica, foi estruturada em forma de diálogo e pode levar o leitor a crer que se trata de uma compilação/transcrição da “conversação santa” nas festas natalinas. A motivação apresentada de início é a necessidade de registrar a memória da fundação e das freiras santas que habitaram a casa anteriormente de modo que se tornasse acessível e edificante os modelos de santidade existentes na própria história.

*A Notícia da Fundação do Convento Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Santa Clara*<sup>1</sup> apresenta ideais de vida em Religião pensados e escritos pelas freiras da comunidade e o modo como concebiam a relação com Deus e o caminho da santidade. A vida eterna é concebida como construção cotidiana na constância da virtude, oração mental<sup>2</sup> e contemplativa, vida fraterna e a imitação dos santos. Além dos aspectos espirituais, o convento representa uma fecunda relação entre a clausura e a Corte e ocupava um lugar de destaque na sociedade portuguesa. No entanto optamos por enveredar pela perspectiva das ideias e práticas religiosas e das espiritualidades no século XVII.

---

<sup>1</sup>*Notícia da Fundação do Convento Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Santa Clara* [Cod. 12979]. Lisboa, 1639. Daqui em diante utilizaremos a sigla *Notícia* ao nos referirmos a esta obra.

<sup>2</sup> No Período Moderno na Península Ibérica há o modelo de oração e meditação de Inácio de Loyola (1491-1556) compilado com o título *Exercícios Espirituais*. “Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente e de outras operações corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais” (LOYOLA, 1999, p. 5). Há também o modelo de Teresa de Ávila (1515-1582) de oração de recolhimento expresso no *Livro das Moradas*, este livro é citado na *Notícia* em vários momentos o que nos levou a entender que este modelo foi inspirador para as freiras coletinas de Xábregas. Para Teresa de Ávila, a oração de recolhimento é uma dádiva de Deus e “não se há de deixar a meditação, nem o trabalho do entendimento”, ou seja, é um estágio das *Moradas* em que a oração se dá na meditação e contemplação auxiliado por leituras sacras ou da Bíblia. Nas palavras de Santa Teresa, “Por tratar da oração de recolhimento, deixei os efeitos ou sinais que têm as almas a quem Deus Nosso Senhor dá esta oração. Assim, entende-se claramente urna dilatação ou alargamento na alma, tal como se a água, que mana duma fonte, não tivesse para onde correr, mas a mesma fonte fosse duma coisa que, quanto mais água manasse, maior ela se fizesse: assim parece acontecer nesta oração, e outras muitas maravilhas que Deus faz na alma, que a habilita e vai dispondo para que tudo caiba nela. Assim, esta suavidade e dilatação interior se vê na liberdade que lhe fica para não estar tão atada como antes nas coisas do serviço de Deus, mas sim com muito mais largueza de espírito” (D’ÁVILA, 1557, p. 54).

O nosso objeto, a comunidade religiosa do Madre de Deus de Xábregas, apresentou uma complexidade histórica maior que a esperada. O convento foi fundado sob as premissas da reforma coletina das clarissas ocorrida na França no século XIV. Portanto acreditamos ser pertinente e inevitável o trabalho com três temporalidades distintas: a origem das clarissas no século XIII; a reforma coletina e a fundação do *Madre de Deus* nos séculos XIV e XV e a situação em que se encontrava no período da escrita da crônica em 1639. O conceito de reforma a partir de André Vauchez como “retorno à pureza primitiva” remete ao estudo da fundação da Comunidade de São Damião com Clara de Assis e o contexto religioso e espiritual na qual fora idealizado, sobretudo a criação da Regra. Portanto dedicamos o primeiro capítulo ao itinerário espiritual das coletinas. Retomamos a criação da Regra de Clara de Assis, modo de vida para o qual a reforma se voltou, para compreender melhor o ideário coletino para a vida enclausurada.

Para chegar no ponto crucial da pesquisa que é a experiência coletina no século XVII a partir da compreensão individual e coletiva que as freiras apresentaram sobre a própria história, não poderíamos negligenciar o período e as motivações da reforma empreendida por Coleta de Corbie um século depois, o que para nós está expressa na história da reformadora escrita por Damian de Cornejo na *Crônica Seráfica*<sup>3</sup>. Uma versão idealizada, mas que não representa um problema se compreendermos exatamente o que ela é: um ideal; o anseio do vir a ser, formulado por mulheres religiosas em um determinado tempo e espaço. Até aqui duas mulheres de extrema importância para a experiência religiosa do Ocidente Medieval aparecem no nosso trabalho. Não poderíamos deixá-las de lado. Embora Clara e Coleta não sejam o nosso objeto de análise, acreditamos ser impensável estudar as coletinas do século XVII sem conhecer os primórdios da Ordem, a fundadora e a reformadora. Assumimos o risco de trabalhar duas grandes personagens de forma contextual. Apresentamos como um risco pois, abordá-las de forma satisfatória exigiu um exercício constante de escrita e revisão para evitar a superficialidade e, ao mesmo tempo, não perder o foco no objetivo da pesquisa, que é o século XVII, com as trajetórias de Clara e Coleta.

A dissertação foi organizada em três capítulos. No primeiro capítulo intitulado *A reforma coletina*, apresentamos o histórico deste processo reformístico. Abordamos a Regra de Santa Clara que representa a singularidade desta reforma. A vida

---

<sup>3</sup> Crónica seráfica y vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos: impresa em Madrid por Juan García Infanzón en cuatro tomos in-folio de 674, 660, 710 y 600 páginas a doble columna, publicados respectivamente en 1682, 1684, 1686 y 1698. (SANTOYO; ASENJO, 2000 p. 212).

de Coleta de Corbie e o movimento de entrada das coletinas em Portugal através da rainha D. Leonor de Lencastre<sup>4</sup> que mantinha estreita relação com os Observantes e a espiritualidade franciscana que foi a base para a escolha das coletinas destinadas ao Convento de Xábregas.

O segundo capítulo foi elaborado como introdução para o terceiro. O título evoca uma das especificidades do nosso tema: *Espiritualidade coletina em Xábregas no século XVII*. No entanto, abordamos o contexto das experiências religiosas dentro do recorte espaço-temporal no qual nossa pesquisa se insere para aprofundarmos a reflexão posteriormente. Trabalhamos primeiramente o Concílio de Trento, sem o qual não entenderíamos algumas práticas e normas da vida conventual seiscentista. Retomamos os modelos ideais de santidade para as freiras xabreganas: São Francisco e Santa Clara. Trazemos a lume a escrita do documento amparadas nos conceitos de memória de Fernando Catroga e o ambiente religioso em que estava inserida a experiência espiritual das coletinas lisboetas. Aparentemente Francisco e Clara parecem deslocados nesta parte do trabalho. A escolha de situá-los aqui foi inspirada na introdução da *Notícia* que evoca a memória dos pais fundadores para reafirmar a tutela franciscana da comunidade e o carisma adotado. Quesito exigido no Concílio de Trento que todos os mosteiros e conventos de fundação autônoma fossem vinculados a uma Ordem estabelecida. Nesta perspectiva situamos a pesquisa e o leitor no pilar espiritual em que as coletinas xabreganas estavam constituídas: Clara e Francisco de Assis.

O capítulo terceiro trata-se especificamente da comunidade coletina do Madre de Deus no século XVII. Trouxemos as imagens da rainha fundadora Leonor de Lencastre e a ação caritativa da qual nasceu o convento xabregano. Dedicamos à fundadora o primeiro subtítulo deste capítulo pois, foi com ela que a ideia de um convento coletino em Lisboa nasceu e tomou forma física. Optamos por trabalhar os aspectos religiosos e devocionais desta rainha. A complexidade desta personagem renderia um trabalho inteiro dedicado a ela: princesa, rainha consorte, “rainha velha”, mecenas, fundadora das Misericórdias de Lisboa e de hospitais, regente do reino, irmã e conselheira de rei. Portanto optamos pela vida espiritual que motivou a fundação da obra que é nosso objeto de análise: o convento que seria escolhido como lugar para ser enterrada em recusa ao Mosteiro da Batalha – Panteão de Avis. É aqui que trabalhamos a fundação do convento

---

<sup>4</sup>Esta personagem marcou a história portuguesa e aparecerá em nosso trabalho na perspectiva religiosa como fundadora e mecenas do Convento especificamente no terceiro capítulo.

e a transformação da capela deste em santuário. E fechamos a nossa análise com a proposta de leitura da Fonte: 1639 foi um ano de autorreflexão e ressignificação do ser coletina no *Madre de Deus*. Após 130 anos de fundação a comunidade dedicou-se a recordar o itinerário percorrido até ali para que a identidade da vida em Religião que escolheram fosse reafirmada e integrada na realidade em que viviam. Um esforço de conciliação entre a tradição que remontava ao século XIII e as demandas espirituais específicas daquele presente.

Os conceitos-base que nos auxiliaram no exercício hermenêutico<sup>5</sup> de leitura dos documentos foram trabalhados respectivamente nos espaços em que dedicamos à reflexão teórica dos temas correlatos. Deste modo, o conceito de santidade está imbricado na discussão acerca dos santos fundadores. Sobre a memória, optamos por colocar estrategicamente no tópico a que nos referimos à escrita da crônica como exercício de recordação da história da comunidade. Sobre a espiritualidade<sup>6</sup> continuamos na perspectiva conceitual que escolhemos desde o início da pesquisa que se fundamenta em André Vauchez (1995) e, embora seja nas palavras do autor, um conceito moderno, pode perfeitamente ser usado em nossa pesquisa que está voltada para as práticas religiosas e devocionais de uma comunidade de vida em Religião.

As categorias de mística e milagre correlacionadas aos conceitos de espiritualidade e santidade são introduzidas nos respectivos espaços de reflexão dedicados de forma exclusiva a elas, pois são constitutivas dos aspectos analisados na

---

<sup>5</sup> “Hermeneuticamente, a pesquisa reconstrói processos temporais do passado de acordo com as perspectivas de sentido coerentes com as intenções dos atores (agentes ou pacientes) desse processo. A História é assim extraída das fontes como um processo, que se dá em meio a uma interação que lhe determina o sentido e cuja direção temporal resulta das interações divergentes dos atores. A representação de continuidade, determinante para a constituição narrativa de sentido, é obtida mediante a pesquisa dos fatos culturais, nos quais as mudanças temporais do passado se cristalizam na linguagem dos atores e de seus interlocutores” (RUSEN, 2007, p. 116). O exercício hermenêutico de leitura da fonte consiste, portanto, em aproximar-se o máximo possível dos sentidos e significados da linguagem dos atores (as freiras do *Madre de Deus*) envolvidos na construção do fato histórico ou ideias norteadoras de determinada ação de mulheres e homens na história.

<sup>6</sup> A espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, ele exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com deus. Quando essa experiência, depois de receber uma formulação sistemática, passa de um mestre a seus discípulos, por meio de ensino ou de textos sagrados, fala-se de correntes espirituais ou escolas de espiritualidade. [...] mas existe outra forma que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã (VAUCHEZ, 1995, p.7-8).

Fonte ao abordarmos os eventos miraculosos narrados no *Prática primeira em dia de Natal*<sup>7</sup> dedicado à origem e fundação da Casa.

As fontes arroladas para este estudo são variadas tanto na tipologia quanto na marcação temporal em que foram produzidas. A *Notícia da Fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa* manuscrito datado de 1639 ocupa o espaço central na análise do nosso objeto, o convento ao qual se refere, e da temática de que nos ocupamos: experiência religiosa conventual em Portugal no século XVII. O documento original está arquivado no Arquivo Nacional Torre do Tombo em Lisboa. Adquirimos duas fotocópias do manuscrito: a primeira foi um presente do Prof. Dr. Moreno Laborda Pacheco da Universidade Federal da Bahia e a segunda foi adquirida diretamente no Tombo em Lisboa pela Prof<sup>a</sup> Dra. Armênia Maria de Souza.

A análise deste documento está pormenorizada no subtítulo que dedicamos à escrita deste. Para compreensão do tema das reformas conventuais e santidade, buscamos documentos subsidiários como: *Escritos Clarianos*<sup>8</sup>, *Regra de Urbano IV*<sup>9</sup>, *Constituições Coletinas*<sup>10</sup>, hagiografia de *Coleta de Corbie*<sup>11</sup>, Santo Agostinho<sup>12</sup> e São Boaventura<sup>13</sup>, o texto aprovado no Concílio de Trento acerca das Ordens e Instituições religiosas e as Sagradas Escrituras.

Partimos de questionamentos tais como: a relação da rainha Leonor de Lencastre com a comunidade do Madre de Deus, o espaço ocupado pelo convento na política caritativa e mecenato cultural desta rainha, o que instigou a fundadora a escolher

---

<sup>7</sup>A Crônica *Notícia* não foi dividida em capítulos. Ela foi organizada conforme os dias das Fogueiras de Natal que correspondem ao ciclo litúrgico natalino no século XVII. Deste modo, este título equivale ao primeiro capítulo da obra.

<sup>8</sup> ESCRITOS DE SANTA CLARA DE ASSIS. Disponível em: <[http://www.clarissas.com.br/NOVO/pdf/TEXTOS%20FONTES/escrito\\_sta\\_clara.pdf](http://www.clarissas.com.br/NOVO/pdf/TEXTOS%20FONTES/escrito_sta_clara.pdf)>. Acesso em: Jun. 2013; FONTI CLARIANI. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQHZae3\\_H/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQHZae3_H/edit?usp=sharing)>. Acesso em: Jun. 2013. A Regra Clariana será referenciada ao longo da dissertação pela sigla RC.

<sup>9</sup> Cf. REGOLA de Urbano Quarto per le Monache Clariffe... Opera poftuma del M. R. P. Cherubino da Roma per Generoso Salomoni. Roma, 1776; REGRA de Urbano IV. Centro Franciscano de Espiritualidade, Ed. Bilingue. Disponível em: <[http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1289&parente\\_id=1263](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1289&parente_id=1263)>. Acesso em: Ago 2017.

<sup>10</sup> CONSTITUIÇÕES de Santa Coleta de Corbie. In: RENATA, Ir. Maria. A Regra da Santa Madre Clara e as Constituições de Santa Coleta. Petrópolis: Vozes, 1942. Disponível em: <<http://coletadecorbie.blogspot.com.br/2011/02/constituicoes-de-santa-coleta-de-corbie.html>>. Acesso em: Jan 2015.

<sup>11</sup> CORNEJO, Frey Damião. *Chronica Seraphica Del glorioso patriarcha S. Francisco de Assis*. Madri: Santa Cruzada, 1698.

<sup>12</sup> AGOSTINHO de Hipona. *A Cidade de Deus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, Vol II; Confissões*. São Paulo: Editora Paulus, 1984.

<sup>13</sup> SÃO Boaventura. Brevilóquio, VI Parte, Capítulo IX. In: DE BONI, Luis Alberto. São Boaventura: Obras escolhidas. Caxias do Sul: Editora da Universidade Caxias do SUL, 1983.

a Constituição Coletina para definir e orientar o carisma do claustro que pretendia construir, como a pobreza franciscana sobreviveu em uma comunidade composta por freiras advindas das casas nobiliárquicas portuguesas, como foram levados a cabo os ideais de santidade de Clara de Assis no século XVII e, por fim, a função social do milagre tão relatado na *Notícia* e a importância das relíquias e peregrinações à igreja do Madre de Deus para a sociedade portuguesa.

Algumas destas questões foram redirecionadas na pesquisa durante o processo que nos levou a optar pela história das ideias religiosas ao invés da história social. No entanto, mantivemos o foco em nosso objeto, o convento da Madre de Deus de Xábregas no século XVII e na temática da santidade como o modo ideal de vida em Religião neste período. Trabalhamos os modelos desta vida cristã ideal e a forma como fora concebida nas reflexões das *Fogueiras* natalinas em 1639.

Nosso objetivo não foi oferecer respostas ou explicações acabadas. Também não tivemos a presunção de situar nossa pesquisa em algum nível hierárquico de importância teórico-metodológica ou historiográfica. Acreditamos ser pertinentes e infundáveis as possibilidades de leitura, perspectivas teóricas e análises acerca do documento *Notícia* e também para as temáticas aqui abordadas. Buscamos abrir espaços para o debate e questionamentos acerca da História Religiosa, pois, consideramos válido olhar historicamente para a relação que mulheres e homens estabelecem com o supracensível, em qualquer tempo ou espaço; as relações humanas são historiáveis.

Em breves publicações da fase embrionária da nossa pesquisa situamos nosso trabalho na dinâmica das relações luso-brasileiras, no entanto, não seguimos nesta perspectiva de análise embora não descartemos a importância da religiosidade portuguesa do século XVII para o estudo da construção religiosa do Brasil. Os mundos ibéricos tem sido temáticas de diversas pesquisas no Centro-Oeste brasileiro e tem contribuído para a melhor compreensão de parte do processo histórico da construção do Brasil e das definições da sociedade brasileira. Portugal nos séculos XVI e XVII estava em pleno movimento de expansão marítima e, as terras que viriam a se tornar Brasil, pertenceram por um longo período ao Império português. Para além do estudo do medievo português bastante consistente no Brasil, acreditamos ser pertinente o estudo sobre a espiritualidade portuguesa no período da colonização das “terras brasílicas” para melhor compreensão da espiritualidade e devoções populares herdadas de Portugal e que permanecem no imaginário brasileiro, na forma cristã-ocidental de conceber o mundo e de atribuir sentido

à vida. As Misericórdias<sup>14</sup> trazidas para o Brasil, que sobrevivem e foram ressignificadas no tempo e espaço são exemplos de herança da política caritativa de D. Leonor pautada pela espiritualidade franciscana e que evidenciam a importância de compreender a relação das Ordens de São Francisco e Santa Clara com a sociedade portuguesa e, posteriormente com a brasileira.

---

<sup>14</sup> “Fundada em 1498 sob o impulso e patrocínio da rainha D. Leonor” (SOUSA, 1996, p.259). A Fundação da primeira Misericórdia em Lisboa é atribuída à rainha D. Leonor de Lencastre, tanto pelo Estatuto Primitivo das Misericórdias quanto pela historiadora Isabel dos Guimarães Sá e Ivo Carneiro de Sousa.

## CAPÍTULO I

### A REFORMA COLETINA

A Idade Média conheceu diversos movimentos reformistas dentro das Ordens monásticas e da própria Instituição Igreja. Neste capítulo trataremos do conceito de reforma a partir da definição de André Vauchez (1995) que a conceitua como movimento de retorno à pureza primitiva. No caso específico da reforma coletina trata-se de retornar à vivência espiritual e a Regra da primeira comunidade de Clara de Assis (1194-1253).

A Ordem de Santa Clara nasceu ao lado da Ordem dos Irmãos Menores no ambiente citadino da Itália no período conhecido como o renascimento<sup>15</sup> do século XII<sup>16</sup> (FERREIRA, 2008, p. 25). As Ordens que anteriormente nasceram e foram reformadas, também com o ideal de reclusão, pobreza e experiência cotidiana dos Evangelhos, cada uma a seu modo, – cluniacenses<sup>17</sup> e cistercienses<sup>18</sup> – haviam se tornado "grandes proprietários de terras e os mosteiros constituíam grandes senhorias coletivas [...] e

---

<sup>15</sup> O Renascimento do século XII configura um período de mudanças expressivas que tornou este século singular em relação aos outros dentro da temporalidade definida como Medieval: crescimento demográfico e urbano, novas configurações de poder senhorial, modificações na Vida Religiosa, criação de escolas, mudanças culturais e dinamismo da vida intelectual (MEIRINHOS, 2010, p. 51-53).

<sup>16</sup> Para uma contextualização mais ampla de São Francisco de Assis ver: LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Lisboa: Edições 70, 1982; VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis: entre história e memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013; HIRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985; FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: EDUSP, 1995; FREITAS, Manuel Barbosa da Costa [et al.]. *Manual de filosofia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1979; ARMELADA, Bernardino de [et al.]. *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005; FERREIRA, Jôsiel Santos. *Os Frades Menores na Baixa Idade Média: algumas reflexões sobre o pecado, tentação e imaginário diabólico*. 2008. 147f. Dissertação (Mestrado em História da Idade Média) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.

<sup>17</sup> Sobre a Ordem de Cluny ver: VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 35-39; DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 208-235. BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994; HEITZ, Carol. “Os construtores de Cluniaco (Cluny)”. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, s/d, p. 131-141; IOGNA-PRAT, Dominique. “Cluny, cidadela celeste”. In: DUBY, Georges; LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998; LECLERCQ, J. Pour une histoire de la vie à Cluny. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, vol. 57, Iss. 2, Jan, 1962.

<sup>18</sup> Sobre os cistercienses ver: VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 86-90; DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 236-251; VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: Ecole française de Rome, 1988. pp. 5-771. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241); CABY Cécile. De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XIe-XIIe siècle. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 115, n°1., pp. 235-267, 2003.

Francisco rompía, discreta, mas profundamente, o laço estreito entre o estado religioso e a condição senhorial" (VAUCHEZ, 1995, p. 127). A Ordem clariana que também nasceu na perspectiva espiritual de Francisco, passou por uma reorganização papal logo após a fundação e um dos principais aspectos desta reforma foi a substituição da Regra de Santa Clara pela Regra do papa Urbano IV (1195-1264) que abrandava o voto de pobreza franciscana para os Conventos clarianos. Urbano IV retirou o *Privilégio da Pobreza* da regra urbanista e, com isso, aboliu a obrigatoriedade da pobreza comunitária. Os conventos femininos passavam a ter o direito de usufruir de propriedade comunitária para a produção da própria subsistência. Apenas a pobreza individual fora mantida para as comunidades clarianas.

A reforma coletina surgiu na França com Coleta de Corbie (1381-1447) no ano de 1406 em meio ao Cisma de Avinhão e as querelas sobre os poderes espiritual e temporal<sup>19</sup>, o que levou a reformadora a "rodear-se de documentos dimanados das duas cortes pontifícias de Roma e de Avinhão" (SOUZA, 2002, p. 454). A originalidade deste movimento caracterizava-se pela retomada da Regra de Santa Clara aprovada por Inocêncio IV (1195-1254) em 1253 que havia sido substituída pela Regra de Urbano IV logo no início da Ordem em 1263. Até então os movimentos reformistas clarianos ocorridos, também, na Península Ibérica por volta de 1380, e depois com as visitas de Clemente VII (1478-1534), estavam centrados na revisão urbanística da vida religiosa e, a pobreza não era posta em questionamento. Conforme a tradição hagiográfica<sup>20</sup> Coleta

---

<sup>19</sup> Sobre os conflitos político-ideológico sobre os poderes temporal e espiritual, ver: SOUZA, José Antônio de Camargo R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (2016). *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.

<sup>20</sup> – Pierre de Vaux (14.. - 14..) e Dom Frey Damian Cornejo (1629-1707): Pierre de Vaux (14..-14..). Frère colettin. Confesseur de sainte Colette de Corbie (morte en 1447). La "Vie de sœur Colette" est de très peu postérieure à la mort de celle-ci, et elle a fait l'objet d'une traduction latine dès 1450, traduction d'Étienne de Jully et Étienne Ghevelart. Variants of the name: Pierre de Reims Pierre de Rains Petrus a Vallibus (latin).

"Hijo de padre asturiano y de madre toledana, Damián Cornejo nació en 1629 en Palencia. A los 14 años entró en el convento franciscano de Nuestra Señora de la Esperanza de Ocaña. Allí y en Ciudad Real estudió filosofía durante tres años. Cuando había cumplido 24 años, entró en el Colegio Mayor de San Pedro y San Pablo de la Universidad de Alcalá. Donde probablemente terminó sus estudios de teología. Enseñó en esta Universidad, a lo largo de treinta años, en función de Lector de Teología y con el título de Catedrático de Prima, las materias escolástica, exégesis, teología moral y mística. También era profesor en los seminarios. En su orden franciscana le fueron transmitiendo uncís cargos claves. En 1673 fue Guardián del monasterio de San Diego en Alcalá, y después dos veces Custodio Provincial de Castilla y además Comisario Provincial. No sólo en la administración directiva de los conventos y en la enseñanza universitaria, sino también como sacerdote y teólogo Cornejo adquirió gran prestigio. Así le confiaron el cargo de un Examinador Sinodal en el Arzobispado de Toledo. Y el rey Carlos II le llamó a la corte en calidad de consejero de teología y le nombró entre 1689 y 1690 miembro de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, que estuvo reunida desde 1616 a lo largo de dos siglos. Le confiaron el encargo real de escribir una relación del trabajo que había realizado esta junta. Desgraciadamente, hasta ahora no se ha descubierto un semejante manuscrito de Cornejo, pero en su poesía religiosa se nota mucho el conocimiento profundo

de Corbie afirmava ter recebido a missão divina de retomar o ideal primeiro de Clara de Assis dentro da Ordem clariana. Para isso, em 1406, recebeu do antipapa de Avinhão Bento XIII (1328-1423) a dispensa do voto de clausura – emparedamento<sup>21</sup> – e a autorização para empreender a reforma. Posteriormente, em 1458, as Constituições coletinas foram aprovadas pelo papa Pio II (1405-1464) (SOUSA, 2002, p. 448-453).

Nesta parte de nossa pesquisa propomos fazer um breve esboço biográfico de Coleta para, então, prosseguirmos com a questão da reforma coletina no século XV. Utilizamos como fonte o capítulo dezenove da quarta parte da *Chronica Seraphica Del glorioso patriarca S. Francisco de Assis, dedicada Al Excelentissimo Señor Don Juan Domingo de Zuñiga Fonseca Ayala y Toledo, Conde de Monterrey, de Fuentes, y de Ayala, Marquès de Tarazona, Varon de Maldghem, y sus Dependentes, &c. escrita por El Ilvstrissimo, y Reverendissimo Señor Don Fray Damian Cornejo, Del Consejo de su Magestad, O bispo de la Santa Iglesia Cathedral de Orense, &c. no año 1698*. À Santa Coleta de Corbie foi dedicada uma quantidade razoável de páginas nesta crônica. Para compreender a sua proposta retornaremos brevemente à Regra de Santa Clara e a pobreza franciscana verticalizando para a inserção do movimento em Portugal que esteve intrinsecamente ligado aos Franciscanos Observantes e à rainha D. Leonor de Lencastre (1481-1495).

## 1.1 Regra de Santa Clara de Assis e a austeridade da Ordem

Clara de Assis, seguidora de Francisco de Assis e fundadora da Ordem que leva seu nome, nasceu em 1194 e morreu em 1253, tendo sido canonizada por Alexandre

---

de aquel temario tan discutido y candente entre los teólogos de su época. Cornejo tenía fama de "Demóstenes en el pulpito" y de confesor predilecto entre las monjas, lo que también se refleja satíricamente en algunas poesías jocosas. Como censor de libros había dado aprobaciones a obras de índole teológica o religiosa. Su carrera culminó en el nombramiento de Obispo de Orense, después de haber rechazado ya una vez la mitra de Castellammare en el reino de Ñapóles, que pertenecía entonces a la Corona española. Sobre todo por causas de salud resignó en 1706, pero tuvo que quedarse en el cargo por sustituir la sede vacante hasta su propia muerte en 1707, en Orense" (PÓRTL, 1980, p. 583).

<sup>21</sup> "Em 1392, numa atitude de extremado sacrifício religioso, Coleta resolve emparedar-se. Na pequena povoação de Hesdin, na região do Artois, com a anuência do seu tutor, um abade beneditino, a futura santa construiria um reclusório em que passaria a viver murada, fazendo voto de reclusão perpétua e potenciando uma existência inteiramente vinculada à oração e à caridade, praticadas para com os numerosos visitantes que lhe pediam, para além do conselho e ajuda, a sua intercessão oracional..." (SOUSA, 2002, p. 448).

IV em 1255 (OLEIRO, 2015)<sup>22</sup>. Após a conversão e adesão aos ensinamentos de Francisco através da entrada na Comunidade de São Damião e a renúncia dos bens familiares dos quais era herdeira, Clara elabora uma Regra própria à luz da Regra Franciscana para orientar a vida consagrada das Damas Pobres de São Damião. Obteve a aprovação, pouco antes de sua morte, pela Bula *Solet Annuere*<sup>23</sup> de Inocêncio IV promulgada em 1253. A *Legenda de Santa Clara* narra as suas vida e obra de forma a construir um discurso que lhe dava a auréola da santidade (MELO, 2008, p. 40).

A *Regra*<sup>24</sup> foi organizada em doze capítulos antepostos pela *Bula* de Inocêncio IV e finalizada com o epílogo. Cada capítulo trata de um aspecto da vida em fraternidade sob os votos evangélicos. O capítulo primeiro concentra o âmago da ligação entre a *forma de vida* clariana e a *Regra* franciscana expresso nos votos de obediência ao Santo Evangelho, a Francisco e Clara - e a seus sucessores - e à Mãe Igreja – Corpo místico de Cristo - na pessoa do papa o Vigário de Cristo<sup>25</sup>. Para André Vauchez, seguir o Cristo pobre e humilde dos Evangelhos aliados à obediência papal caracterizou sinteticamente a vida de Francisco ao afirmar que "poucos homens de Deus associaram, como ele, em um grau excepcional, o objetivo apostólico e a experiência ascética, o evangelismo integral e o espírito da obediência" (VAUCHEZ, 1995, p. 127). Clara seguiu esta perspectiva de reafirmar a filiação eclesiológica enquanto movimento cristão ortodoxo colocando-se sob a jurisdição do Ministro Geral da Ordem dos Menores e do Cardeal-Protetor Hugolino de Óstia (1145- 1241)<sup>26</sup> e seus sucessores.

---

<sup>22</sup> A trajetória de Santa Clara está melhor detalhada em seu Processo de Canonização. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQhZae3\\_H/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQhZae3_H/edit?usp=sharing)>. Acesso em: Jun. 2013.

<sup>23</sup> A tradução da Bula está inclusa em: ESCRITOS DE SANTA CLARA DE ASSIS. Disponível em: <[http://www.clarissas.com.br/NOVO/pdf/TEXTOS%20FONTES/escrito\\_sta\\_clara.pdf](http://www.clarissas.com.br/NOVO/pdf/TEXTOS%20FONTES/escrito_sta_clara.pdf)>. Acesso em: Jun. 2013; FONTI CLARIANI. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQhZae3\\_H/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQhZae3_H/edit?usp=sharing)>. Acesso em: Jun. 2013.

<sup>24</sup> Usaremos a sigla RC para referenciar a Regra de Santa Clara ao longo da dissertação.

<sup>25</sup> Pois o Romano Pontífice, em virtude do seu cargo de vigário de Cristo e pastor de toda a Igreja, tem nela pleno, supremo e universal poder que pode sempre exercer livremente (LUMEN GENTIUM, n. 22 e 23). O dever do vigário de Cristo: "Como vigário daquele que, numa hora decisiva, diante do representante da mais alta autoridade terrena de então, pronunciou a grande palavra: "Nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade; quem está pela verdade, ouve a minha voz" (Jo 18, 37), de nada nos sentimos mais devedores ao nosso cargo, e também ao nosso tempo, como de, com apostólica firmeza, "dar testemunho da verdade" (SUMMI PONTIFICATUS, n.14). Mais sobre o título de Vigário de Cristo atribuído ao papa, ver: STREFLING, Sérgio Ricardo. *A filosofia política na Idade Média*. Pelotas: *Dissertatio Incipiens*, 2016, p. 38-61.

<sup>26</sup> Sobre o Cardeal Hugolino e futuro papa Gregório IX, ver: CAMACHO, Victor Mariano. "O cardeal protetor": Hugolino de Óstia e a Ordem dos Frades Menores nas primeiras hagiografias franciscanas. *Revista de História*, 3, 1 (2011), p. 3-17.

Os capítulos segundo ao quinto e nono ao duodécimo referem-se à organização interna da comunidade desde a admissão das aspirantes, mediante autorização coletiva e do Cardeal-Protetor, à prática do silêncio claustral que define o modo de vida "fora do mundo" pela entrega total à consagração religiosa. Nota-se que a proposta de organização comum é horizontal e todas as Irmãs têm voz na decisão de acolher ou não a candidata e, deste modo, auxiliam-se mutuamente em *Capítulo*<sup>27</sup> na observação dos preceitos canônicos sobre a idoneidade, saúde e idade das jovens. Percebe-se que, desde a admissão, o voto de pobreza se faz presente através da premissa evangélica "vá, vende todos os seus bens e doe aos pobres e depois vem e siga-me" (Mt 19,21) e o uso de trajes pobres. A abadessa não toma decisão sobre os "bens a serem vendidos e doados", cabe à recém ingressa decidir, por "inspiração divina", o que melhor lhe aprouver na prática do desapego (RC, Cap. II).

A prática devocional e o culto ficaram estabelecidos no capítulo terceiro da *Regra* com o exercício da oração diária do Ofício Divino; a prática do jejum, exceto em dias de Festas e Solenidades do calendário litúrgico<sup>28</sup>; participação nos sacramentos da confissão (doze vezes ao ano) e comunhão (sete vezes anualmente). A Eucaristia na espiritualidade franciscana conforme Bernardino Armellada é, sobretudo, "a plenitude da solicitude divina"; o Cristo que se oferece como alimento – expressão solícita de Deus – para o peregrino que rumo ao encontro definitivo com Ele. Na comunhão acredita-se que o Deus-Filho habita o Altar e se oferece com a Igreja em sacrifício pela salvação dos fiéis. O ritual da transubstanciação é entendido como convite a sacrificar-se - "como óstias vivas" - pela salvação dos homens e mulheres e, enquanto unidade mística corpórea, manter intacta e sem fissuras as comunidades (membros) e, conseqüentemente a Igreja (ARMELLADA, 2005, p. 343).

A Penitência, além de sacramento no qual os cristãos católicos são partícipes, exprime a misericórdia divina e a prática da virtude da humildade. Para Armellada, tal sacramento possui um caráter santificador no processo contínuo de conversão, constância na fé e obediência à autoridade eclesial:

A exigência da confissão dos pecados corresponde teologicamente também ao compromisso de uma reconciliação visível com a Igreja. Sendo ela uma comunidade de graça, sente-se ferida pelo pecado de

---

<sup>27</sup> Reunião em que se reúne os superiores para debater temas importantes e tomar decisões acerca da Ordem.

<sup>28</sup> A Regra cita apenas a Festa do Natal, no entanto acreditamos se tratar das principais Solenidades litúrgicas como a Páscoa e festividades de Nossa Senhora. Há algumas especificidades de dispensa do jejum para "as mais jovens, doentes e as que fazem serviço fora do mosteiro" (RC, Cap. III).

seus membros e é através dela em seus ministros que Deus quis significar eficazmente seu perdão (ARMELLADA, 2005, p. 356).

Nesta perspectiva, Clara finaliza a Regra declarando que toda a comunidade seja "sempre submissa e sujeita aos pés da santa Igreja Romana, firmes na fé católica, observemos a pobreza e humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua Santíssima Mãe e o Santo Evangelho que firmemente professamos" (RC, Cap. XII).

A participação nos sacramentos está vinculada à prática das virtudes e na forma de proceder enquanto *fraternitas*. Nota-se isto no quarto capítulo que, para além dos temas da escolha da abadessa e irmãs para funções comunitárias, apresenta o cerne da vida comunitária clariana: a distribuição de funções e, a existência do cargo de abadessa (mãe) pressupõe uma hierarquia cuja vocação de quem está na posição superior é o serviço e o exemplo (OLEIRO, 2015, p. 159). A exortação e correção fraterna devem ser realizadas na caridade visando o crescimento comum, de modo que não haja a proliferação da vaidade: "a abadessa deve convocar as irmãs a capítulo, pelo menos uma vez por semana. Aí, tanto ela como as outras irmãs, devem confessar com toda humildade as faltas e negligências públicas e comuns" (RC, Cap. IV).

Foi São Boaventura (1217-1274) <sup>29</sup> que melhor expressou a ligação da Eucaristia e a comunhão entre os irmãos: "a mútua dileção ou amor fraterno alcança-se pelo sacramento de comunhão, e a devoção para com Deus mantém-se mediante o sacrifício da oblação". Isso ocorre, pois, na compreensão do santo, a participação adequada – com fé e contrição - no Banquete Eucarístico propicia ao cristão unir-se ao Corpo Místico do Cristo e a transformar-se nele continuamente (BOAVENTURA,

---

<sup>29</sup> "João de Fidanza nasceu por volta de 1217 em Bagnoregio, vilarejo próximo à cidade de Orvieto, na região central da Itália. Seu pai era médico. Estudou junto do convento dos frades de Bagnoregio por dez anos, iniciando com 8 anos. Com 18 anos ingressou como estudante da Faculdade de Artes de Paris – o liceu daquela época concluído com o magistério. Com 26 anos, no ano de 1243 – vinte anos depois da morte de S. Francisco de Assis –, ingressou na ordem franciscana com o nome de Boaventura. De 1243 a 1248 estudou teologia na mesma universidade de Paris sob a orientação de Alexandre de Hales, João della Rochelle, Odo Rigaldi e Guilherme de Melitona. Nos anos 1248 a 1254 realizou os degraus acadêmicos culminando com a Licença para ensinar (*Licentia docendi*). De 1254 a 1257 exerceu o cargo de mestre regente da cátedra franciscana de teologia na Universidade de Paris. Com 40 anos, no ano de 1257 foi eleito ministro geral da Ordem dos Frades Menores, em cujo cargo parece ter permanecido por 15 anos, até 1272. Em 1265 Boaventura foi nomeado arcebispo de York, mas conseguiu que tal nomeação fosse suspensa. Como superior geral dos frades franciscanos, que neste momento já formavam um grupo de 30.000 frades espalhados por toda a Europa até o coração da Ásia, Boaventura permaneceu em grande parte do tempo próximo a Paris ou nas imediações, dedicando-se, antes de tudo aos problemas da Ordem Franciscana, mas sem se desligar da atividade universitária. Neste contexto tornou-se um homem de ação. Viajou muito para a Itália, França, Alemanha, Espanha e, provavelmente, também para a Inglaterra, sem deixar de trabalhar os questionamentos filosóficos colocados por seu tempo. No ano de 1273 foi eleito cardeal da Igreja Católica e bispo da cidade italiana de Albano, e consagrado no ano de 1273. No ano de 1274 participou de quatro sessões do Concílio de Lyon, e veio a falecer em 15.07.1274 com a idade de 57 anos. Em 1482 Boaventura foi inscrito no catálogo dos santos da Igreja Católica" (WRUBLEVSKI, 2012, p. 18).

Brevilóquio, IV Parte, Cap. IX). Para reafirmar a relação entre a participação na Eucaristia e a prática da caridade, Armelada recorre a Duns Scotus (1265- 1308) <sup>30</sup>que reafirma tal premissa: "entre os sacramentos há um que constitui o centro de todos: a Eucaristia. Porque, além de dar-nos a graça da caridade habitual, torna presente em nós a caridade essencial que sustenta todo amor, quer dizer, o próprio Cristo" (ARMELADA, 2005, p. 351).

O silêncio, o uso do locutório e da grade representam o afastamento do mundo que está especificado nos capítulos quinto, onze e doze. Nas comunidades monacais precedentes a *fuga mundi* fora entendida como aspiração ao estado de perfeição cristã. Os cistercienses (séc. XII) compreendiam que

o cenobita era, antes de tudo, um penitente, que se retirara do mundo para chorar os seus pecados. Devia refugiar-se na solidão e no silêncio - como eremitas – e separar-se totalmente do mundo, ao mesmo tempo, por um respeito absoluto da clausura por exercícios ascéticos (VAUCHEZ, 1995, p. 87).

Na comunidade das Damas Pobres de São Damião a reclusão é singular, pois o cenário urbano difere do cenário campesino dos mosteiros precedentes. Portanto, o isolamento requeria práticas e orientações específicas, sobretudo por que o diálogo com o *saeculum* não fora abolido e, se fazia necessário para execução dos ritos sacramentais, das Visitações e da prática do *esmol*. Não se tratava do silêncio absoluto ou a adesão à comunicação gestual, poderíamos falar em ponderação no uso da linguagem verbal,

---

<sup>30</sup>"Nasceu na Escócia, provavelmente na pequena localidade de Duns, mas também é possível que Duns fosse o seu nome próprio. O primeiro documento que dele se conhece regista a ordenação sacerdotal em Northampton a 17 de março de 1291 por Oliver Sutton, bispo de Lincoln. Desse facto, tendo em conta a idade mínima requerida para a ordenação sacerdotal, tem sido inferida a data do seu nascimento, a situar por volta de 1265. O percurso biográfico de Duns Escoto é quase desconhecido e por isso a sua reconstituição é em grande parte conjectural e objecto de debate entre os especialistas, porque se prende directamente à datação das suas obras, não sendo indiferente para a compreensão do pensamento do autor saber em que sequência as escreveu e que evoluções a pontuam ou atravessam. Embora não haja certezas quanto à ordem e datas exactas, após os estudos iniciais provavelmente em Haddington, João Duns Escoto terá estudado nas três mais importantes universidades para os estudos teológicos na transição do século XIII para o XIV: em Cambridge (em data incerta, ou algures entre 1285-1288, ou aquando da expulsão de Paris), em Oxford (em 1278-1283 ou 1288 para estudar filosofia, talvez também em 1291-1298, comentando as Sentenças em 1298-1299 e ainda em 1303 quando participa numa disputa), em Paris (talvez em 1285-1288; em 1300-1301 é leitor nomeado pela nação inglesa e em 1303, com outros 80 franciscanos, é expulso de Paris, mas não se sabe para onde foi; em 1304 está de regresso e no final desse ano ou em 1305 recebe o título de Mestre em Teologia e aqui ensina até 1307). O percurso, reconstituído por hipóteses verosímeis e rejeição das impossíveis, é difícil de traçar e está envolto em intrincadas discussões porque as diferentes opções têm consequências quanto à datação de obras e consequentemente também afectam as conclusões que se possam tirar quanto à evolução de pensamento de Duns Escoto em pontos cruciais. Certo é o percurso parisiense após 1300 onde foi mestre regente dos franciscanos entre 1305 e 1307 após receber a *inceptio*. Por razões de que se desconhecem, talvez ainda em 1307 é enviado a ensinar no convento franciscano de Colónia, onde morre, segundo a tradição, a 8 de novembro de 1308" (MEIRINHOS, 2008, p. 10).

sobretudo pelas irmãs escolhidas para o serviço externo. A prudência deveria ser a virtude moderadora da interação com membros externos, dentro e fora da clausura, esclarecidos nas seguintes exortações: "devem andar com modéstia e falar pouco [...] não ousem trazer rumores do mundo para dentro do mosteiro" (RC, Cap. IX; XI). As normas da portaria e entrada de estranhos no claustro é também uma medida de segurança da integridade física e espiritual das freiras. O controle sobre quem adentra ao convento mantém a comunidade a salvo de "mal-intencionados" que porventura poderia causar algum dano. A autorização de conversa com o Visitador, o Cardeal-Protetor e o capelão garantia a todas uma espécie de privacidade – de consciência em relação à Abadessa e as Discretas<sup>31</sup>.

Os capítulos nono e décimo são dedicados à virtude teologal da caridade<sup>32</sup> que é expressa na atribuição das penitências<sup>33</sup> e exortações às irmãs que pecam sem incorrer, consequentemente, no pecado da ira ou perturbar a paz comum. A fraternidade como ideal de vida consagrada proposta por Francisco é retificada por Clara na elaboração do décimo capítulo da *Regra*: "sejam sempre solícitas em guardar umas com as outras a união da mútua caridade que é o vínculo da perfeição" (RC, Cap. X). Os pilares do modo de vida fraterno propostos pelos santos de Assis são: a caridade mútua, a partilha e a humildade que, juntas formam a fraternidade idealizada no modelo paulino:

Portanto, como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de sentimentos de compaixão, de bondade, humildade, mansidão, longanimidade, suportando-vos uns aos outros, e perdoadando-vos mutuamente, se alguém tem motivo de queixa contra o outro; como o Senhor vos perdoou, assim também fazei vós. Mas sobre tudo isso, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição. E reine nos vossos corações a paz de Cristo, à qual fostes chamados em um só corpo. E sede agradecidos. A Palavra de Cristo habite em vós ricamente: com toda sabedoria ensinaí e admoestai-vos uns aos outros e, em ação de graças a Deus, entoem vossos corações salmos, hinos e cânticos espirituais (Col 3, 12-16).

Partindo do pressuposto das comunidades cristãs do primeiro século em que os Apóstolos e Paulo foram as primeiras "autoridades" legitimadas pelo testemunho

---

<sup>31</sup> Irmãs (três) escolhidas pela Abadessa ou em Capítulo para acompanhar as freiras nas conversas na grade e no locutório.

<sup>32</sup> O termo provém do latim *carus* (querido, amado) e é um dos mais usados na linguagem cristã. Salienta-se sua essencialidade quanto à relação com os outros, mas tal expressão parece estar frequentemente privada de sua especificidade teológica e revelada. Não obstante, a "caridade" cristã extrai a sua origem do amor de Deus (1Jo 4,7) que mediante Cristo (1Jo 4,9s) e o Espírito nos foi dado para que o cristão possa retribuir o amor de Deus e do próximo (1Jo 4, 11-19). [...] O dom da virtude teologal da caridade põe o cristão em um caminho de seguimento que tem como finalidade a identificação com Cristo em uma progressiva superação do "amor sui" (PADOVESE, L. Caridade. In: LEXICON Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 94).

<sup>33</sup> Uma das penitências a que a Regra faz referência: "deverá tomar pão e água, sentada no chão do refeitório, na presença de todas as irmãs, durante tantos dias quanto durar sua obstinação" (RC, Cap. IX).

ocular da vida de Cristo, a comunidade das Damas Pobres fizera uso de certa forma de hierarquia em que a fundadora e Abadessa (e suas sucessoras) era dirigente da Comunidade e geria o bem comum tendo como superior o Ministro Geral dos Menores e o papa, vigário de Cristo<sup>34</sup> e cabeça da Igreja - a comunidade maior dos cristãos. A Regra atribuía à abadessa a nomenclatura "mãe" e tal função condensava em si os signos de autoridade e serviço - "que a abadessa seja a serva de todas as irmãs" - de modo que, não escapava da admoestação coletiva e da obrigação de distanciar-se dos pecados da soberba, vanglória, inveja e avareza.

A teologia franciscana compreende a caridade como comunhão em que o amor a Deus fundamenta o amor ao próximo<sup>35</sup>. A fraternidade é alcançada pela transformação do amor natural em gratuidade: "ama a Deus por ele mesmo, acima de todas as coisas, e ao próximo por Deus" e o amor da concupiscência em "desejo de Deus acima de qualquer outro bem". Para Armellada, Duns Scotus fora quem melhor definiu esta noção de caridade ao afirmar que o amor desinteressado tende ao objeto de estima pelo que é e não pelo bem que se possa fazer a ele ou pela compensação do ato. No caso do amor a Deus, a bondade do objeto supera a do amante e o potencia a amar o próximo (ARMELLADA, 2005, p. 398-9).

O exercício caritativo e a virtude da humildade estão intrinsecamente ligados à noção de pobreza evangélica referenciada nos capítulos sexto ao oitavo. O *Privilégio da Pobreza* de Francisco de Assis foi concedido às Damas Pobres de São Damião a pedido de Clara e aprovada em 1228. Para Oleiro, além do sentido jurídico, esta é a característica marcante da espiritualidade clariana: seguir o Evangelho vivendo sem privilégios, bens ou posses (OLEIRO, 2015, p. 17). As regras anteriores professavam a pobreza individual, a novidade do movimento mendicante é a aplicação desta premissa ao coletivo. Conforme Vauchez a

---

<sup>34</sup>Sobre o título de Vigário de Cristo atribuído ao papa: STREFLING, Sérgio Ricardo. *A filosofia política na Idade Média*. Pelotas: Dissertatio Incipiens, 2016; SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e O Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Marsílio de Pádua, Alvaro Pais e Guilherme de Ockham. Porto: Faculdade de Letras/Porto Alegre: EST, 2009; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues Souza. *O Reino e o Sacerdócio: o Pensamento Político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995; QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. Luís Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989; ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. G. Vel Lejbaman; Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989; KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>35</sup> "Se nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor chegou à sua plenitude em nós. Nisto conhecemos que permanecemos nele e ele em nós: que ele nos deu seu Espírito" (1Jo 4, 12s).

pobreza franciscana da Primeira Regra de 1221 caracteriza pela recusa de toda forma de apropriação, já que esta implicava, uma recusa de compartilhar e expunha o homem à tentação da avareza e da violência. O pobre de Assis execrava particularmente o dinheiro no qual via a raiz das discórdias e do ódio. [...] à imagem do Cristo que não tinha onde repousar a cabeça. (VAUCHEZ, 1995, p. 128).

O capítulo sexto faz referência à adesão voluntária de Clara, mediante exortação e exemplo de Francisco, à vida pobre como os *Menores*, exceto o caráter de errância. O voto é inerente à profissão da Regra - "[...] e para que nós, nem as que hão de nos suceder nos desviássemos da altíssima pobreza [...]" (RC, Cap. VI) - e que deveria ser mantido no presente e no futuro. O compromisso clariano fora estabelecido de forma a enfatizar a confiança na Providência e renúncia do mundo e dos bens que este oferece. Nota-se que a noção de renúncia da propriedade inclui os bens materiais e os simbólicos - como reconhecimento e glória - expressos nas seguintes palavras: "[...] não tínhamos nenhuma espécie de pobreza, nem trabalho ou tribulação, nem opróbrio ou desprezo deste mundo [...]" (RC, Cap. VI).

Os capítulos sétimo e oitavo foram tomados, em nossa perspectiva de análise, como interligados ao sexto. A pobreza coletiva necessita de trabalho, esmolas e cuidado específico com as irmãs doentes. Na regra o trabalho é associado à renúncia da ociosidade, mas, no capítulo anterior, a propriedade admitida é "aquela porção de terras [...] para isolamento do mosteiro e poderá ser cultivada como horta para as necessidades da comunidade", portanto o labor é necessário para a subsistência física e espiritual ("a ociosidade é inimiga da alma") da comunidade (RC, Cap. VII).

A humildade é praticada tanto no exercício de confissão coletiva como no esmolar e na manifestação das necessidades à Abadessa. Toda a esmola recebida deveria ser repassada para a Priora que redistribuía conforme as necessidades de cada uma. Ao colocar "tudo em comum" anula-se a propriedade individual e a redistribuição suprime a acumulação coletiva. O ato de colocar as necessidades pessoais nas mãos de outrem evoca a humildade e obediência em submeter-se à petição sempre que necessária. O cuidado com as doentes condensa várias virtudes e reforça o elo da fraternidade e o princípio da gratuidade do zelo, embora a *Regra* faça referência ao valor moral da empatia "todas as irmãs devem cuidar e servir as irmãs doentes, como desejariam ser servidas, caso se encontrassem na mesma situação" (RC, Cap. VIII).

Em Clara de Assis houve a vontade e a disposição de seguir a pobreza de Francisco de Assis como fidelidade ao Evangelho. E o cuidado em registrar uma *Regra* própria que melhor orientasse a Segunda Ordem Franciscana na espiritualidade

fundacional do movimento e manter a fidelidade das sucessoras. No entanto, logo após a morte da fundadora, os Conventos e Mosteiros que aderiam a este estilo de vida, sobretudo aqueles que, desde os primórdios surgiram independentes de São Damião, adotaram a Regra de Urbano IV.

Em 1259 o papa Alexandre VI autorizou o primeiro mosteiro clariano a possuir bens e em 1263 o papa Urbano IV outorgou uma nova Regra – que leva seu nome – que autorizava os conventos clarianos a manter propriedades e rendimentos próprios. A Regra Urbanista é composta pelo Prólogo e vinte e seis capítulos. Apresenta normas para a vida prática das freiras como trabalhos, jejuns, penitências e a prática do Ofício Divino. Aborda assuntos ordinários da comunidade tais como a entrada da noviça, eleição da Abadessa, trabalhos e orações. Normatiza a estrutura física do convento como a disposição da porta (que deve ser única), Roda e Locutório e as relações internas e externas mantidas pelas religiosas. O texto apresenta orientações práticas e objetivas para todas as situações cotidianas de uma comunidade conventual.

Destacamos a peculiaridade dos capítulos vinte e quatro a vinte e seis. Nestes são apresentadas respectivamente as normas para a ação e função do Visitador como um perscrutador das comunidades a fim de manter a obediência e observância restrita da Regra Urbanista. O Cardeal Protetor era escolhido pelo papa, cuja função seria manter a uniformidade regral e hierárquica na Segunda Ordem Franciscana - "para que não sejas influenciadas por autoridades distintas que vos podem impor estilos de vida diferentes" (REGOLA DI URBANO IV, Cap. 25, 1776, p. 50).

A Cciocchè non avenga coll' andare del tempo, che per mancanza di certo, e determinato Governo abbiate ad allontanarvi dalla offervanza di quefta Regola, o Forma di vivere quì defcritta, quale vogliamo, e comandiamo, che da per tutto uniformemente, e diligentemente fi offervi (ved. N. 37.); ovvero che fotto il Magiftero di Perfone diverfe venghiate ad avere differenti Modi di viver [...] <sup>36</sup> (REGOLA DI URBANO IV, Cap. 25, 1776, p. 50).

E a obrigação de ler a Regra a cada quinze dias para que "[...] ninguém, pois, seja lícito infringir a concessão deste nosso escrito, ou contrariá-lo de maneira temerária" <sup>37</sup>(REGOLA DI URBANO IV, Cap. 25 e 26). Fica evidente que, além da autorização a

---

<sup>36</sup>“Neste momento, na ausência de uma Regra predefinida e unânime, os Governos adotem a que aqui vos descrevemos. Queremos e ordenamos que sejam todas uniformizadas conforme aqui descrevemos; Para que a diversidade de Magistério não venham impor diferentes modo de viver”.

<sup>37</sup> "Portanto non fia lecito affolutamente a veruno di lacerare quefta Carta di Noftra Iftituzione, Conceffione, Confermazione, e Affoluzione, o di opporfi alla medefima com temerario [J]rdimento" (Regola de Urbano IV, Cap. XXVI, 1776, p. 52). Portanto não seja lícito absolutamente a ninguém a desobedecer esta Carta da nossa Instituição ou opor-se com temerário proceder. (Tradução nossa)

possuir bens coletivos administrados por um Procurador expressa no capítulo vinte e um, o papa Urbano IV procurou uniformizar os conventos clarianos a partir da obrigatoriedade da adesão à nova Regra e submissão única e exclusiva ao Cardeal Protetor. Neste processo o Visitador ficava encarregado de levar o novo texto a todas as comunidades denominadas clarissas e instruir as freiras na perspectiva normativa urbanista. As Visitações se tornaram uma prática durante toda a Idade Média como forma de acompanhamento da vida conventual para mantê-la na ortodoxia da fé e na fidelidade ao ideário do estado de vida religioso.

Este evento "alterou a vocação mendicante e o ideário da pobreza evangélica que, [...] se encontrava no coração vocacional e regal da Ordem" e a maioria dos mosteiros aderiram a este texto. Sousa vê neste evento a ruptura da Ordem com o "programa espiritual de Santa Clara" (SOUSA, 2002, p. 442). É nesta perspectiva que vemos a ação de Coleta de Corbie como a primeira reforma que visava reencontrar a essencialidade da vocação primeira das Clarissas.

## 1.2 Coleta de Corbie (1381-1447) e a Reforma das Clarissas no século XV

A vida de Coleta é apresentada na *Chronica Seraphica* de Don Fray Damian Cornejo <sup>38</sup> (1629-1707) seguindo o modelo dos escritos hagiográficos de leitura a

---

<sup>38</sup> Damián Francisco Garcia de Labra Cornejo nasceu em Palencia em 27 de setembro de 1629. Batizado sete dias depois, em quatro de outubro na Paróquia de São Miguel. Filho de Mateo Garcia de Labra, natural de Paroro, aldeia próxima de Cangas de Onís, nas Astúrias e de Catalina Cornejo, natural de Toledo. Em 08 de abril de 1644 ingressou, com apenas 14 anos, como noviço no convento franciscano de Nuestra Señora de la Esperanza, em Ocaña. Cursou Filosofia no convento de Ciudad Real. Depois ingressou, em setembro de 1653, no Colegio Mayor de San Pedro e San Pablo de la Universidad de Alcalá. Após concluir os estudos, mudou-se para o convento de Pastrana como professor de Artes, no entanto, retornou logo em seguida a Alcalá de Henares, em cuja Universidade foi professor de Teologia e catedrático depois de 1685. Desempenhou os seguintes cargos: guardião desde 1673 do convento-santuário de Santa Maria de Jesús, conhecido também como de San Diego, em Alcalá; examinador sinodal do arcebispado de Toledo; custódio provincial da Ordem (1680-82); conselheiro real, pregador e teólogo de Sua Majestade; membro da Junta Magna de Hacienda criada por Carlos II. Passou a residir, em 1686, no convento de San Francisco em Madri e, um de seus escritos deste período foi dedicado a Dona Teresa Henriquez de Cabrera, marquesa do Carpio e duquesa de Montoro de cuja casa Cornejo era capelão. Eleito bispo de Castellamare em Nápoles no ano de 1682, mas, não aceitou a nomeação. Em 1693 foi nomeado bispo de Orense, seu bispado durou de 1694 a 1706 quando renunciou por problemas de saúde. Morreu em 28 de abril de 1707 e foi sepultado na Capilla Mayor da catedral de Orense. Como cronista geral da Ordem Franciscana escreveu as seguintes Obras: Crónica seráfica e vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos. Impressa em Madri por Juan Garcia Infanzón em quatro Tomos e publicada respectivamente em 1682, 1684, 1686 e 1698 (SANTOYO, Julio Cesar; ASENJO RODRIGUEZ, Santiago, 2000, p. 211-13).

*posteriori* dos fatos cuja atribuição de sentido para os detalhes da trama são tecidos de forma a construir uma narrativa de comprovação da santidade. Isso estabelece um diálogo entre um modelo existente e a singularidade da nova santa. Os sinais de santidade e virtude desde a concepção não são características inovadoras neste tipo de discurso. O autor traça um perfil permeado de marcas e prodígios que demonstram uma trajetória santa concebida desde antes da existência biológica da personagem.

Teresinha Maria Duarte e Márcia Pereira dos Santos (2010) compreendem a hagiografia<sup>39</sup> como “expressão de deveres de memória”. Maria de Lurdes Rosa (2010) apresenta o conceito como a narração do “encontro humano com Deus” e o hagiógrafo possuidor da “capacidade de sobrenaturalizar realidades bem concretas”. Optamos pela concepção de Cristina Sobral (1995) que, parece atender melhor a nossa perspectiva de análise:

[...] *corpus* narrativos cujos textos têm em comum o facto de se referirem a santos. [...]. Os elementos de um texto hagiográfico são: “os extra-textuais: a intencionalidade (promover a imitação, catequizar e edificar) e a funcionalidade (promover ou apoiar o culto); os textuais: o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e litúrgica e a atemporalidade da narrativa (SOBRAL, 1995, p. 97-8).

Os discursos hagiográficos acompanham as especificidades do conceito de santidade que, embora esteja voltado para a beatitude celeste, está inserido nos diversos contextos históricos e atende as demandas sócio-políticas e culturais, em certo espaço e tempo que o santo ou a santa são criados. O caso de Coleta trata-se de um arcabouço discursivo para fundamentar, além da santidade pessoal e dignidade de veneração, a legitimidade da reforma, favorecer a aceitação por parte da Igreja e da Ordem e a adesão de futuras seguidoras.

Analisamos a história sagrada de Coleta conforme a estrutura sintagmática da argumentação hagiográfica definida por Cristina Sobral (1995) em quatro unidades: infância, maturidade, morte e culto.

A Infância, que se desenvolve em filiação (nobre e poderosa), nascimento maravilhoso e precocidade; a Maturidade, que se desenvolve no cumprimento de um ou vários modelos de santidade e no sancionamento de Deus; a Morte, que se desenvolve em preparação, sinais maravilhosos e tumulação; e o Culto, que inclui seriação de

---

<sup>39</sup> Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva tem trabalhado a hagiografia relacionando-a com a sexualidade e gênero. FRAZÃO, Andréia Cristina Lopes. Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Ocidental. Rio de Janeiro: HPComunicação, 2008. \_\_\_\_\_. Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: um estudo comparado do *Liber Sancti Iacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Série Estante Medieval, v. 3. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008.

milagres póstumos e trasladações ou invenções de relíquias (SOBRAL, 1995, p. 101).

Identificamos no discurso de Frei Damião Cornejo os signos que outorgavam à Coleta notória santidade: a esterilidade da mãe; a elevada vida de oração desde a mais tenra idade; a morte gloriosa e milagres póstumos. No entanto, esta trajetória precisava ser permeada da graça e, nesta perspectiva, o confessor desempenha um importante papel. Ficava a cargo da orientação espiritual o auxílio para discernir entre a santidade genuína e as inspirações do mal a que a aspirante estava exposta. Entedia-se que, quando uma alma é cara ao Criador e a ela está destinada uma grande obra, o demônio usa de diversos subterfúgios para dissuadi-la ou causar confusão com falsas visões. Havia também os casos em que, acreditavam ser motivados pela presunção ou soberba no caminho da elevação espiritual. Na concepção dos diretores espirituais, “claramente” evidenciava a ação do mal pela ausência de humildade.

As manifestações do sagrado são narradas de forma a traduzir, no discurso, a ação divina na humanidade de Coleta e identificar os signos que lhes confere o caráter de santidade, digna de culto de *dulia*<sup>40</sup>. Há ainda a preocupação em demonstrar a legitimidade da elevada vida de fé e devoção de forma que não implicasse em heresia, sobretudo no que se refere à mística das visões. Começaremos pelo nascimento e pela infância prodigiosa.

Nicolette Boylet de Corbie<sup>41</sup> nasceu em 13 de janeiro de 1381 na Picardia francesa durante o pontificado de Urbano VI. O hagiógrafo salienta que a mãe era estéril e a gravidez ocorreu após um período prolongado de preces e rogos fervorosos, portanto

---

<sup>40</sup> Culto de veneração dedicado aos santos e anjos. A veneração à Maria Mãe de Deus é chamada *hiperdulia*. Estas definições são fundamentais para a afirmação do monoteísmo católico. Embora haja veneração a diversas santas e santos, o cristianismo católico se mantém monoteísta ao estabelecer a diferença entre adoração (*latria*) prestada ao único Deus e a *dulia* (VALABEK, 2003, p. 16).

<sup>41</sup> Nicolette Boylet de Corbie nasceu em 13 de janeiro de 1381 no povoado de Corbie na Picardia francesa. Seu pai Robert Boylet trabalhava como carpinteiro na abadia beneditina local. Em 1399, aos 17 anos Colette foi confiada, à tutela do abade do mosteiro Raoul de Roye. Poucos anos depois tomou o hábito da Ordem Terceira Franciscana. Em 1406 o papa Benedito XIII (Pedro de Luna) recebeu em Niza sua Profissão religiosa na Ordem de Santa Clara e lhe outorgou a faculdade de reformar a Ordem franciscana em seu ramo feminino adaptando-o à observância da Regra Primitiva de Santa Clara. Em 1410 estabeleceu a primeira comunidade reformada em Besançon. Seguiu a reforma com a fundação de muitos outros mosteiros em Auxonne (1412), Gante (1412), Heidelberg (1438), Amiens (1442-44), etc. Em 1430 redigiu as novas Constituições da Ordem, reelaboradas em 1432, sancionadas em 1434 pelo Geral dos franciscanos, Guilherme de Casale, e aprovadas sucessivamente pelos papas Nicolau V em 1448, Pio II em 1458 e Sixto IV em 1482. Morreu esta religiosa no mosteiro de Belém, em Gante (Bélgica), em 06 de março de 1447. Assistiu a seus últimos dias Pierre de Vaux, que escreveu sua biografia. Em 1782 seus restos foram trasladados para o mosteiro de Peligny. Beatificada em 23 de janeiro de 1740, Pio VII a canonizou em 24 de maio de 1807. Sua festa é celebrada em 06 de maio. (SANTOYO; ASENJO RODRIGUEZ, 2000, p. 214)

considerou-a como um milagre. A precocidade em matéria religiosa e devocional enfatiza a predileção de Deus e prenuncia uma alma escolhida para grandes feitos. Desde pequena fora considerada muito devota e fervorosa na fé e na virtude e demonstrara o desejo de ser santa vivendo o estado de virgindade. A salvação das pobres almas pecadoras, por meio de palavras e atos, tornou-se a motivação espiritual que perpassou a espiritualidade de Coleta durante toda a vida segundo a narração dos hagiógrafos: “esta criatura, que foi, em suas palavras e ações tão ponderada e tão medida que causava admiração e exemplo” (CORNEJO, 1698, p. 366).

Os principais relatos de milagres em vida são referentes à juventude período em que já estava órfã. Ivo Carneiro de Sousa elencou de forma sucinta os acontecimentos extraordinários: “a cura imediata de sua perna, ferida por um golpe de machado; o seu rápido crescimento, a partir de uma pequena estatura que se tornaria superior à normal; perda repentina da sua cor morena que, para seu desprazer, atraía demasiado atenções” (SOUSA, 2002, p. 447).

Para Cornejo (1698), a centralidade do caminho para alcançar a plenitude da graça na hagiografia de Coleta é a prática das virtudes. As teologais (fé, esperança e caridade) são compreendidas por L. Alvarez em reciprocidade: “a fé, como resposta integral do homem à autodoação de Deus em Cristo, só pode expressar-se adequadamente na perspectiva de fidelidade no amor e como confiança total na lealdade de Deus” (ALVAREZ, 1993, p. 791). Na hagiografia de Coleta a fé é o ato primordial do cristão, trata-se da confiança sem reservas em Deus presente nas espécies Sagradas do Pão e do Vinho transubstanciados em Corpo e Sangue do próprio Cristo e nas verdades católicas. Além de ser um movimento interior, da alma, também é físico pela comoção sentida, até as lágrimas, no rito de consagração durante a Missa.

Narra-se que Coleta, por ocasião de um engano do Capelão ao “consagrar” somente água pensando ser vinho branco, percebeu do Coro, pelos olhos da fé, que não havia a presença real do Cristo no Altar. O milagre neste episódio é a extrema sensibilidade da alma ao identificar a ausência do Cristo na Eucaristia sem saber do equívoco do sacerdote. Coleta identificou que a transubstanciação de pão e vinho em Corpo e Sangue do Cristo não havia acontecido sem ter o conhecimento prévio de que havia um problema com a matéria do vinho – que não era vinho, apenas água. Não se trata de um sinal divino ante a dúvida acerca da presença real do Cristo no Altar, mas a reafirmação do Cristo Eucarístico ao exemplificar que o único modo de não ocorrer a transubstanciação seria por imperfectibilidade na execução do rito – neste caso a falta da

espécie do vinho. Este episódio ratifica a virtude teologal da fé na vivência religiosa de Coleta de Corbie.

A esperança é praticada pela atitude de constância nas adversidades que o caminho cristão exige, sobretudo na empreitada de reformar a Ordem de Santa Clara. É também o exercício do equilíbrio entre a percepção da própria vulnerabilidade e a crença na misericórdia divina; conhecer as próprias fraquezas e a ação da graça sem incorrer no pecado da presunção e, concomitantemente, mantendo o temor servil (CORNEJO, 1698, p. 382).

A caridade é entendida como “rainha das virtudes, a chama que abrasa o coração e se derrama em obras e palavras”. A prática do mandamento maior do Cristo: “amar a Deus de todo o coração e ao próximo como a si mesmo” (Mc 12, 30-31). Nisto consiste a ideia central da mística coletina: “transformar-se em Cristo por força do seu amor, desejar e merecer sentir suas dores” e oferecer-se em sacrifício pela salvação de todas as almas. No cotidiano conventual tais virtudes são expressas pelo apreço à oração e contemplação, culto de *latría*<sup>42</sup> a Deus e à Eucaristia, veneração pela Virgem Maria, aos Santos e às Relíquias. Nisto se insere a santificação das Festas não podendo receber sequer esmolas advindas de trabalho em Dias de Festas. Também se deve manter o “asseio, limpeza e cuidado com todas as coisas pertencentes ao Culto de Deus”. À prática das virtudes gloriosas fora acrescentado o zelo pela “Apostólica Pobreza” prescrita na Regra Primeira de Santa Clara (CORNEJO, 1698, p. 383-4).

Quanto às virtudes morais e da espiritualidade franciscana a humildade é apresentada como “a mais bela” e está estritamente ligada à paciência em suportar as dores, perseguições e trabalhos. A provação da reforma ocorreu no âmbito interior e exterior: as supostas tentações do demônio em confundir as intenções e disposições de espírito de Coleta, ausência de apoio de nobres fiéis que poderiam emprenhar-se no patrocínio e mecenato do empreendimento. A provação maior fora a resistência das comunidades em aderir à proposta reformadora considerada demasiado austera e restritiva. Para ultrapassar estes limites, além de humildade, fora necessário paciência, prudência e fortaleza. Os conventos clarianos haviam abandonado o Privilégio da Pobreza desde o século XIII ao adotar a Regra Urbanista que permitia manter bens coletivos. Uma

---

<sup>42</sup> “A adoração, [...] 'constitui um elemento interior/exterior da virtude da religião, que se segue ao da devoção e da oração'. Mais do que o elemento externo, a adoração deve ser avaliada como elemento interno, por isso mesmo inerente ao culto de *latría* reservado a Deus do qual exprime o reconhecimento da transcendência e da infinita santidade: donde o caráter teologal fundamental da adoração, quer como gesto, quer como compreensão consciente do mistério” (HENN, 1993, p. 6).

mudança radical não fora bem recebida também pelo rigor da clausura e dos trabalhos manuais. Exemplo disso é o caso das casas religiosas clarianas em Aragão.

[...] los primeros intentos de reforma fueron ordenadas por Benedicto XII en 1336, y se caracterizaban por los principios de austeridad y pobreza personal en los conventos urbanistas; estas disposiciones pontificias no tuvieron buena acogida en Aragón, donde las religiosas estaban acostumbradas a una vida más relajada en mayor contacto con sus familias nobles. Aunque las medidas no se derogaron, lo cierto es que no tuvieron el efecto deseado, y a lo largo del siglo XV la mundanidad, el acaparamiento de riquezas, la inobservancia de la clausura y otros defectos fueron acentuándose [...] (SORIANO TRIGUERO, 1995, p. 190).

Como afirmamos anteriormente, a adesão à Primeira Regra de Clara de Assis supunha a profissão dos votos da obediência (exigida desde as primeiras Regras Monásticas), pobreza e “virginal pureza” e o voto de clausura. A obediência definida como “sepulcro da vontade própria” é descrita com exemplos da submissão aos pais na infância e ao confessor depois dos votos. Para exercer com perfeição este voto, o hagiógrafo salienta que Coleta dizia tudo que havia no coração ao confessor, pois, só mediante a sinceridade e transparência dos desejos e inspirações da alma expressos por meio do sacramento da penitência, é possível praticar a obediência dando ao superior as ferramentas para ponderar com prudência sobre as orientações a oferecer sem incorrer em desobediência a Deus ou à Igreja. Essa prática era entendida como a chave para exercer bem a função de Abadessa e Priora Geral dos Conventos reformados: “como soube bem obedecer; soube bem mandar; por que a ciência do bem mandar, se estuda na escola do bem obedecer” (CORNEJO, 1698, p. 393).

Sobre o voto da pobreza, tratamos, anteriormente, de forma específica, pois este é um dos pontos cruciais da espiritualidade franciscana e que gerou acalorados debates coetâneos ao movimento do santo de Assis e nas reformas *a posteriori*<sup>43</sup>. Mais adiante ao adentrarmos na prática religiosa do Convento da Madre de Deus de Lisboa, faremos um esboço comparativo do processo de ressignificação da pobreza de Santa Clara

---

<sup>43</sup> Acerca da pobreza evangélica ao longo da Idade Média, ver: CALVÁRIO, Patrícia Joana do Nascimento. Filosofia e pobreza em Boaventura de Bagnoregio. 70 f. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2009. SOUZA, Armênia Maria de. A concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349). *OPIS*, Catalão, v. 10, n. 2, p. 120-140 - jul-dez 2010. ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. *Thaumazein*, Ano V, Número 11, Santa Maria (Julho de 2013), pp. 195-210. SILVEIRA, Verônica Aparecida Silveira; MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A pobreza como ideal de vida. Exemplos análogos ao franciscanismo: os valdenses. VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais – *Trabalhos Completos* – ISBN: 978-85-99726-09-9.

no contexto das freiras advindas da nobreza de Portugal. O estado de pureza virginal<sup>44</sup> na biografia sacra de Coleta, além de um voto, supunha a preservação da inocência de criança e a contenção do desejo de grandeza pessoal. Isso se transformava na prática de uma linguagem casta que, devia evitar e também desconhecer o “torpe idioma dos deleites da carne” e o desprezo pela aparência libidinosa ou que “provocasse” a libido de outrem. A beleza física deveria ser agradável a Deus e resplandecer o Divino no semblante e na postura corporal; uma aparência mortificada, no entanto deveria expressar a alegria do sacrifício por amor.

A austeridade das penitências exercia uma função primordial no exercício da castidade celibatária. A penitência ativa consistia em “castigar as rebeldias da carne para que viva conforme as leis do espírito” através da vivência da pobreza com o uso de Hábitos simples e sem conforto, pés descalços, vigílias e abstinências. A penitência passiva tratava de “corrigir as afeições e paixões como os desejos, pensamentos e estima própria” por meio da imitação das virtudes de Cristo, sobretudo a humildade e o perdão as injúrias e paciência nas perseguições. (CORNEJO, 1698, p. 402).

Nota-se uma semelhança com a concepção de virgindade em Santa Clara, exceto o fato de Coleta admitir em seus conventos apenas virgens na acepção biológica do termo. Na comunidade de São Damião a mãe de Clara foi aceita, nos conventos coletinos as candidatas não-virgens não tiveram aceitação imediata. Conforme Maria Valdiza Rogério Soares, o conceito de virgindade nas Cartas da fundadora de Assis é uma postura ativa e cotidiana através da renúncia ao matrimônio carnal e tudo que este lhe proporcionaria para celebrar as núpcias com "o melhor esposo" que é o Cristo e colocar-se ao serviço do Evangelho. Em suma, seria "o signo de união e identificação entre Criador e suas criaturas" pela inserção no mundo pobre e dedicação ao próximo (SOARES, 2008, p. 243).

A clausura enquanto voto é ligeiramente descrita no quinto capítulo da Primeira Regra de Santa Clara e mais especificada no sexto capítulo das Constituições Coletinas.

As que fazem profissão de seguir esta Regra, devem permanecer na clausura todo o tempo de sua vida. Desde o momento em que uma irmã

---

<sup>44</sup> Sobre a virgindade na Vida Consagrada ver: BAGGIO, Hugo D. (Ed.). *A virgindade de Ambrósio de Milão*. Petrópolis: Vozes, 1980. Ver também SOARES, Maria Valdiza Rogério. *A virgindade segundo Ambrósio de Milão e Clara de Assis: um estudo comparativo*. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008, p. 238-245. Há também a Obra de Santo Agostinho de Hipona. AGOSTINHO de Hipona. *Dos bens do Matrimônio – A Santa Virgindade – Dos bens da viuvez – Cartas a Proba e a Juliana*. São Paulo: Editora Paulus, 1988.

tiver entrado na clausura desta Ordem e feito profissão prometendo esta observância regular, nunca se lhe concederá a permissão ou a faculdade de sair do mosteiro, exceto, porém, o caso de ser mandada para fundar um mosteiro ou para reformar ou governar outro mosteiro desta Ordem; para todos os casos, porém se deve requerer cada vez a licença da Sé Apostólica (CONSTITUIÇÕES COLETINAS, cap. VI, n.65).

Em alguns casos a saída estava prevista nas Constituições e não exigiam autorização da Santa Sé, como ocorrências de “ameaças ou perigo de morte”, por exemplo, incêndios, inundações, doenças contagiosas etc. Todo o capítulo sexto apresenta as formas de manter a clausura inacessível e “fora do mundo”. A clausura representa o afastamento do mundo e a consagração total da freira à vida religiosa.

O discurso de Damian Cornejo acerca da vida de Coleta segue as perspectivas das biografias sacras em que os modelos de santos anteriores são retomados, sobretudo de personagens bíblicos, como que em uma sequência de narrativas memorialísticas. No entanto, o modelo de santidade foi apresentado como expressão da prática da Regra de Santa Clara e das Constituições Coletinas cuja orientação exemplar de virtude e espiritualidade clariana aparenta ser destinada à manutenção da reforma. A narrativa fora tecida de forma a apresentar, sobretudo, a fidelidade das ações em relação às intenções e palavras da reformadora. A ênfase nas virtudes, demonstradas em ações ordinárias, funcionam como modelo vivo dos ideais da retomada da “pureza primitiva” da Comunidade Primeira de São Damião sob a direção de Clara e Francisco de Assis.

As diversas mudanças de orientações religiosas da vida de Coleta, narradas por Damian Cornejo, culminaram com a tomada de hábito na Ordem Clariana e autorização de reformar as Urbanistas (que seguiam a Regra de Urbano IV) pelas mãos do anti-papa de Avinhão Bento XIII (1328-1423). As primeiras tentativas fracassaram e a primeira Comunidade consolidada pela reforma foi a de Besançon entre 1408 a 1410 com o apoio da Condessa Branca de Genebra<sup>45</sup>. A partir desta, várias casas foram reformadas ou erguidas em Francia, Alemanha, Borgonha, Boêmia, Saboia e Flandres. O movimento foi ampliado para algumas comunidades Menoritas que passaram a ser denominados Congregação dos Coletaneos e encarregados (conforme a Constituição Coletina) da assistência espiritual e do sacramento da Confissão nos conventos femininos (CORNEJO, 1698, p. 379-81). Em vida, Coleta viu sua reforma ampliar-se pelo centro-norte da Europa. Algumas discípulas (doze) levaram o movimento para Gandia e

---

<sup>45</sup> Além de Branca de Genebra, irmã de Clemente VII, “a reforma coletina haveria de encontrar apoio e proteções imprescindíveis junto de algumas princesas territoriais como Branca de Sabóia, Margarida da Baviera e D. Isabel de Portugal Duquesa de Borgonha (SOUZA, 2002, p. 450)”.

Valencia. De Gandía saíram freiras para reformar o Convento de Jesus de Setúbal em Portugal e compor a primeira comunidade do Convento da Madre de Deus de Lisboa.

O processo da reforma empreendida por Coleta foi singular na perspectiva de retomar a forma de vida da Comunidade de São Damião de Assis, o primeiro convento clariano. Sousa pontua o cerne da ação reformadora: "a pobreza, o rigor ascético, a vida penitente e contemplativa [...] a austeridade penitencial e pela elevação espiritual, oração mental e comum diária, abstinência alimentar e jejum [...]" (SOUSA, 2002, p. 452).

O texto das *Constituições*<sup>46</sup>, escrito entre 1430 e 1432, foi aprovado pelo Geral dos franciscanos Frei Guilherme de Casal em 1432 e, em 1458 recebeu a aprovação pontifícia por Pio II(1458-1464). A escrita apresenta-se como um aprofundamento ou pormenorização da Regra Clariana. Sousa sintetiza a importância funcional e estatutária de tal documento:

[...] regulamentar a vida quotidiana das clarissas coletinas, orientar com renovada competência a hierarquização da Ordem, estabilizar a disciplina monástica e detalhar a maioria dos exercícios e actividades quotidianos, para além de oferecer um comentário que, duplamente, explicava e actualizava os principais sentidos religiosos e espirituais da Regra original de Santa Clara (SOUSA, 2002, p. 453).

Poderíamos tomá-lo como um estatuto com maior elaboração jurídica e, também como manual de conduta para regulamentar a vida cotidiana da comunidade.

Após a morte de Coleta em 1437, o processo de canonização fora introduzido na Cúria Romana em 1471, quase trezentos anos depois e obteria autorização de culto em toda a Ordem franciscana (beatificação), somente em 1807 veio a canonização pelo papa Pio VII (1800-1823) (CORNEJO, 1698, p. 445). Tendo efetuado esta análise, aproximaremos do nosso objeto, o *Madre de Deus de Lisboa*, ao tratarmos do processo da chegada das clarissas coletinas na Península Ibérica, sobretudo em Portugal. Dentro deste processo está situado os conventos de Jesus de Setúbal e Madre de Deus de Xábregas, ambos ligados ao mecenato da família da rainha D. Leonor de Lencastre.

---

<sup>46</sup> A versão coeva e completa das *Constituições* coletinas encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa intitulada Regra Primeira de Santa Clara, Privilégio da Pobreza, Testamento de Santa Clara, Benção de Santa Clara e *Constituições* de Santa Coleta, [BNL - IL. 208], fls 26-69v. Ver também: SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Porto, 2002, Vol II, p. 593-919. SOUSA, Ivo Carneiro de. A tradução da Regra e Obras de S. Clara de Assis por Frei Diego de Leiria (1523). In: II Encontro de História de Leiria e da sua Região, Leiria, 1996.

### 1.3 As coletinas em Portugal

Ao longo dos séculos XV e XVI os processos de reformas regrais das Ordens Mendicantes ganharam força na Europa e na Península Ibérica com os Reis Católicos<sup>47</sup>. Em Portugal os movimentos reformistas caminharam em estreita relação com as principais casas nobiliárquicas do reino e da realeza conforme a especificidade do objeto aqui analisado. Para Maria de Lurdes Rosa, os movimentos de reformas surgem no contexto após os ciclos da Peste, fomes e guerras dos séculos anteriores a XIV e XV e inaugura um período de reavaliação, pautada na "nostalgia da pureza primitiva", da vivência religiosa seja clerical, regral ou laica e de temas como "o peso da estrutura sobre a crença, a necessidade e as formas de mediação com o divino e o relacionamento da Igreja com a política" (ROSA, 2000, p. 492-4). Seriam tentativas de obter respostas para as questões da vida e do mundo, ainda ancoradas na fé e na religião, em que coexistissem a tradição e novos movimentos. Revitalizar e reformar as Ordens existentes e abrir espaço para fundações de novas Comunidades monásticas, conventuais, eremitérios e formas de religiosidade laica, tendo como núcleo comum o ideal de santidade e a estreita relação entre membros da nobreza e os cristãos professos (ROSA, 2000, p. 492-4).

Antes da reforma coletina, havia chegado em Portugal a reforma da Primeira Ordem Franciscana conhecida como movimento dos Observantes (1392) e que propunha uma estreita observância da Regra do Padre São Francisco. Frei Francisco de Lisboa, que esteve presente no Capítulo Geral da Ordem em 1517 realizado no Convento de Araceli em Roma, recebeu uma autorização do papa Leão X (1513-1521) para que D. Manoel I convertesse as comunidades franciscanas Claustrais em Observantes.<sup>48</sup> Essa mudança fora implantada nos Conventos de S. Francisco de Lisboa, de Santarém, de Tavira, e os Mosteiros de Santa Clara de Villa do Conde, de Santarém e de Estremoz. Em 1568, no reinado de D. João III, os Claustrais foram extintos – reformados pela Observância, não sem resistência, pelo cardeal-infante D. Henrique (FERNANDES, 2000, p. 18). Os frades

---

<sup>47</sup> Sobre as reformas do clero regrente no período dos Reis Católicos: GARCIA ORO, J. La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos. Valladolid, 1969; \_\_\_\_\_. Los monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos: 1475-1517. Las congregaciones de Observancia. Santiago, 2004; \_\_\_\_\_. Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517). Madrid, 2005.

<sup>48</sup> Retornaremos a este assunto ao abordar, mais adiante, a relação dos Observantes com a fundadora D. Leonor de Lencastre.

escolhidos para prestar assistência aos conventos coletinos de Jesus de Setúbal e Madre de Deus foram os Observantes que possuíam um estreito vínculo com a rainha D. Leonor visto que, a reforma dos Recoletos (correspondente à iniciativa de Coleta de Corbie para o ramo masculino dos franciscanos) não chegou ao sul de Portugal.

Conforme aponta Sousa, o ramo feminino passou por diversos processos de renovação no reino português desde os finais do século XIV. No Capítulo Geral de Cahors (1337)<sup>49</sup> ficou definido que: a prática das visitas a todos os mosteiros femininos seria realizada anualmente; o provincial dos Menores estipularia o número de religiosas a compor uma comunidade; a extinção de celas "unipessoais" e *sorores servitiales* (SOUSA, 2002, p. 445-6). No entanto, nem o grande reformador cardeal Cisneros (1436 - 1517),<sup>50</sup> conhecido nas fontes e historiografia pelos empreendimentos reformistas regrais no reinado dos Reis Católicos, alterou ou reelaborou a prática da pobreza coletiva das clarissas urbanistas que, conforme a Regra de Urbano IV mantinha bens coletivos (SOUSA, 2002, p. 456).

Antes de Coleta de Corbie, as clarissas ibéricas passaram por processos de reavaliação da observância da Regra de Urbano IV que, majoritariamente fora adotada, pelas comunidades clarianas a partir de 1263. Dentre os principais acontecimentos, Sousa destacou o caso da Comunidade de Tordesilhas e seu movimento reformador pautado na "renovação da disciplina claustral" iniciada com as Visitas autorizadas pelo papa Clemente VII e pelo confessor régio Frei Fernando de Illescas em 1380 cuja orientação fora o "cumprimento estreito da Regra de Urbano IV pautada pela austeridade e penitência", mas, sem questionar a pobreza coletiva (SOUSA, 2002, p. 456-7).

---

<sup>49</sup> Capítulo Geral que aconteceu na cidade de Cahors (França) em 1337. Uma reunião com todos os Provinciais da Ordem para debater e deliberar assuntos considerados relevantes ou conflituosos na vivência dentro da Ordem dos Franciscanos.

<sup>50</sup> "Cisneros era frade franciscano em quem se combinavam a pobreza e a austeridade franciscanas com o humanismo erasmiano. Antes de ser arcebispo, dera amplas mostras tanto de seu temperamento como de sua erudição. Desde jovem, tinha se chocado com os interesses do arcebispo Alonso Carrillo de Albornoz, e passou dez anos preso, sem ceder. Depois se dedicou a estudar hebraico e aramaico, e foi visitante da diocese de Sigüenza, cujo bispo se ocupava com seu rebanho mais do que era o costume naquela época. Decidiu então se retirar a um mosteiro franciscano, onde abandonou seu nome anterior de Gonçalo e tomou o de Francisco, pelo qual foi conhecido posteriormente. [...] Isabel e frei Francisco colaboraram na reforma dos conventos. A rainha se ocupava prioritariamente das casas das religiosas, e o arcebispo, dos monges e frades. Seus métodos eram distintos, pois embora Cisneros fizesse uso direto de sua autoridade, ordenando que se tomassem medidas reformadoras, a rainha utilizava procedimentos menos diretos. Quando decidia visitar um convento, levava consigo sua roca ou algum outro trabalho manual, ao qual se dedicava em companhia das freiras. Assim, em suave conversação, inteirava-se do que estava sucedendo no local, e, caso encontrasse algo fora do lugar, dirigia às freiras palavras de exortação. Insistia particularmente que se guardasse a mais estrita clausura. De modo geral, isso bastava. Porém, quando chegavam notícias de que algum convento não melhorara sua disciplina apesar de suas exortações, ela usava de sua autoridade real. Nesses casos, suas penas eram severas" (GONZÁLEZ, 2011, p.18).

O primeiro convento coletino da Península Ibérica foi a comunidade de Gandía, que havia sido extinta entre 1444 e 1445 e reaberto pelo nobre aragonês Luis de Vich sob a perspectiva coletina entre 1457 e 1462. As primeiras freiras saíram do convento de Lézignan, "o mais importante cenóbio coletino da região". Na escolha da orientação religiosa e da origem das freiras era observado o alto grau de espiritualidade e devoção para que atribuísse prestígio à nova comunidade e atraísse mecenas e patronos para a manutenção do espaço santo e garantir a existência física do que seria o "paraíso na terra". A distinção de Gandía das outras casas coletinas da Europa era a ligação com os Observantes, autorizada pela Bula de Sixto IV de 1479<sup>51</sup>. Isso ocorreu devido à ausência de frades recoletos na Península e aproximou dois movimentos de reformas cuja centralidade fora a estrita obediência à Regra dos pais fundadores São Francisco e Santa Clara (SOUSA, 2002, p. 458).

Na perspectiva de análise de Carmen Soriano Triguero, as iniciativas reformistas das Clarissas urbanistas nos reinos hispânicos datam de meados de trezentos. Começaram com papa Bento XII em 1336 que ordenara maior austeridade e pobreza individual, no entanto, não obteve o êxito almejado. Os Reis Católicos, a partir de 1493, solicitaram ao papa Alexandre VI poder para nomear reformadores visto que "la mundanidad, el acaparamiento de riquezas, la inobservancia de la clausura y otros defectos fueron acentuándose". Tais movimentos foram permeados de conflitos entre as abadessas e visitantes, entre Fernando de Castela, Isabel de Aragão e o papa e entre Conventuais e Observantes. Apenas em 1566, pós Concílio de Trento, o Conventualismo fora suprimido na Espanha e as comunidades clarianas encontrar-se-iam totalmente reformadas no século XVII. Ressaltamos como exemplo o convento de Santa Clara de Gandía cujo principal aspecto instigador das reformas fora a desobediência da Regra, sobretudo na questão do voto de pobreza e clausura. A reabertura desta comunidade promovera maior rigor na vivência da pobreza e da obediência às Constituições Coletinas e à Regra Clariana sob a assistência espiritual dos Observantes. As religiosas adquiriram prestígio e apoio da nobreza e monarquias hispânicas e com isso a consequente expansão

---

<sup>51</sup> Não localizamos a Bula da qual Sousa cita. O período destas reformas coincide com o pontificado de Sixto IV, portanto a autorização papal para tal empreendimento deveria ser bulada e celada com o Anel do Pescador deste papa. Sabemos que a Bula mais importante para Portugal do papa Sixto IV é a bula "*Aeterni regis clementi*" em que confirma posses portuguesas das ilhas da rota de navegações para as Índias. Este documento está disponível no Arquivo Nacional Torre do Tombo <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=3908078>>.

da reforma para o reino português. Desta casa saíram as coletinas para os conventos de Jesus de Setúbal e o *Madre de Deus* de Lisboa (SORIANO TRIGUERO, 1995, s/p).

Para Sousa, a compreensão da Regra de Santa Clara em Gandía associava os doze capítulos em quatro chaves importantes: "a projeção do Evangelho na vocação religiosa das clarissas; conversão à pobreza; comunhão e imitação de Cristo equivalente à fraternidade franciscana e a espiritualidade claustral". A Regra seria a tradução da vivência do Evangelho por meio do carisma contemplativo e as virtudes da caridade, comunhão fraterna e a pobreza individual e coletiva (SOUSA, 2002, p. 460). O ideal de "retorno à pureza primitiva" encontrou nessa comunidade terreno fértil para o reflorescimento das aspirações de Santa Clara e uma renovação do carisma clariano que, desde os primórdios da Ordem desviara-se com a adoção da Regra Urbanista. Trata-se de um momento único na história da Ordem na Península Ibérica em que a autorreflexão comunitária da Vida Fraterna buscou na imagem e escritos da mãe fundadora o modelo existencial carismático do "ser" uma professa clarissa. A chegada da reforma coletina marcou uma nova fase para a Segunda Ordem Franciscana pautada pelo alto grau de espiritualidade cristocêntrica - contemplação da Paixão - e ascese.

A introdução deste movimento em Portugal data de 1495. As freiras Coleta Tallada, Joana Reies, Madalena Tarella, Clara Bubegal, Francisca Guiller, Agueda Anair e Perrailha<sup>52</sup> saíram de Gandía e foram para o Convento de Jesus de Setúbal para reformar esta casa sob a proteção de D. Beatriz (1430-1506), mãe da rainha D. Leonor de Lencastre e Duquesa de Viseu uma das grandes casas nobiliárquicas de Portugal nos finais do século XV (SOUSA, 2002, p. 464). Na perspectiva de Saul António Gomes esta comunidade é entendida como um projeto monástico seguindo o legado dos fundadores Francisco e Clara cuja estrutura essencial fora um estado de vida religioso e espiritual contemplativo exigente. Para isso o cotidiano da comunidade se organizava a partir do ideal de consagração completa a Deus por meio da oração, trabalho e os cuidados com a salvação da alma. O rigor ascético em alguns casos afetava a saúde do corpo (associado à percepção da carne e do pecado como perdição da alma) em decorrência dos extremados sacrifícios, mortificação e privações a que se auto submetiam as freiras setubalenses visando à beatitude celestial (GOMES, 2009, p. 56).

---

<sup>52</sup> As informações que obtivemos destas freiras são sucintas. Fray Alonso Pastor deixou registrado o local de origem das religiosas que foram para Portugal fundar o primeiro convento reformado: "segundo fue en Portugal, fue por madre Abadessa soror Coleta Tallada natural de Xativa, y con ella soror Juana Reus Catalana, soror Juana Torrella, soror Clara Verdegall, soror Francisca Guillem, soror Agueda Arnau natural de Gandía" (PASTOR, 1655, p. 246).

Tratava-se de um convento estruturado sob a proteção régia desde a fundação no século XV até a extinção no XIX, especificamente em 1888. No entanto, para Gomes, a vivência religiosa e devocional não se restringiu à questão social e econômica favorecida pela proximidade e estreitas relações familiares e mecenasatos entre o claustro e a nobreza. Neste período é perceptível que a motivação para a entrada no convento era predominantemente pela vocação religiosa e busca da santidade a partir da existência devocional em ambiente sacro e propício para a prática da ascese e contemplação. O rigor e os caminhos espirituais tomados foram mediados pela presença de clérigos, sobretudo Observantes, como garantia de permanência na ortodoxia da Igreja e discernimento quanto a práticas que poderiam ser consideradas heréticas ou inspiração do mal<sup>53</sup> (GOMES, 2009, p. 46).

A organização da vida comum, ofícios e cargos desempenhados possuía semelhança com o ideal de Santa Clara, estabelecido para a posteridade através da escrita da Regra Clariana, em relação com as especificidades do contexto nobiliárquico em que a comunidade de Setúbal fora criada. Os ritos de escolha das abadessas e da vida cotidiana seguiam os ditames regrais, no entanto, houve períodos de crises (1700 - 1770) em que, na disputa pelo cargo entraram em cena "partidos" com ideias reformistas e de estreita observância ou "relaxadas" caracterizados por um estado de tibieza da fé e da vivência do carisma da Ordem. Há também um dado importante acerca da inter-relação entre as casas de nobres mecenas e a comunidade: ajudava a manter o caráter de sobrevivência pelo esmoler que fundamentava a vivência da pobreza das freiras e, ao mesmo tempo poderia dificultar o isolamento da clausura dos assuntos e interesses externos (GOMES, 2009, p. 53-69).

Em recentes pesquisas acerca do ascetismo e salvação nos séculos XVI a XVIII, Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel apontou brevemente – ainda que não fosse o objeto principal da análise - que a espiritualidade de Jesus de Setúbal fora fiel ao espírito franciscano e, posteriormente, também atendera às orientações do Concílio de Trento que reafirmava o auxílio das boas obras na conquista da salvação. Rangel entende que esse movimento coloca dois pontos de reformas e afirmação da fé católica em relação: a avaliação e redescoberta da tradição e as demandas próprias da realidade histórica em

---

<sup>53</sup> Sobre o problema da devoção santa ou tentação do demônio disfarçada de religiosidade na Idade Moderna, ver: SARTIN, Philippe Delfino. A tentação e a contemplação: Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. 216 f, 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

que a Ordem se encontrava – equilibrar a demanda da vocação para vida comunitária e o avanço da espiritualidade leiga e individualizada. A busca da perfeição, conforme Rangel, fora intensificada pelo rigor da ascese<sup>54</sup> cujas práticas (silícios, autoflagelação, jejuns “apertados”, penitências e humilhação) eram iniciadas no noviciado como preparação do espírito da noviça para a vida que deveria abraçar, e, na vida professa, mesmo quando a freira atingia o grau de perfectibilidade, mantinha-se a prática ascética direcionada para a colaboração no projeto salvífico do Cristo Redentor (RANGEL, 2009, p. 3-18).

O segundo convento feminino coletino em Portugal foi fundado em Lisboa pela rainha D. Leonor de Lencastre em 1509. Para Fernandes (2000), este foi o passo fundamental para os movimentos reformistas portugueses da Época Moderna. Esta comunidade marca de forma expressiva a atuação régia e nobiliárquica no âmbito religioso regal. As sete primeiras freiras a compor a Casa saíram do Convento de Jesus de Setúbal, as noviças foram escolhidas pela própria rainha entre as jovens – “de sangue nobre” - das melhores famílias de Lisboa e do *entourage* de D. Leonor. Esta especificidade na admissão das aspirantes à vida religiosa foi concedida como licença especial pelo papa Júlio II em 1508 (FERNANDES, 2000, p. 17-8).

Esta concessão extraordinária marca um redirecionamento significativo da reforma coletina cujo princípio é a obediência irrestrita à Regra de Santa Clara. No capítulo segundo Clara de Assis instituiu que “se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco, com intenção de abraçar esta vida, a abadessa está obrigada a pedir o consentimento de todas as irmãs” (RC, Cap. II). Portanto cabia à comunidade a decisão de acolher e avaliar as aspirantes sem interferência externa. Mas entendemos que esta licença papal, embora tenha um peso simbólico, apenas atribuiu caráter de legitimidade irrefutável para a participação da rainha em assuntos que já estavam na sua alçada: como as freiras recusariam uma jovem enviada pela própria fundadora?

Essa peculiaridade, no entanto, não é necessariamente, um empobrecimento do ideal coletino, pois, a formação religiosa e cultural de D. Leonor e das suas damas estava à altura dos mais exigentes modelos espirituais franciscanos. Apontamos o primor

---

<sup>54</sup> “No âmbito cristão, a ascese (grifo nosso) tomou muito significados: mortificação, penitência, exercício de virtudes para a consecução da perfeição. A esse termo ligam-se as palavras *ascética*, trina relativa a *ascese* (grifo nosso), ou seja, o empenho constante para se alcançar uma perfeição espiritual e progressiva; *ascetismo*, que indica tanto a doutrina como a prática dos ascetas, ou o estado dos que se dedicam a exercícios rigorosos de piedade. A *ascese* (grifo nosso), é, pois, a procura da perfeição. Na experiência cristã ela tende à adaptação sistemática de toda a vida do crente à imagem e semelhança de Deus, inscrita na alma no momento da criação; é o esforço para harmonizar a vida com fé por meio de uma morte contínua de cruz, segundo a linguagem de Paulo. Portanto, ela não é o fim último da vida cristã, mas uma mediação instrumental para alcançar a união com Deus Pai” (BORRIELLO, 2003, pp. 111-118).

devocional da monarca como um ponto decisivo na escolha da reforma coletina para orientar a construção da comunidade xabregana. Um convento que logo cedo passaria a ser referência de espiritualidade para a Lisboa do século XVI. E também ponto de peregrinações em torno de um considerável relicário adquirido pela fundadora.

#### **1.4 Leonor de Lencastre e a espiritualidade franciscana observante em Portugal no século XVI**

A estreita relação dos frades franciscanos com a Casa reinante em Portugal adquiriu um nível de importância ímpar com a Dinastia de Avis. O Mestre de Avis, D. João I recebeu apoio dos Menores na ascensão ao trono em 1385 e, ao longo dos séculos seguintes os confessores régios foram escolhidos entre os membros desta Ordem<sup>55</sup>, o serviço diplomático e os primeiros professores de teologia do reino também seguiram esta linha de escolha. Marcelo Santiago Berriel percebe o papel político e religioso desta relação na construção de uma imagem sacra para a dinastia nascente (BERRIEL, 2009, p. 66).

É importante ressaltar a importância do confessor régio na Idade Média Ibérica. João Francisco Marques (1993) analisou a atuação dos franciscanos e dominicanos no aconselhamento espiritual dos reis das dinastias Afonsina (ou Borgonha) e de Avis. Cabia ao confessor a árdua tarefa de manter a boa relação da alma do soberano com Deus e oferecer-lhe sábios conselhos nos assuntos religiosos e políticos. Não raro, tais religiosos ficavam encarregados da escrita dos testamentos régios e do exercício da diplomacia entre o Reino e a Igreja e os outros reinos da Cristandade cuja relação variava entre acordos de paz e conflitos político-ideológico. Dada a posição alcançada ao lado dos monarcas, os confessores régios participavam ativamente do exercício de poder e isso lhes conferia um grau de complexidade na tarefa de aconselhamento em que pesava sobre seus ombros o bem do reino dos homens e do reino de Deus. Marques menciona que esta

---

<sup>55</sup> Ao lado dos dominicanos que também foi uma Ordem que se destacou na relação com a realeza, sobretudo na função de confessor régio e conselheiros. Sobre este assunto ver: MARQUES, João Francisco. Franciscanos e dominicanos confessores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1993. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/8336/2/artigo8031.pdf>>. Acesso em: Fev 2019.

relação contribuiu para a atuação régia nos movimentos de reformas religiosas a partir dos finais do século XIV (MARQUES, 1993, p. 53-60).

Interessa-nos, especificamente, a relação espiritual e política da rainha D. Leonor de Lencastre com os Observantes<sup>56</sup> e o desenvolvimento da espiritualidade leonorina que plasmou a atuação sócio-política desta personagem e que marcou a sociedade lisboeta dos finais do século XV e início do XVI. A virtude da caridade ocupou o lugar central da vivência religiosa e das ações práticas de fé e devoção da monarca. O Convento da Madre de Deus de Xábregas e as Misericórdias são frutos desta simbiose entre política e religiosidade observante, no entanto, não esgota a relação com o sagrado experiência da cotidianamente também por meio da oração.

Ivo Carneiro de Sousa analisou a semântica da palavra nos escritos de D. Leonor cruzando-a com as Sagradas Escrituras e concluiu que misericórdia não chegou a ser um conceito e que os significados e associações ao termo são diversos. O mais próximo ao caso leonorino fora o exercício da compaixão (SOUSA, 2002, p.203-6). Seguindo este raciocínio e a leitura do Compromisso Primitivo das Misericórdias<sup>57</sup>, a Misericórdia de Lisboa (a primeira da época Moderna) é entendida por Sousa como um movimento moderno que une a religiosidade<sup>58</sup> laica e a prática das obras de caridade como uma forma de viver a fraternidade cristã no final do século XV em que a concepção de santidade abraça, mais fortemente, os leigos e está atrelada à fé e as obras em relação ao corpo social ao qual o cristão pertence. Além de vincular a criação e apoio de tal

---

<sup>56</sup> “A Observância nasce como reação ao drama franciscano de trezentos, vivido em 1322 pelos ‘Espirituais’ e Ministro Geral Frei Miguel de Cesena. Por não se ter sujeitado ao papa João XXII, este Ministro Geral é deposto e solenemente excomungado em 1329. O Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) ajuda a separar mais as águas. Entre 1409 e 1410 houve na Igreja três papas, correspondentes a três Ministros Gerais. Aconteceu haver na mesma Província franciscana dois Ministros e duas obediências. Papas e antipapas distribuíam concessões para terem seguidores: conventos e frades passavam duma obediência para outra consoantes as conveniências” (REMA, 2004, p. 140).

<sup>57</sup> A fundação das Misericórdias foi abordada recentemente por Isabel dos Guimarães Sá como um processo de “pacificação social” no contexto dos massacres dos judeus em Lisboa nos finais do século XV. Visto que os judeus estavam sob a proteção régia e começava um processo de conversão forçada que colocou a vida social da cidade em ebulição. Sá interpreta a preocupação com a cidade seguindo a perspectiva de que a aproximação espiritual com os Observantes não teria dado fundamentação a um sentimento de proteção à causa judaica, pois, estes religiosos eram abertamente desfavoráveis à presença dos judeus. No entanto, reafirma a importância do fortalecimento desta Fundação em outros territórios do reino com o apoio de D. Manoel e também de sua irmã Leonor cujos rumos podem ter se desdobrado para o exercício geral da caridade (SÁ, 2009, p. 30).

<sup>58</sup> O conceito de religiosidade é Contemporâneo, no entanto é perfeitamente aplicável ao Período Moderno. Nossa abordagem passa pela formulação conceitual de Carl Gustav Jung que define a religiosidade como: “a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do *numinoso* (JUNG, 1990, p. 10). Nas palavras de Marlon Xavier a respeito desta afirmação de Jung: “a experiência primordial individual de uma relação direta com o sagrado, um sentimento e consideração do *numinoso*, que não exige uma crença anterior (e muitas vezes se contrapõe a ela), pois provém da base arquetípica da psique; é o sentimento avassalador da totalidade da alma” (XAVIER, 2006, p. 184).

instituição com a espiritualidade observante Sousa apresenta a percepção de uma reforma, antes da tridentina<sup>59</sup>, da vivência laica da religiosidade: as confrarias modernas inovam ao acrescentar a interiorização da oração, sobretudo a contemplação da Paixão e a dimensão penitencial individualizada das obras de caridade e atos de flagelação pública (SOUSA, s/d, p. 291-2).

A orientação das ações de caridade régia em conformidade com a caridade franciscana pode ser entendida como desdobramento da aproximação de Leonor de Lencastre com os Observantes na escolha de confessores e conselheiros. Como diretores de almas e da vida espiritual o acesso dos frades tocava a vida íntima, e a consciência cristã da monarca. Não é possível medir o grau de direcionamento que o confessor poderia alcançar na "alma" do fiel. No entanto a troca de experiências e partilha de ideias religiosas comuns era fundamental na escolha de quem teria acesso aos recônditos da alma e ao lugar de decisões voltadas para a vida prática, social e política. Além da vida religiosa os frades atuavam no direcionamento cultural tanto da rainha quanto das jovens e mulheres dos seus círculos de relações na Corte – muitas professariam votos no *Madre de Deus*.

O mecenato leonorino voltado para a comunidade observante de Xábregas foi mapeado por Sousa compreende desde a doação de edifícios e terrenos ao patrocínio de obras sacras voltadas para o fomento da contemplação imagética da Paixão de Cristo e a devoção mariana (SOUSA, 2002, p. 656). Pontuamos em nossas análises que essa proximidade vai além do mecenato e do aconselhamento individual. Tratou-se de um projeto espiritual que transcendia uma experiência isolada do sagrado e alcançava o ambiente cortesão dos Paços da rainha e da orientação devocional lisboeta. Escolher a corrente espiritual que irá nortear a vida prática individual e dos seus é plasmar um modo específico de ligar-se ao sagrado e agir no mundo. E esta especificidade conformou-se à prática da caridade social (Misericórdias) e a caridade ascética (oração e contemplação penitencial da *Via Crucis* na perspectiva mariana) e o incentivo de uma cultura letrada e amante da arte sacra com temário cristocêntrico.

O acompanhamento do convento Madre de Deus ficou ao encargo dos Frades Observantes. Esse dado é importante visto no contexto do período em que um convento feminino precisava estar vinculado à assistência sacramental e hierárquica de uma Ordem masculina e, no caso das clarissas, seria aos Conventuais ou Observantes. A escolha do

---

<sup>59</sup> Retornaremos às alterações do Concílio de Trento acerca da Vida em Religião no segundo capítulo.

segundo ramo pode estar relacionada à perspectiva comum de "retorno às origens" das respectivas Ordens e ao prestígio religioso e intelectual de que gozavam no reino português. Para Mircea Eliade o *homo religiosus* possui a necessidade de habitar espaços sagrados que o coloca em comunhão com o divino, pois, sua vida é orientada por, e, para a divindade em quem professa a fé (ELIADE, 2013). Visto sob este ângulo o espaço sagrado engloba o ambiente físico (convento)<sup>60</sup> e as relações sociais estabelecidas (confessores, diretor espiritual, capelão) orientados para a vida prática cujo objetivo é a salvação eterna.

Além dos aspectos religiosos, ressaltamos que Leonor pertencia à Dinastia de Avis analisada por Luis Adão Fonseca e cuja peculiaridade da ilegitimidade na origem construiu um modelo sociocultural das ações régias posteriores da qual a monarca foi herdeira. Devido à bastardia do fundador D. João I (1357-1433), tal dinastia precisou construir a própria legitimidade fora da sucessão de sangue dentro do matrimônio. E o fez a partir da construção ideológica e propagandística da unidade dinástica e de um modelo familiar pautado na exemplaridade moral e dos valores régios por meio de uma intencionalidade pedagógica contida nas Crônicas, mecenato cultural e, posteriormente na historiografia nacional (séc. XV). A família real outorgou a si três características em suas relações político-diplomáticas: família una, santa e culta. A paz e a justiça régia fundamentadas em São Paulo e Santo Agostinho resultaria da caridade que é também um princípio forte na espiritualidade franciscana (FONSECA, 2003, s/p). A Rainha consorte de Dom João II possuiu um vasto acervo<sup>61</sup> em sua biblioteca pessoal, Ivo Carneiro de Sousa (2002) fez um levantamento do seu Inventário e a partir daí podemos listar as traduções realizadas por frades observantes pertencentes aos círculos sociais de D. Leonor. Das quais destacamos obras relevantes como *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia (1495), o *Espelho* de Cristine de Pisan (1518), *Historia ecclesiastica tripartita* de Cassiodoro (1492) e a *Vida, feitos e milagres de S. Clara de Assis* (1520-1525).

Embora tenha "desafiado" a memória avisina ao recusar ser enterrada no Mosteiro da Batalha e tendo escolhido uma sepultura em "campa rasa" no seu próprio Convento, Leonor não deixou de se preocupar com o lugar que ocupava no corpo dinástico e a imagem que pretendia para si e para seus descendentes. Esta escolha está

---

<sup>60</sup> Colocamos em anexo a proposta de reconstituição da planta da Igreja do Convento da Madre de Deus de Lisboa.

<sup>61</sup> O inventário do Oratório e Capela de D. Leonor (que abrigava a biblioteca pessoal), realizado por Ivo Carneiro de Sousa, está em anexo. O detalhamento das Obras está no Volume II da Tese de Sousa.

vinculada com o ideal de humildade franciscana que, procurou viver embora fosse detentora de grandes riquezas. A imagem de esposa, mãe, irmã e "*mui amiga de Deos*" plasmada pela experiência cristã está amalgamada às escolhas, além de políticas, do círculo de pessoas a que esteve cercada e partilhava da sua intimidade.

O ponto crucial, para além da criação e incentivo das Misericórdias, fundação do *Madre de Deus* e apoio material aos Lóios<sup>62</sup> e observantes lisboetas, pode ser entendido por meio do conceito de espiritualidade leonorina que exprime uma vivência específica que dialoga com dois veios da tradição da *fraternitas* de Francisco e Clara de Assis (frades Observantes e freiras Coletinas) e com a individualização da oração e busca da santidade pessoal renovando a espiritualidade laica do Portugal Renascentista (SOUSA, 2002, p. 719-20).

Sousa defende que, ao cultivar a contemplação e meditação da *Via Crucis* ampliando a percepção emocional das dores físicas para as dores mentais do Crucificado, dimensionando o drama e a violência do Calvário, a rainha acabou por ser uma representação do processo de consolidação da espiritualidade do Norte, meditada em

---

<sup>62</sup>“A Congregação de Cónegos Seculares de S. João Evangelista, fundada em 1425 e vulgarmente designada por Lóios, foi uma congregação portuguesa influenciada desde os inícios pelos movimentos de reforma religiosa do final da Idade Média, de modo especial pela corrente da observância que renovou profundamente a espiritualidade monástica. Inscrevendo-se na tradição canónica e imbuída dos ideais humanistas e reformadores quatrocentistas, a Congregação de Cónegos Seculares de S. João Evangelista desenvolveu-se rapidamente e implantou-se, durante o século XV, nas principais dioceses do país. Constituída por clérigos e leigos, a congregação filiou-se e adoptou o modelo institucional da congregação italiana de S. Jorge de Alga, em Veneza, e beneficiou dos favores do pontificado. Em Portugal, os Lóios gozaram da protecção régia, foram confessores dos grandes do reino, pregadores famosos, representantes dos interesses régios na cúria romana. Acharam-se no meio de lutas políticas, primeiro entre o poderoso arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, e D. Afonso, primeiro Duque de Bragança e titular da mais importante casa senhorial do reino; e, mais tarde, entre o rei D. João II e D. Fernando, também ele Duque de Bragança, acusado e condenado à morte por alta traição. Os cónegos lóios colaboraram na reforma da Igreja, na assistência hospitalar e na actividade missionária. Foram os primeiros em Portugal a receber aprovação canónica de um instituto de vida religiosa sem votos solenes e sem adopção de uma das regras tradicionais, antecipando, por assim dizer, o modelo institucional das congregações eclesásticas que, no contexto de reforma post-tridentina, ocupariam um lugar de relevo na vida da Igreja. A Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista constituiu, assim, um elo de ligação entre as ordens tradicionais e as novas congregações. Tal como aconteceria posteriormente com os clérigos regulares ou os jesuitas, os lóios procuraram novas formas de responder às necessidades da Igreja e da sociedade, renovando a ordem sacerdotal, recuperando a disciplina comunitária dos religiosos e fomentando a preparação mais culta e instruída dos seus membros. Tributários da época em que nasceram, a sua espiritualidade foi marcada, por duas tendências claras: o apelo ao rigorismo ascético e à observância enquanto movimento reformador da Igreja no século XV, e a difusão da *devotio* moderna, um movimento espiritual de forte pendor afectivo que procurava cultivar uma piedade pessoal e uma relação com Deus mais interiorizada e menos formal. Para além destas influências, os lóios sofreram também o influxo directo do contexto histórico-geográfico em que nasceram, e nas suas práticas religiosas reflectiram-se em igual medida as tendências culturais e devocionais mais marcantes da sociedade portuguesa do século XV, nomeadamente, o humanismo italiano, veiculado sobretudo por reformadores religiosos, a *devotio* moderna já referida e o interesse por temáticas morais, catequéticas e de carácter hagiográfico, que caracterizaram os meios devotos portugueses, sobretudo no âmbito da corte régia” (PINA, 2011, s/p).

obras como a *Vita Christi*, ampliada com a "redescoberta do evangelismo mendicante franciscano", que valorizava a contemplação pobre e profunda dos mistérios da Paixão (SOUSA, 2002, p. 836).

Uma peculiaridade da espiritualidade leonorina foi expressa na dimensão da caridade cristã no Estatuto Primitivo das Misericórdias dirigida ao cuidado do corpo e da alma dos condenados e justicados (SOUSA, s/d, p. 294-306). O exercício interno da virtude por meio da oração, a prática do esmoler e o ato dar enterro aos justicados tornaria a caridade um hábito. Essa preocupação em relacionar a misericórdia e a justiça régia pode ser entendida como um movimento interior da rainha cujos familiares foram justicados por Dom João II sob a acusação de conspiração contra o reino, do cristocentrismo devocional franciscano e da *Devotio Moderna*<sup>63</sup>. A imitação de Cristo abria espaço para a analogia dos eventos evangélicos com a vida diária e os acontecimentos sociais em que o crente estava inserido.

Deste modo, encerramos esta breve contextualização da criação do Convento da Madre de Deus de Xábregas e o movimento religioso e devocional da fundadora na Lisboa do alvorecer do século XVI. Um momento de reavaliações das tradicionais Ordens e Instituições religiosas e a efervescência de modelos de Vida Evangélica regrada ou laica para responder as novas demandas espirituais de cunho individualizado e, ao mesmo tempo, reorientar os sentidos da fraternidade conventual no projeto de salvação de almas no seio da Igreja e do reino em expansão. O início do período que identificamos como Idade Moderna em Portugal foi marcado pela ligação estreita entre as grandes Casas Nobiliárquicas e as reformas e fundações de Conventos e Mosteiros e, sobretudo pela proteção régia aos Observantes<sup>64</sup> (FERNANDES, 2000, p. 18). Para Maria de Lurdes Rosa esse vínculo é expressão de uma preocupação moderna dos leigos em relação à busca de santidade dentro e fora dos Conventos o zelo pela fé estava presente na prática pessoal dos preceitos sagrados e um acompanhamento rigoroso acerca da autenticidade da vida dos religiosos aos quais destinavam seu patronato e a entrega da saúde da alma por meio da confissão e direção espiritual (ROSA, 2000, p. 497).

---

<sup>63</sup> A *Devotio Moderna* nasceu entre os irmãos e Irmã da Vida Comum, comunidade fundada por Gerard Groote no século XIV. A ideia central era uma piedade pessoal e meditativa por meio da leitura da Bíblia. O ideal da *devotio moderna* é fundamentado na obra *A Imitação de Cristo* – cuja tradução fora encomendada por Dona Leonor (**grifo nosso**) de Tomás de Kempis, cônego regular, nascido em Colônia na Alemanha em 1380 (DELUMEAU, 1984, p. 142-143).

<sup>64</sup> Outros que gozaram da proteção régia foram os Cônegos Evangelistas (Lóios) e os Jerônimos. Além, é claro das Clarissas reformadas (ROSA, 2000, p. 496)

## CAPÍTULO II

### ESPIRITUALIDADE COLETINA EM PORTUGAL NO SÉCULO XVII

Durante o final do século XV e início do XVI Portugal viveu um movimento de reorganização da vida religiosa regida em seus territórios, encabeçado pelas aristocracias locais e pela casa reinante. A crescente preocupação com a vida espiritual laica e de religião fora motivo para os processos de reformas que, entendemos ser um movimento de repensar/avaliar as identidades e carismas das Ordens estabelecidas e suas respectivas formas de se relacionar com o sagrado e com o mundo ou de criar novas instituições que atendessem os anseios específicos do período, sobretudo a individualização da experiência sagrada, sem sair da ortodoxia católica. Como equilibrar a vivência do oratório particular com a vida comum dos mosteiros e conventos? Como atribuir ou renovar os sentidos da função de mediação salvífica das Comunidades de Religião de modo a mantê-las ideologicamente ao lado das concepções de santidade laica e da salvação cada vez mais individualizada?

O convento da Madre de Deus nasceu neste movimento reformístico no início do século XVI. A espiritualidade norteadora da comunidade fora escolhida pela fundadora Leonor de Lencastre e seguiu os parâmetros do primor pela "autêntica" vivência na religião clarissa apresentada pela reforma coletina como o mais perfeito seguimento de Santa Clara de Assis neste período. No século XVII, pós Concílio de Trento, a narrativa da Crônica fundacional apresenta traços da tentativa de uma renovação da experiência claustral. Não poderíamos falar em uma nova reforma, mas na insatisfação espiritual coletiva cuja dinâmica se apresenta no ato da rememoração das origens e dos modelos de santidade do passado com objetivos de manter a tibieza afastada e recobrar o vigor vocacional tanto da comunidade como das freiras individualmente. Neste capítulo apresentamos uma reflexão sobre o Concílio de Trento e o processo de repensar a relação com o sagrado a partir dos modelos dos fundadores e a elaboração de uma história memorialística que evoca o passado por meio do rito no presente e registra a vivência para as freiras que virão.

É neste capítulo também que retomamos os modelos de santidade de dois personagens re-memorados na *Notícia* como pais fundadores: Francisco e Clara de Assis nos quais repousam o modelo inicial de santidade e vida em Religião e, na escrita da

crônica são apresentados como a origem e a filiação com a qual se identificavam as coletinas xabreganas.

## **2.1 Os exemplos de São Francisco e Santa Clara: fundadores espirituais**

O olhar para o passado da Ordem das Clarissas efetuado por Coleta de Corbie e adotado pela rainha D. Leonor de Lencastre ao fundar o Convento da Madre de Deus de Lisboa em 1509, representa o processo de renovação do carisma clariano em dois períodos diversos: séculos XV e XVI. Tais movimentos reformistas existiram em diversas Ordens religiosas ao longo da Idade Média e Moderna. A busca pelas origens caracteriza a vontade de retomar o carisma que impulsionou a primeira comunidade.

Ao tratarmos da experiência das coletinas seguimos a linha das ideias de "retorno à pureza original" e trazemos a lume os personagens Francisco e Clara de Assis considerados como modelos de santidade e vocação religiosa para as freiras xabreganas, também, no século XVII. O século XIII foi bastante emblemático na história da Igreja e das Ordens religiosas. Período de críticas à hierarquia eclesiástica, embates político-teológicos, surgimento de várias comunidades religiosas cujo princípio de vida fora fundamentado no Evangelho (algumas excomungadas pela Igreja) como os valdenses<sup>65</sup>. Os monges beneditinos haviam passado por duas reformas: a segunda no século XI, encabeçada por Robert de Molesme em Cister, primava pelo retorno às primeiras comunidades de São Bento e o modo de vida dos primeiros Padres do Deserto tendo a pobreza e austeridade como centralidade da experiência religiosa. E neste contexto surgiu as comunidades dos Frades Menores e das Damianitas. Ambas idealizadas por Francisco e Clara de Assis e construídas na centralidade da

---

<sup>65</sup> “Sabemos que formavam um grupo considerável, que reunia tanto homens como mulheres, que se trajavam com simplicidade em seus buréis de lã sem tingimento e suas sandálias de madeira; que saíam aos pares, pregando o Evangelho que haviam conhecido na sua própria língua. É de supor que as primeiras traduções mandadas fazer por Valdo tenham sido reproduzidas e também que havia entre esses leigos relativamente instruídos, alguns capazes de ler (ao menos a língua vulgar senão o latim), quando essa não era a regra, mas a exceção; e ainda, que tinham as Escrituras como única norma doutrinal e código jurídico, eram contrários a todo juramento e a aplicação da pena de morte. Diz Robert Barroux que se ocupavam dos doentes, fracos, dos órfãos e prisioneiros e que abriam escolas para os necessitados, porém, apontavam o clero rico e os prelados poderosos e criticavam os bispos e os padres, opinando sobre matérias religiosas” (THOMÉ, 2004, p.99)

pobreza evangélica partilhada entre irmãos e irmãs de comunidade e a pregação apostólica. Vauchez sustenta que os séculos XI a XIII da espiritualidade católica Ocidental fora marcada pela nostalgia de um passado glorioso, o passado da *Ecclesia primitiva* e forma de vida idealizados pela estrita observância do Evangelho e o apostolado da pregação (VAUCHEZ, 1995, p. 71).

O contexto dicotômico apresentado por Vauchez entre o crescimento da pobreza (ausência de meios de subsistência), até então, vista como castigo e necessária à prática da caridade, e o acúmulo de bens coletivos dos monastérios e da Igreja apresentou novos problemas às formas de praticar a fé. Tratava-se de res-significar a ideia de pobreza no processo de salvação dos cristãos associada à pobreza do Cristo. No século XII surgiram ordens religiosas cujo carisma estava voltado para a prática da caridade assistencial aos pobres e doentes. O modelo de religiosidade monástica não respondia às necessidades espirituais dos leigos, ao contexto de crescimento das cidades e às reconfigurações sociais das relações humanas. Novas formas de relacionar-se como sagrado se fazia necessário para atribuir sentidos e significados à cosmovisão cristã ocidental no século XIII (VAUCHEZ, 1995, p. 70). Precisamos compreender as definições de santidade pela qual o cristão alcança a beatitude eterna e, especificamente, nas propostas dos fundadores dos movimentos clariano e franciscano e as aproximações deste conceito à realidade dos sujeitos históricos deste período. E, mais adiante veremos a adaptação e reinvenção deste modelo de santidade aplicado ao Convento da Madre de Deus no século XVII.

Santo Agostinho, ao se referir ao culto cristão, esboçou o ideal de santidade – a verdadeira felicidade - que é unir-se a Cristo e formar com Ele um só corpo através do sacrifício e adiantou que, “os verdadeiros sacrifícios são, [...], as obras de misericórdia, quer para conosco quer para com o próximo, e referidas a Deus” (AGOSTINHO, A Cidade de Deus, Livro X, Cap. VI, p. 900). Trata-se da oferta incondicional da própria existência – originada em Deus – para Deus; união mística com o Ente divino. Um projeto de vida voltado para a salvação eterna da própria alma e das almas de todos os fiéis que participam do Corpo de Cristo - a Igreja. Para tanto é preciso equilibrar os fatos de viver no mundo - sujeito ao tempo e espaço - se projetando para o *post mortem*. A concretude de tal aspiração se expressa em todas as ações que perpassam entre o nascer biológico e o nascer para a eternidade; uma oferenda constante:

[...] ofereçam os nossos corpos como hóstia viva, santa, agradável a Deus, como homenagem racional; a não nos amoldarmos a este século,

mas a irmo-nos transformando com a nova mentalidade; e — para mostrar-nos qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito, porque o sacrifício na sua totalidade somos nós próprios [...] (AGOSTINHO, A Cidade de Deus, Livro X, Cap. VI, p 901).

No decorrer da História da Igreja as concepções acerca do estado de santidade mantiveram, em essência, esta premissa agostiniana. No entanto o entendimento da prática esteve vinculado às demandas sociais e religiosas de cada época. O caso da *reforma coletina* está correlacionado às disposições espirituais da Ordem Clariana que, no entendimento da reformadora, carecia de diligência na prática da virtude que havia se distanciado da genuinidade da Primeira Comunidade. Rosa, ao investigar a santidade em Portugal na Idade Média concebe o fenômeno como “o mais nítido lugar da inscrição do eterno no presente” (ROSA, 2010, p. 15). Na perspectiva da História Cultural, Andréia Cristina Lopes Frazão define este conceito como “[...] conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios eleitos por um grupo para considerar um indivíduo como venerável” (FRAZÃO, 2008, p. 46).

Para melhor entendimento do processo de construção e reconhecimento dos atributos santos na prática religiosa dos modelos ideais, lançamos mão da teorização de Sofia Boesch Gajano acerca da santidade no Ocidente Medieval concebida como fenômeno de múltiplas dimensões:

[...] fenômeno espiritual, ela é expressão da busca do divino; [...] teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; [...] religioso, ela é um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; [...] social, ela é o fator de coesão e de identificação dos grupos e das comunidades; [...] institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiásticas e monásticas; [...] político enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder. Pode-se, conseqüentemente considerar a santidade o lugar de uma mediação bem sucedida entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida (GAJANO, 2002, p. 449).

Os modelos ideais Clara e Francisco representaram um ponto de recomeço da experiência religiosa da Primeira e Segunda Ordem Franciscana em diversos períodos, sobretudo para os Observantes e Coletinas. Conforme Vauchez, a partir do século XII o recolhimento absoluto e a fuga do mundo foram colocados em questionamento acerca da praticidade e abrangência de tal modelo de vida. Praticável apenas para os monges e eremitas acabou estabelecendo um limite entre a “elite religiosa” dos mosteiros e os clérigos e leigos comuns. No entanto, as aspirações à perfeição cristã ultrapassaram a fronteira entre a vivência espiritual erudita e a religiosidade simples dos iletrados (VAUCHEZ, 2008, p.15-26).

A historiografia<sup>66</sup> sobre estes dois personagens e as Ordens que nasceram da experiência religiosa deles é vasta no Brasil e, na Itália ainda mais. No entanto trataremos apenas sobre o caráter de santidade<sup>67</sup> conferido ao *Poverello* e Clara de Assis e os novos atributos evidenciados como “marca” da bem-aventurança no século XIII. O ideal das primeiras comunidades cristãs das Cartas Paulinas e a imitação do Cristo em todas as dimensões do ser e agir no mundo são os pontos centrais da vida cristã na percepção de São Francisco. Nele a Tradição e as aspirações religiosas da sua contemporaneidade adquiriu forma. A “saída do mundo” tornou-se a vivência radical do Evangelho entre os homens. O deslocamento necessário não se configurava mais no plano geográfico; caracterizava-se pela mudança – conversão- no espírito para mostrar-se como sinal do Cristo na terra. Sair do mundo passou a ser permanecer e ir pelo mundo como os primeiros

---

<sup>66</sup>AGUIAR, Verônica Aparecida Silveira. A construção da norma do movimento Franciscano: Regula e Testamentum nas práticas jurídicas mendicantes (12101323). Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08122010-145402/pt-br.php>; ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda áurea de Jacopo de Varazze. Revista Territórios e Fronteiras, Cuiabá, vol.7, n.2, Jul - Dez, 2014, p. 94-111. Disponível em: <[www.ppghis.com/territorios&fronteiras](http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras)>. ; ALMEIDA, Néri de Barros. Boaventura de Bagnoregio e a Regra de 1223: alguns apontamentos sobre a disciplina da pobreza. In: Acta Scientiarum. Education, Maringá, vol.34, nº1, p.39-49. Jan-Jun 2012; BARROS. José D’Assunção. Considerações sobre a história do franciscanismo na Idade Média. In Estudos da Religião, v.25, n. 40, 110-126, jan/jun. 2011 p.110-116.

Disponível em:<[www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ER/article/viewFile/2323/255](http://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ER/article/viewFile/2323/255)>; BARTOLI, Marco. Estado atual da pesquisa sobre as Fontes Franciscanas. In: MOREIRA, Alberto da Silva. (Org) São Francisco e as fontes franciscanas. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p.51-79; BARTOLI, Marco. Clara de Assis. Petrópolis. Vozes. 1998; DUARTE, T. "Clara de Assis, a presença feminina no movimento franciscano". In. RIBEIRO, M<sup>a</sup> Euridice de B. (org.). O Saber na Idade Média. Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB. Brasília: UnB, 2001, vol, n. 1/2. pp. 53-81; LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Tradução de Marcos de Castro. – 7<sup>a</sup> Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2005; SILVEIRA, OFM, Fr. Ildefonso, O Retrato de Santa Clara de Assis na Literatura Hagiográfica. Petrópolis: Vozes. 1995; VAUCHEZ, André. Francisco de Assis: entre história e memória. Tradução de José David Antunes e Moémia Lopes. – Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

<sup>67</sup>Sobre as concepções de santidade popular e santidade local no Medievo classificadas por Vauchez, no início da década de oitenta do século passado, faremos breve menção, pois, entendemos ser pertinente as especificidades abordadas posteriormente acerca dos pais fundadores franciscanos. Embora não haja uma classificação clara e objetiva de tais conceitos, pois, o próprio autor aponta os problemas de criar um modelo que contemple as diversas experiências em que há um fenômeno de santidade. A santidade popular fundamentada na ideia do “santo próximo”, afirma Vauchez: “mais il apparaît bien que ces cultes populaires, fondés sur une conception de la sainteté qui était en passe de devenir archaïque, sinon hérétique, en raison de son insistance unilatérale sur l’effusion du sang assimilée au martyre, ont été cantonnés dans une existence marginale” (VAUCHEZ, 1981, p. 183); a santidade local “par définition, le culte d’un saint a besoin pour durer du concours du clergé et de l’approbation d’une autorité ecclésiastique. Aussi la plupart des dévotions bien attestées se situent-elles au niveau de la sainteté locale, qui constitue un lieu de rencontre entre les conceptions religieuses des fidèles et les exigences des clercs” (VAUCHEZ, 1981, p.185). Mas parece que estes cultos populares, baseados em uma concepção da santidade que estava prestes a se tornar arcaica, se não herética por causa de sua insistência unilateral na propagação de sangue assimilado ao martírio, foram barrados em uma existência marginal (VAUCHEZ, 1981, p. 183). A santidade local “por definição, a adoração de um santo por causa do clero e a aprovação da autoridade eclesiástica, assim a maioria das devoções bem atestadas estão situadas no nível da santidade local, que constitui um lugar de encontro entre as concepções religiosas dos fiéis e as exigências do clero” (VAUCHEZ, 1981, p. 185). **(Tradução nossa).**

apóstolos para anunciar, de modo simples e próximo, a mensagem cristã e, principalmente, “ser” esta própria mensagem (VAUCHEZ, 1995, p. 127).

Outros dois aspectos da “vida perfeita” do *Poverello* constituiu-se pela pobreza e obediência à Igreja. Francisco não cursou filosofia ou teologia, embora fosse filho de um rico mercador. A simplicidade e a pobreza assumida como a errância que o Cristo viveu e a total confiança na providência divina foram as norteadoras da sua vida. O sentido da caridade ao próximo foi entendido na perspectiva do convite de Jesus ao jovem rico: “[...] se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres [...]”. Depois vem e segue-me” (Mt 19, 21; Mc 10, 21). Não bastava doar bens materiais aos necessitados, Francisco optou por ter a vivência do ser um com eles e, repartir o pouco adquirido ao invés de apenas doar as sobras do acúmulo de riquezas (VAUCHEZ, 1995, p. 127).

Uma pobreza fundamentada na ausência da posse de bens individuais (já existente nas Ordens monásticas) e coletivos e “de toda forma de apropriação, já que, implicava, a seu ver uma recusa de compartilhar e expunha o homem à tentação da avareza e da violência” (VAUCHEZ, 1995, p. 128). Outras características evidenciadas nas hagiografias<sup>68</sup> de Francisco foram os estigmas de Cristo, os milagres e a morte santa.

Fernanda Amélia Leal Borges Duarte ao analisar a santidade do fundador dos Menores aborda as diversas motivações do processo de santificação deste e, elegeu a transmissão da memória como o principal objetivo (DUARTE, 2016, p. 74-8).

Duarte ao tratar dos milagres e os estigmas de Cristo, ressaltou que a santidade de Francisco começou a ser discutida quando ainda era vivo. O corpo fora tratado como uma relíquia e despertou interesses pela posse deste. No episódio da morte fora evidenciado que uma multidão ocorreu para velar e despedir-se do venerável e também pela curiosidade de confirmar as marcas dos estigmas da paixão de Cristo. Para Duarte, a

---

<sup>68</sup>ANÔNIMO PERUSINO. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 663-687; LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 611-661; SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 439 – 538; TOMÁS de Celano. Primeira Vida. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 185 – 274; TOMÁS de Celano. Milagres de São Francisco. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 275 – 285; TOMÁS de Celano. Segunda Vida. In: Fontes Franciscanas. Organização do Frei Dorvalino Francisco Fassini (OFM). Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 287- 432; VARAZZE, Jacopo. Legenda Áurea: vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

hagiografia de São Boaventura buscou apresentar Francisco como um “segundo Cristo” argumentando que as chagas teriam origem divina (DUARTE, 2016, p. 95).

Os principais aspectos da devoção franciscana preservados e evidenciados pela comunidade xabregana foram a contemplação à Paixão de Cristo, a devoção ao Menino Jesus e à Imaculada Conceição. Nesta perspectiva a imagem de Francisco fora evocada para reafirmar a filiação e vínculo Institucional à Primeira e a Segunda Ordem Franciscana, sobretudo após o Concílio de Trento em que houve tentativas de organizar os conventos e mosteiros sob a jurisdição das Instituições com governos devidamente estabelecidos. E no âmbito da religiosidade devocional ficou preservado o hábito de celebrar o tempo do Natal conforme o calendário litúrgico católico romano. Ou seja, o tempo natalino ultrapassa os limites da medição dos dias e horas e contempla desde o Dia e Natal ao domingo depois do Dia de Reis<sup>69</sup>. Durante esta distensão temporal<sup>70</sup> celebrava-se as Fogueiras que consistia em dedicar um momento diário para a meditação sobre o mistério da Encarnação e nascimento do Menino Deus em “conversação santa” sendo dispensadas apenas as freiras doentes e alguma responsável pelo cuidado destas. As crônicas de fundação do convento, supostamente são uma compilação de conversas das Fogueiras de 1636.

As freiras coletinas se autodenominavam, sobretudo filhas de Santa Clara de Assis e seguidoras da Primeira Regra Clariana e das Constituições de Coleta de Corbie. A reformadora francesa é referenciada na *Crônica* através da menção às Constituições

---

<sup>69</sup> Na *Notícia* os dias da Oitava de Natal são denominados de forma diferente da liturgia atual. No século XVII havia o dia de natal, primeira à terceira oitava (três dias subsequentes ao natal), dia de *Circuncisão*, dia de Reis e domingo do Menino Perdido. Na liturgia atual este período começa no dia de Natal e finaliza na celebração da Epifania do Senhor (6 de janeiro). E, neste ínterim celebra-se a Solenidade de Santa Maria Mãe de Deus (1º de janeiro) estabelecida no Concílio Vaticano II em lugar do Dia de Circuncisão de Nosso Senhor. Ressaltamos que o título de Mãe de Deus (*Theotokos*) foi atribuída a Maria em 431 no Concílio de Éfeso. No domingo dentro da Oitava é a festa da Sagrada Família, Jesus, Maria e José. Esta data festiva foi instituída em 1921 pelo papa Bento XV para ser celebrada no domingo seguinte ao da Epifania. Na reforma litúrgica do Concílio Vaticano II a Sagrada Família passou a ser rememorada no domingo após o dia 25 de dezembro. Dia 26 celebra-se Santo Estêvão (At 6,7) o primeiro mártir e inserido no ciclo natalino pela Tradição por representar um dos mistérios do testemunho da Encarnação, assim como São João Evangelista e apóstolo no dia 27 (1Jo 1,1-4) e Os Santos Inocentes no dia 28 (Mt 2,13-18) são considerados as crianças mortas por Herodes no relato evangélico da perseguição ao menino Jesus por ocasião da fuga para o Egito). O Dia de Reis e a Epifania do Senhor são celebrados no dia 6 de janeiro se coincidir com o dia de domingo, caso contrário a Epifania é colocada no domingo após o dia 6 (MURTA; SANSON JR, 2015, p. 122).

<sup>70</sup> A definição Oitavas significa o oitavo dia após uma solenidade. O sentido é referente à eternidade no tempo; o dia sem acaso. O número sete define a contagem do tempo em uma semana, o oitavo simboliza a eternidade ou um evento que transcende às noções de temporalidade; distensão temporal, uma celebração que excede o dia a ela dedicado. Essa definição cabe ao dia de Domingo e Oitavas de Páscoa e Natal: “[...] mas porque este dia é a imagem da eternidade futura, o primeiro [...] e o oitavo, o dia sem fim no qual não haverá mais tarde, nem sucessão, nem cessação, nem velhice” (SÃO BASÍLIO DE CESARÉIA, *apud*, FERREIRA, 2013, p. 10).

formulada durante a reforma empreendida entre 1408 a 1410. Clara, no entanto, é bastante citada, sobretudo pela santidade e as visões que tivera. A memória de tais fenômenos atuava como motivação no caminho da perfeição cristã tanto para as noviças quanto para as professoras.

A beatitude de Clara de Assis é compreendida no contexto de definição de uma santidade feminina cristã no século XII e XIII. Vauchez afirma que até então, os modelos de santos são masculinos e para homens. Mesmo a devoção à Mãe de Deus, que é anterior, estava alinhada ao processo de fidelidade dos clérigos ao sacerdócio. As primeiras vivências voltadas para as mulheres tiveram Maria Madalena como ideal de santidade feminina por meio da contrição – “revolução completa da existência” -, penitência e uma relação de afetividade com Deus; penitência, assistência aos pobres e a participação frequente na Eucaristia também fora um programa de santificação de celibatárias ou viúvas somadas à prática da caridade, preces e trabalho manual (VAUCHEZ, 1995, p. 150-3).

Maria Valdiza R. Soares ao comparar a ideia de virgindade de Ambrósio de Milão e a de Clara de Assis, aponta para a importância do estado de vida virginal no processo de santificação. Além da adesão à pobreza e à vida em comunidade, as irmãs escolhiam o celibato. Tratava-se da recusa ao matrimônio e os benefícios que este poderia proporcionar e dedicar a existência ao que consideraram, analogicamente ao casamento, desposar o próprio Cristo. A “pureza sexual” relacionada ao papel social da mulher no século XII entendida por Clara, estava associada à recusa de todos os bens materiais e o rompimento com as coisas do *saeculum*. Soares percebe nesta alteração de perspectiva uma nova função social para a mulher diferente de reprodutora. Para ela o sentido da virgindade clariana é dinâmico, pois, se concretiza na escolha diária pelo celibato e que, pode ser a opção de uma mulher casada ou jovem. O importante seria a renúncia e não o estado físico, a união com Cristo e viver no mundo de um modo novo: pobre e fraterna (SOARES, 2008, p. 240-3).

Soares conclui que a virgindade de Clara seria o transformar-se cotidianamente e ter uma nova postura no mundo, aos moldes dos franciscanos, através da imitação de Cristo. Para Vauchez os aspectos da renúncia aos prazeres do mundo, além de incluir o celibato e a pobreza, incluía a recusa do poder e a clausura. O poder que estava associado ao status social que um bom casamento poderia angariar tanto para a mulher quanto para a família desta. Já a clausura era um dos meios que propiciava a união com Cristo que seria o objetivo maior da vida em religião. A relação afetiva com Deus,

característica do matrimônio com o Cristo, se estendia a vivência integral do Evangelho. Deste modo os trabalhos manuais, as atividades diárias e a relação entre as irmãs deveriam estar orientadas para o Esposo Celeste no processo de santificação pessoal e fraterna (VAUCHEZ, 2003, p. 99-104).

Nota-se que a adesão ao projeto clariano através da reforma coletina permanecia como ideal da vida em religião. No entanto, a exigência do estado virginal e a liberdade de escolha foram prerrogativas que o Concílio de Trento ratificou como fundamental na escolha das noviças para a Profissão dos Votos, salvo as exceções previstas na Regra de cada Ordem como a profissão de viúvas.

Cuidando el santo Concilio de la libertad de la profesión de las vírgenes que se han de consagrar a Dios, establece y decreta, que si la doncella que quiera tomar el hábito religioso fuere mayor de doce años, no lo reciba, ni después ella, u otra haga profesión, si antes el Obispo, o en ausencia, o por impedimento del Obispo, su vicario, u otro deputado por estas a sus expensas, no haya explorado con cuidado el ánimo de la doncella, inquiriendo si ha sido violentada, si seducida, si sabe lo que hace. (Sessão XXV, Cap. XVII e XVIII).

As falas referentes à santidade da mãe espiritual evocam o episódio da visão das Matinas nas paredes do quarto, pois, acreditavam que as visões seriam sinal de vida santa. O comentário de Metilde<sup>71</sup> refere-se ao lamentoso fato de ausentar-se para cuidar das enfermas e contar-lhes o que se passava nas Fogueiras.

[...] porque não são tao santas como nossa Mae Clara, que se o forão, da enfermaria viram, e ouviram tudo o que passa, assim como Santa Clara estando doente, e magoada de não assistir nas Matinas de Natal, e Missa dessa noute, ouvio cantar os frades as Matinas, e missa no seu convento, como se estiverao na enfermaria em que ella estava (NOTÍCIA, 1639, fl. 140).

De imediato houve a colocação de que estariam curadas, por milagres, se seguissem fielmente o exemplo da mãe. Não há indicação, na escrita, de um modelo de santificação. A naturalidade que as referências à santidade de Clara são colocadas pode sugerir que a comunidade conhecia bem a história da fundadora e não havia necessidade de detalhar a prática ascética que norteou seu caminho de santificação. A conversação desenrolava-se em torno de uma temática familiar, não se tratava de uma instrução de como seguir o modelo ideal de freira. Era a expressão verbal e escrita de uma vontade ou exortação para permanecer próximas ao que acreditavam ser a ideia primordial do “ser” coletina.

---

<sup>71</sup> Nome fictício usado pela autora na escrita da Crônica. As personagens do diálogo receberam nomes fictícios.

Vimos dois sinais que comprovariam a vida santa de uma freira, conforme ocorrido com Clara de Assis: ter visões e receber/realizar milagres. No entanto, outro aspecto foi lembrado: a mística da união do sofrimento corporal às dores do Crucificado. Essa opção na forma de encarar a dor e as enfermidades parece responder às noções de ascese na comunidade xabregana do século XVII. Ao responder à colocação da ausência de milagres para as enfermidades físicas, Feliciano responde que “nosso Senhor he muy amigo de que as freiras padeçam e assim não quer fazer milagres, se não for para padecerem mais” (NOTÍCIA, 1639, fl 14). Logo em seguida Macrina<sup>72</sup> explica essa graça que, poderia ser entendida de forma diferente e ou gerar lamentações em relação “à vontade divina”:

Não he esse mau sinal que como mimozos de Deos, tem sua Divina Magestade esses termos, se não vede em nossa Mãe Santa Clara que dezassete anos esteve em cama e estes contínuas, afora as mais infirmitades que passou no curso de sua Santa vida (NOTÍCIA, 1639, fl 15).

No século XVII, o Convento da Madre de Deus de Xábregas mantinha ou tentava manter a tradição de retornar às origens espirituais da Ordem. Este apego à origem não impediu a relação com a espiritualidade próprias de seu tempo. Nota-se a ênfase nos aspectos miraculosos. Ao lado da imitação do Cristo através da aceitação do sofrimento e compreendê-lo como uma participação ativa – não somente contemplativa - na *Via Crucis*.

## **2.2 O Concílio de Trento (1545-1563) e a vida religiosa conventual**

O Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563) foi convocado pelo papa Paulo III e a questão principal a ser debatida era a reforma. O termo reforma neste período não era novo e houve vários movimentos reformistas na história da Igreja anterior a Trento. Neste período a reforma católica fora pensada em relação ao avanço da Reforma protestante. O Concílio foi celebrado em três períodos: 1545-1549; 1551-1552; 1562-1563. Cada um destes foi aberto por um papa diferente: Paulo III (1534-1549), Júlio III (1550-1555) e Pio IV (1559-1565) que o encerrou mandando divulgar as decisões tomadas pelos Conciliares e reafirmadas por ele e pelos papas anteriores. As interrupções estavam vinculadas aos conflitos políticos do período, como o do Imperador

---

<sup>72</sup> Nome fictício conforme esclarecido em nota anterior.

Carlos V e os padres apoiadores de um equilíbrio entre os reinos europeus para manutenção da Cristandade e o desinteresse de Francisco I da França que via na fragmentação dogmática um entrave na política hegemônica do Imperador germânico (BARBOSA, 2000, p. 409-410). Deter-nos-emos aqui, no tópico *Os Religiosos e as Monjas* (parte da Sessão XXV) composto por vinte e dois capítulos que trata especificamente das discussões e determinações da Igreja para a vida em religião e se relaciona diretamente ao nosso objeto de estudo: o Convento da Madre de Deus de Xábregas.

A recepção dos decretos de Trento em Portugal foi precoce. A comunidade clerical parece ter questionado a adoção antecipada promovida pelo Cardeal Infante D. Henrique (1512-1580) que exerceu a regência do reino entre 1562 a 1578 durante a menoridade de D. Sebastião (1554-1578) e, assumiu o trono após a morte do sobrinho-neto neste mesmo ano. Amélia Maria P. da Silva analisou o processo de entronização dos primeiros decretos em solo português em 1553 logo após o encerramento da segunda sessão conciliar. O documento elaborado estava voltado para a forma de vida e ação pastoral dos bispos que, dentre outras orientações, deveria primar pela modéstia na casa diocesana, estabelecer morada fixa na Sede Apostólica e visita paroquial anualmente, acompanhamento da escolha dos colaboradores paroquiais e formação dos clérigos com a criação de escolas paroquiais para os que não tiveram condições de frequentar a Universidade e o batismo e doutrinação dos jovens e escravos (SILVA, 1990, p. 134-137). Todo o artigo trata da recepção imediata desses temas por D. Henrique e a reação negativa por parte de alguns prelados, principalmente Dom Fernando de Meneses, sobretudo pelo fato dos decretos ainda não terem sido aprovados pelo papa. Esse detalhe rendeu uma repreensão papal ao cardeal pela divulgação antecipada do conteúdo conciliar tridentino. Neste aspecto, ressaltamos que esta análise dista da nossa perspectiva de abordagem dos decretos para a vida religiosa conventual e monástica que compõem a última parte do documento e, que na altura da primeira Sessão de Trento – a qual Silva se refere - ainda não tinha sido debatido.

As primeiras recomendações tridentinas para *Os Religiosos e as Monjas* sobre a obediência regal não parece ter causado algum impacto na comunidade xabregana do XVII. O convento fora fundado na perspectiva reformada das clarissas: as coletinas observantes da Regra de Santa Clara de Assis e, na crônica, os relatos são remetidos ao passado fundacional e à filiação de São Francisco e Santa Clara como modelos de santidade. Nota-se o esforço espiritual em manter o vínculo com o carisma

original clariano e a busca da santidade no estado de vida em Religião. As recomendações acerca da observância da Regra e a proibição de bens individuais não foram novidade no *Madre de Deus*. E, mesmo a autorização de manter propriedade coletiva foi seguida da dispensa para os Capuchinhos, Menores e aos que foram proibidos pelas respectivas Constituições (Sessão XXV, Cap. I e II).

A clausura e a eleição dos cargos de abadessa conforme os capítulos cinco a sete já estavam previstas na Regra e na Constituição. O convento possuía visitador e estava sob a jurisdição dos *Observantes* portanto as duas orientações seguintes não se aplicavam. A décima instrução mandava que três vezes ao ano fosse enviado um confessor extraordinário ao convento, além da proibição de manter Hóstias Consagradas nos dormitórios e no coro. No entanto não localizamos documentos que mostram práticas contrárias no *Madre de Deus*.

Este confessor extraordinário auxiliava na identificação de possíveis abusos praticados pela Abadessa na condução das almas das freiras da comunidade. A manutenção de um confessor ordinário restringia o acesso de homens à clausura e de possíveis relações fora do âmbito da confissão e, sobretudo, para garantir maior isolamento "do mundo". Novamente inferimos que um confessor diferente, escolhido pelo Ministro Geral ou Bispo, oferecia às freiras a possibilidade de obter outra orientação espiritual em caso de insatisfação com o confessor ordinário. Também funcionava como observador externo para evitar a manipulação das almas em assuntos que envolviam relações de poder e hierarquia entre as religiosas. A Regra e as Constituições regulamentavam as relações hierárquicas de forma a manter o menor distanciamento entre a abadessa e as freiras comuns.

A esse respeito, Pierre Bourdieu nos auxilia ao afirmar que o poder simbólico é invisível e está presente em todas as relações humanas. Em sua primeira síntese argumenta que a teia de símbolos funciona para a integração social e moral. Na segunda ressalta que o poder simbólico não está nos sistemas de símbolos - comunicação que faz crer, mudar ou transformar cosmovisões e agir no mundo. Mas, é definido na e por meio da relação entre os que exercem o poder e os subordinados e que se produz e reproduz a crença em determinadas palavras e na legitimidade de quem as enuncia, portanto, essa crença não é produzida pela palavra em si, mas nas relações interpessoais (BOURDIEU, 2007, p. 7-15). Nesta perspectiva de análise não descartamos possíveis conflitos ou negociações na condução da vida espiritual das freiras partindo da relação hierárquica entre elas e com o confessor ordinário em

conjunto com o voto de obediência. O relato da Soror Jacinta e Soror Feliciana durante a conversação sobre os desafios do claustro oferece a dimensão de nulidade individual e submissão aos superiores e que tal voto era uma decisão cotidiana, uma prática ascética:

[...] no que custa sobretudo, e não tem aqui falado, que he não termos vontade em nada, e sernos necessario pedir licença às Abadessas até as mínimas couzas [...]. nas da escola não falo, que nem beber podem sem licença de suas Mestras (NOTÍCIA, 1639, fl 35).

Acreditamos que a orientação conciliar visava acompanhar de perto os ânimos das almas candidatas à santidade no estado de vida em religião e zelar pelo cumprimento da Regra em detrimento das moções individuais das superiores ou de pessoas externas.

A notificação sobre o acompanhamento de seculares que moram em conventos também não altera a rotina coletiva das coletinas de Lisboa. Embora D. Leonor de Lencastre tenha passado o fim da vida na companhia das freiras e fora enterrada no convento em 1525, não há registro de outras leigas vivendo na comunidade. Há relatos de mulheres nobres e até mesmo rainhas que foram devotas e mecenas da comunidade, no entanto elas apenas visitavam o convento. Na *Notícia*, consta a visita da rainha D. Catarina e Sua Alteza<sup>73</sup> e sua dama de companhia (que se tornaria a Madre Soror Maria da Conceição) e o termo usado foi "entrando cá um dia" (fl 49). Portanto, a família régia adentrava no convento, algo que não deveria ser permitido. Fica, no entanto, a lacuna sobre os detalhes da visita e se o acesso era irrestrito ou havia algum espaço reservado somente às internas. Ressaltamos que o uso da grade era permitido desde que observasse as indicações regrais. A Madre Soror Isabel de Betania, que fora dama de companhia da Rainha D. Leonor de Lencastre, estabeleceu que em Xábregas as noviças não receberiam visitas, somente no dia e depois da profissão (Notícia, 1639, fl 38).

Sobre a idade canônica para a profissão dos votos o Concílio fixou a idade de dezesseis anos tendo cumprido um ano de noviciado. A admissão ou dispensa ocorre somente tendo transcorrido os doze meses completos sob pena de nulidade da decisão tomada (Sessão XXV, Cap. XV e XVI). A Regra Clariana fala apenas "idade canônica" para profissão dos votos e o impedimento por "idade avançada" (RC, Cap. II). Nas Constituições Coletinas a idade definida para admissão aos votos era dezessete anos,

---

<sup>73</sup> cremos que a fonte refere-se a rainha D. Catarina de Austria (1507-1578) rainha consorte de Dom João III (1502-1557) e avó de Dom Sebastião (1554-1578).

sendo permitida a admissão ao coro até vinte e cinco anos. Após os quarenta anos a admissão poderia ocorrer em caráter de exceção: "[...] a menos que seja tão privilegiada, que sua admissão se torne um motivo de grande edificação para o povo e o clero, ou que seja bastante forte e hábil para poder servir a Deus e à Ordem segundo sua forma de vida" (CONSTITUIÇÕES COLETINAS, Cap. 12 a 15).

Em Xábregas houve alguns casos excepcionais. Sobre a supracitada Madre Soror Maria da Conceição que chegou a se tornar abadessa duas vezes, o relato de sua entrada em Religião foge das normativas regrais:

[...] entrando cá um dia sua Sua Alteza, pedio o habito com muita instancia e devoção a qual obrigou a Raynha a dar-lhe licença, e as Religiosas a lhe darem logo os votos, [...] em presença da Raynha, e na mesma lhe deitou o habito no nosso Capitulo (NOTÍCIA, 1639, fl 49-50).

A preocupação conciliar em determinar prazos de entrada e profissão e acompanhamento do Ministro, Prior ou Bispo na entrevista da jovem tem fundamento. Neste caso, além dos prazos serem desconsiderados, a decisão da rainha prevaleceu no Capítulo e não consta a avaliação antecipada da candidata. Embora a descrição da vida da Madre Soror Maria da Conceição seja exemplar, o processo não ocorreu conforme a Regra e as Constituições. E o fato dessa mesma freira ter sido abadessa por duas vezes, nos leva a supor que havia relações internas que seguiram a hierarquia externa de origem das religiosas. O favorecimento régio acerca da entrada no convento pode ter se repetido no processo da eleição para autoridade máxima da comunidade. No entanto, trata-se apenas de uma suposição hermenêutica dos desdobramentos de um fato (entrada no convento) na trajetória de Madre Maria da Conceição na comunidade de Xábregas.

Outro fator interessante refere-se à proibição das famílias das noviças em doar bens ou dinheiro para o convento. Durante o noviciado era permitido receber dos parentes apenas roupas e alimentos. O dote não deveria ser usado antes da profissão ou tendo ocorrido a dispensa da candidata. Essa premissa estava fundamentada na necessidade de devolução dos valores mediante a dispensa (Sessão XXV, Cap. XVI). Esta especificidade nos faz inferir que, se o convento não tivesse condições de devolver o dote, poderia ser obrigado a receber a profissão de alguma candidata considerada inapta para a vida em religião e desmoralizaria a avaliação religiosa da noviça.

Sobre a motivação da entrada em Religião, os capítulos dezessete e dezoito recomenda o rigor na entrevista com as candidatas maiores de doze anos. Sendo

necessária entrevista com um ordinário na petição e antes da profissão. O argumento conciliar foi para garantir a liberdade de escolha das virgens e para maior rigor quanto a entrada de donzelas “violadas” ou “seduzidas” no Convento (Sessão XXV, Cap. XVII e XVIII). Nota-se a preocupação com o estado virginal da vida conventual e insere um novo personagem no processo de admissão das candidatas. Na Regra Clariana e nas Constituições Coletinas, a abadessa e a comunidade decidia e depois levava ao conhecimento do Cardeal Protetor ou Ministro da Ordem. Referimo-nos anteriormente que o caso do *Madre de Deus* neste aspecto possuía uma especificidade, pois a fundadora, D. Leonor, poderia escolher as ingressantes com autorização papal e também ocorria intervenção das rainhas seguintes como o caso acima referenciado. Difere também da Regra Clariana que permitia mulheres que “não tem marido – ou se o tem, ele, com autorização do seu bispo, já tiver entrado num convento e feito o voto de continência” e não haja nenhum impedimento de idade ou saúde, sejam admitidas (RC, Cap. II). No entanto Clara de Assis se referia a mulheres com marido e que o sexo fora praticado dentro do matrimônio, ela não escreveu acerca de jovens não virgens sem marido.

Sobre a entrada em Religião, Trento priorizou a vontade da aspirante. A severidade desta recomendação é vista na ameaça de excomunhão a qualquer cristão católico que participe do processo de entrada forçada de uma mulher no convento, inclusive o bispo e a abadessa. A dispensa da noviça ou freira, sem atender aos critérios conciliares ou da Regra, também recebia pena de excomunhão. Na documentação disponível do *Madre de Deus* não localizamos casos de entrada forçada, no entanto a ausência de relatos não impede que tenha ocorrido. E a solicitude conciliar neste aspecto e sobre a virgindade das noviças diz-nos que tais fatos ocorriam com frequência. E também há a possibilidade da comunidade xabregana ser uma exceção nestas práticas.

Isabel dos Guimarães Sá (2011) evidencia a ocorrência desta prática em solo português. Esse processo estava relacionado à organização familiar cuja transferência de bens - herança - e acordos matrimoniais vantajosos ocorria pelo princípio da primogenitura. Desde as grandes e ilustres casas àquelas que não podiam ofertar dotes matrimoniais a todas as filhas, os segundogênitos e demais irmãos poderiam ser destinados desde a infância para o convento, ou na vida adulta conforme os arranjos e rearranjos dos acordos entre famílias e até mesmo a morte precoce do primogênito. Era uma escolha dos pais e não da jovem. Havia também as escolhas livres que incluíam a fuga e a recusa do matrimônio arranjado, pois o estado de religião era tido, também, como socialmente importante e o acesso era restrito às nobres com dotes (ainda que o valor

fosse menor) e, não raro, apresentado como superior ao matrimônio - valorização do caráter de Esposa de Cristo (SÁ, 2011, p. 277-280). Ocorre que o conceito de liberdade poderia ser mascarado neste processo. Uma criança educada para determinada função corre o risco de incorporar a vontade paterna à sua própria vontade, sobretudo se o discurso usado for legitimado pela vontade de Deus no contexto de uma cosmovisão marcadamente religiosa. Não se trata de uma regra, mas da possibilidade de uma "falsa" vocação inculcada durante os doze primeiros anos de vida.

Sá não chegou a pontuar casos de entrada forçada em convento por motivos de violação ou sedução, apenas fala de mulheres que deixavam o pretendente ou marido. No entanto argumenta, fundamentada na documentação das devassas, que o seguimento da castidade e celibato pelas freiras portuguesas foi motivo de preocupações e escândalos. Desde o uso de adornos no corpo, contato físico através da grade até entrada clandestina de homens no claustro ou relação sexual homossexual entre as freiras. Essas ocorrências foram documentadas até o século XVIII, período de crise das vocações seculares e regulares e a posterior “[...] extinção das ordens religiosas e a nacionalização de suas casas e bens” (RAMOS, 2007, p. 86) em lei assinada em 28 de maio 1834<sup>74</sup> por D. Pedro IV (1798-1834), levando a crer que os Decretos de Trento ainda não apresentavam a eficácia esperada (SÁ, 2011, p. 289-292).

As análises de Sá vão de encontro com a dificuldade de declarar a nulidade dos votos reafirmados no documento conciliar. Além do contato externo ser dificultoso, as visitas na grade eram acompanhadas, pelo menos é o que se previa na Regra, não havia espaço para a jovem expressar alguma insatisfação íntima a alguém próximo e externo a quem pedir ajuda em tempo hábil. Qualquer alegação, ainda que seja referente aos parâmetros da idade e liberdade de escolha, só poderia ser aceita dentro do prazo de cinco anos de profissão e apresentada ao Ministro e Visitador para análise da nulidade dos votos. Deixar o hábito antes desse procedimento por iniciativa própria estava sujeita à recondução obrigatória ao claustro, aplicações de castigos e não aceitação

---

<sup>74</sup> Conforme António H. de Oliveira Marques: “O decreto afectou 401 casas religiosas (incluindo colégios, hospícios e ainda 12 mosteiros femininos) disseminadas pelo País e as províncias do Ultramar, com mais de 6500 pessoas, das quais só menos de metade eram frades e monges. Muitos deles deixaram Portugal, enquanto outros se recolhiam a casas de parentes e amigos. Boa parte desses egressos estava ainda em idade de começar vida nova, o que fizeram, chegando alguns a atingir posições de destaque na governação, educação, assistência e no mundo das letras [...]. Os mosteiros femininos não foram devolvidos, aguardando-se que a extinção dos noviciados levasse ao seu encerramento final. Toda propriedade de mosteiros tanto masculinos como femininos, foi nacionalizada”. Cf. MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal. Das Revoluções Liberais aos nossos dias*. Lisboa: Ed. Presença, 1998. In: (MOTA, 2007, p. 86).

de nenhuma alegação apresentada. A dispensa só poderia ocorrer por parte do Ministro ou Visitador e carecia de comprovação da inaptidão da freira para a religião ou dos critérios exigidos para a nulidade e dentro do prazo estabelecido (Sessão XXV, Cap. XIX).

As normas criadas para manter a ordem, poderiam propiciar a transgressão se apenas uma delas fosse negligenciada. A castidade e o celibato sendo um voto obrigatório, nas circunstâncias de uma profissão contra a vontade e os impedimentos de revogação poderia desencadear comportamentos inapropriados devido à dificuldade humana em manter um propósito imposto por outrem. A ascese como prática cotidiana da alma, cuja vontade em alcançar a santidade celibatária, é austera e se mostra como sacrifício ou mortificação a que as almas túbias não são capazes de manter em constância.

Os três capítulos finais da Sessão XXV dão um tom de encerramento das orientações com vistas à eficácia e aplicabilidade prática das normas. Ressalta a obrigatoriedade das visitas regulares do Ministro para eventuais correções de cunho moral e religioso. Para melhor acompanhamento, as ordens que professam a mesma Regra e não são subordinadas aos bispados foram instruídas a colocar-se sob a tutela de um único governo que fosse exemplar e tenha professado na mesma ordem para guiar o rebanho. Medidas que atendem ao capítulo vinte e dois cuja premissa é a execução imediata ou no tempo oportuno de todas as prerrogativas do decreto (SESSÃO XXV, Cap. XX-XXII).

Os estudos das manifestações da religiosidade dos finais do século XVI e XVII apontam a relação da experiência conventual com os decretos tridentinos. As principais características eram a busca pela santidade (leiga ou de religião), prática da oração individualizada, escrita de autobiografias de caráter sacro ou das experiências contemplativas e maior austeridade ascética. Lígia Bellini em suas análises da escrita feminina em Portugal no Antigo Regime (das vivências e comportamentos femininos claustrais) percebeu que o silêncio e isolamento reforçados por Trento, foram adaptados conforme a comunicação escrita de movimentos interiores da relação com o sagrado e foram sendo registradas e passadas adiante como modelos ou para melhor acompanhamento do diretor espiritual. Bellini ressalta que foi por meio da escrita que estas freiras conseguiram maior autonomia e, algumas se tornaram referenciais no fundamento de novas devoções no meio católico embora o campo do saber e da formação intelectual feminino tenha sofrido um arrefecimento em relação à Idade Média (BELLINI, 2006, p. 209-212).

Em uma análise mais ampla da prática cristã católica em Portugal no Renascimento, Carlota Miranda Urbano elucida os três principais conceitos que moviam os cristãos deste período: heroísmo, santidade e martírio. Embora a documentação levantada seja masculina e, sobretudo da Companhia de Jesus, é importante a reflexão da autora no que se refere ao movimento interior da busca da santidade durante as reformas. O retorno à pureza do cristianismo dos primeiros séculos e a idealização do martírio como ato heroico de santidade constituía a força motriz da experiência religiosa no movimento de expansão ultramarina.

O momento fora propício para o surgimento de mártires contemporâneos em missões de evangelização além-mar como processo "refundador" do cristianismo. Os mártires do passado e do presente são compreendidos como "modelos de ortodoxia, de santidade, de heroísmo", seja pelo martírio, pela coragem missionária ou pelas reformas empreendidas e representam a confiança humana na transcendência divina (URBANO, 2004, p. 269-276).

Este processo de construção de ideias para revigorar o cristianismo católico português aparentemente não se relaciona com a vida claustral. No entanto, o tema do martírio está presente na ascese e na prática da oração e penitência conventual feminina. A monja possuía o dever de oferecer-se em sacrifício como esposa de Cristo, na *Notícia* o sofrimento é apresentado como instrumento santificador (*Notícia*, 1639, fl 15). Mais que o milagre, o padecimento é como um mimo esponsal que fora concedido à mãe Santa Clara e a algumas diletas filhas para fortalecer a união com o Cristo Crucificado.

Concomitante a este processo de busca da santidade acontecia os processos do *Santo Ofício* para os casos considerados extremos ou motivados pelo demônio. Pedro Tavares ao perscrutar as nuances da santidade nos séculos XVII e XVIII nota que o modelo claustral ascético ainda predominava e, mesmo as beatas e reclusas "imitavam" o modelo da comunidade de votos no caminho da bem-aventurança, sobretudo pelo contexto de renúncia do mundo proposto por Trento e fomentado nas paróquias e capelas. Leigas e regantes na mesma senda com a difusão da oração mental e sob o olhar eclesiástico inquisitorial<sup>75</sup> para purgar a prática da religião

---

<sup>75</sup> O tema da Inquisição portuguesa é complexo pois, envolve as relações com a Inquisição castelhana, os conflitos com a Coroa portuguesa, a posição dos Inquisidores no período da União Ibérica. Em nosso trabalho falamos, a partir da historiografia sobre vidas religiosas, sobre o aspecto do acompanhamento do Santo Ofício nos casos particulares de "fama de santidade" tanto de leigas beatas ou freiras. Sobre o tema temo uma obra clássica de Giuseppe Marcocci e José Pedro de Paiva. Há também uma análise da perspectiva dos críticos da Inquisição portuguesa realizada por Illan de Mattos em sua tese de doutoramento pela UFF. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. História da Inquisição Portuguesa (1536–1821).

e da "fama de santidade" fingida. Tavares ressalta que, embora os conventos tenham sido alvo dos inquisidores, estes locais tinham maior controle das "manifestações extraordinárias" em relação às beatas. O acompanhamento por parte da igreja também tinha a função de moderar as práticas ascéticas cujas penitências auto infligidas eram "duras e cruentas" (TAVARES, 1996, p.170-201).

A *Notícia* apresenta indícios dessa espiritualidade pós-tridentina cujo temário central era a santidade por meio da oração e rigorosas práticas ascéticas, visões e milagres presenciados ou realizados no interior do claustro. As narrativas das freiras santas evocam a intensa vida de oração, prática da humildade e extrema obediência. Embora seja fruto do contexto seiscentista, as freiras coletinas não perderam o elo filial com Santa Clara e São Francisco. Parece existir, de modo não palpável, um fio mediador entre a tradição dos pais fundadores e as novas formas de experienciar o sagrado. O passado da originalidade franciscana idealizado por Santa Coleta de Corbie parece sobreviver no tempo e espaço embora, assumisse nuances específicas do período em que a história conventual foi escrita. Acreditamos que esse equilíbrio entre o passado e o presente do carisma clariano coletino salvaguardou o *Madre de Deus* dos arroubos espirituais pegos pela Inquisição e considerados heréticos ou de falsa motivação.

### **2.3 Escrita memorial e afirmação da identidade: re-memorar os primórdios da Casa**

Em 1639 a comunidade xabregana reunida nas "*fogueiras* de Natal" reafirmaram a filiação aos fundadores dos mendicantes e, partindo do seu presente, construíram uma história radcada nas memórias do passado e nos arquivos do convento: a *Noticia* é a materialização do encontro das categorias do pensamento: o agora, a memória e a esperança. Apresenta uma reflexão sobre as origens para orientar a prática do agora e deixar registrado modelos de vida para a posteridade para que o ideal primeiro da comunidade não se perdesse.

Essa preocupação foi apresentada logo nas primeiras linhas da crônica, e colocou em evidência a motivação e o objetivo do manuscrito: "[...]a magoa de ver hir

---

Lisboa: Esfera dos Livros, 2013; MATTOS, Illan. A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). 2013. 246 f. Tese (Doutorado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói -RJ, 2013.

esquecendo de todo, o que desejo ver tao vivo em nosso pensamento, me faz empreender o para que presto menos, que para nada, prestando tão pouco para tudo, que he dar alguma luz do muito, que o silencio tem em trevas” (NOTICIA, 1639, fl 2). Deste modo, a empreitada buscava registrar, guardar e tornar acessível a história do convento. Para isso Maria do Sacramento recorreu às lembranças das freiras e aos arquivos da comunidade. “[...] hum livro escreveo e ajudoua huã Religioza sua amiga por nome M. Soror M<sup>a</sup> do Sacramento da caza dos condes de Villa Franca de rara virtude e exemplo, ao livro q fes da fundação do Convento e memoria das Religiozas antigas e o tresladou duas vezes”. (BÉLEM, Frei Gerónimo de. *Chronica Serafica*, Parte Primeira, p. CCLXIV, *apud*, PACHECO, 2013, p. 155-156).

Ao re-memorar os santos fundadores e as freiras muito devotas que anteriormente habitaram o convento, praticavam um exercício comparativo entre presente e passado acerca da constância na fé e na virtude. E expressavam a vontade em ser santas vivenciando cotidianamente os rigores da Regra e a imitação das antepassadas conforme esta orientação: “prossigam a pratica de ontem a noite das nossas Freiras Santas, quiçá que tanto ouçamos, que venhamos a imita-las” (NOTÍCIA, 1639, fl 54).

Deste modo, consideramos importantes algumas definições conceituais que serviram como suporte para nossa leitura e compreensão do documento. Partimos da afirmação de François Dosse de que, “[...]a memória, pressupondo a presença da ausência, permanece a ligação essencial entre o passado e o presente, desse difícil diálogo entre o mundo dos mortos e dos vivos” (DOSSE, 2000, s/p), para analisar a *Notícia* pois, a ideia de “exaltação do passado” permeia todo o manuscrito neste “diálogo entre o mundo dos mortos e dos vivos”, trazemos a lume, também, as afirmações de Santo Agostinho acerca da memória como o presente do passado (SANTO AGOSTINHO, Confissões, Livro XI, Cap. XX). Uma evocação no tempo presente de acontecimentos passados devido a impossibilidade de acessar as vivências anteriores tal como ocorreram. Pois, a lembrança ou recordação ocorre no presente e estão sujeitas aos signos e sentidos do tempo em que ocorre a rememoração. Nos relatos da fundação, as lembranças são de recordações contadas anteriormente, ou seja, havia uma tradição oral e o processo de rememoração ocorria a partir da releitura acerca das origens.

Para apreender o processo ritualístico e sacralizado em que ocorre os diálogos “transcritos”, é de suma importância três categorizações de Fernando Catroga: *protomemória* voltada para os ritos sociais; *memória* relacionada ao ato de recordar e ao reconhecimento identitário e a *metamemória* que consiste nas representações feitas a

partir de algo vivido<sup>76</sup> (CATROGA, 2009, p. 11). O documento *Notícia* encerra em si estes três níveis de memória: supostamente trata-se de um constructo coletivo nascido das lembranças evocadas nos ritos das “*Fogueiras*”; são compiladas memórias individuais para reafirmar a identidade da Comunidade fundamentada na santidade das freiras fundadoras. E sacralizado, pois, as lembranças foram materializadas por meio de um manuscrito que deveria nortear a vivência diária das freiras e a posteridade<sup>77</sup>. A santidade das primeiras freiras é rememorada para reafirmar o grau elevado de espiritualidade da Comunidade desde os primórdios da Casa e, ao ser realizado como rito sagrado estabelecia um parâmetro de vida e da relação do humano com o divino<sup>78</sup>.

Essa sacralização ocorre de diversas formas tais como a escolha espacial para a realização das *fogueiras*: junto ao Presépio; a *Prática* de abertura cujo início se dera com a Abadessa convidando à reflexão do mistério do Deus Menino; “[...]e estas fogueiras se fazem em hua caza que está junto do Antecoro, onde he lugar do Prezepio” (NOTÍCIA, 1639, fl 3). Observamos também que a crônica não apresenta capítulos ou livros, a divisão foi feita em correspondência com a liturgia natalina e festas sucessivas: “*Primeira Prática Em Dia de Natal; Segunda Prática na Primeira Oitava de Natal; Prática Terceira Em a Segunda Oitava do Natal; Prática quarta em a terceira oitava do Natal; Prática Quinta Em dia da Circuncisão; Prática Sexta Em dia de Reys; Prática Em Domingo, a que chamamos do Minino perdido, tida em o anno de 1644 entre as Religiozas da Madre de Deos*”.

Deste modo acreditava-se que a conversação era realizada na presença do divino representada<sup>79</sup> pela escultura do Jesus Menino no cenário do Presépio. Na

---

<sup>76</sup>“A protomemória, fruto, em boa parte, do *habitus* e da socialização, e fonte dos automatismos do agir e que corresponde ao que, *Matière et mémoire*, Berson designou por ‘mémoire-habitude’, tendo que ver, por conseguinte, com o corpo como memória; a memória propriamente dita, que enfatiza a recordação e o reconhecimento; e a metamemória, conceito que define as representações, de pendor comemorativo, que o indivíduo faz de um modo compartilhado e onde predomina a chamada recordação-imagem” (CATROGA, 2009, p.11).

<sup>77</sup>Compreendemos a ideia de posteridade a partir da representação da noviça, futura freira professa. A noviça não foi nomeada na crônica pois, receberia o nome de religião na profissão dos votos. Essa personagem evoca uma preocupação com as que se tornarão parte da comunidade no futuro. Também pode ser entendida como toda e qualquer aspirante à vida religiosa.

<sup>78</sup>Este assunto foi trabalhado de forma ampliada no texto: XAVIER FREITAS, Nezivânia. Convento da Madre de Deus de Lisboa: memória e santidade feminina em Portugal (Séc. XVII). In: II Seminário Internacional de História Medieval e Moderna: mundos ibéricos em debate (UFG-UEG-PUC-GO), ANAIS. Goiânia, 2016. pp. 591-602. ISSN 2359- 0068

<sup>79</sup>“A expansão da palavra “*repraesentare*” começa nos séculos XIII e XIV, quando se diz que o papa e os cardeais representam a pessoa de Cristo e dos apóstolos. Um outro exemplo é o dos juristas medievais que começaram a usar o termo para personificar a vida coletiva. Desta forma, uma comunidade seria uma *persona non vera sed repraesentata*. Assim, a partir deste momento, o termo representação, passa a significar também “retratar”, “figurar” ou “delinear”. O termo passa a ser aplicado a objetos inanimados que “ocupam o lugar de” ou correspondem a “algo ou alguém”. Além disso, significa “produzir uma peça”

realização do rito a abadessa tinha a palavra inicial, passava para assuntos pertinentes à comunidade e encerrava com uma bênção. Como mulheres consagradas, os pensamentos e as ações destas estavam voltados para a divindade, de forma a não profanar a sacralidade da própria existência. Conforme Mircea Eliade a vida do *homo religiosus* “[...] é orientada por, e, para a divindade em quem professa a fé” (ELIADE, 2013, p. 164). Desta forma a escrita de vidas consagradas e da história de um lugar sagrado deveria estar orientada para exaltar a Deus por meio da exaltação de si.

No entanto, Pacheco compreende a escrita da *Notícia*, em comparação com a crônica de fundação do convento de Jesus de Setúbal, como obra cuja preocupação era a construção de uma memória institucional e que, as escritoras poderiam manipular a história de suas comunidades ao escolher e selecionar os acontecimentos dignos de lembrança ou permanecer esquecidos. Embora a escrita dos livros fundacionais estivesse restrita às freiras que dominavam a língua vernácula, estas assumiram o papel de “voz pública” a partir da consulta aos registros anteriores e às recordações individuais partilhadas e legitimadas em comunidade (PACHECO, 2013, p. 85-86).

Ao analisarmos o mesmo documento na perspectiva das ideias religiosas não recusamos as teses de Pacheco. Pelo contrário, lançamos mão delas para conhecer os aspectos políticos dos temas escolhidos como dignos de nota na crônica e parte do processo de afirmação da escrita feminina em Portugal no século XVII e o estudo da escrita memorial das instituições religiosas. Entendemos que, apesar da temática abordar a relação da realeza de Portugal com a comunidade e, expressar apreço e exaltar “este tempo em que este Reyno tinha Rey devotíssimo” (NOTÍCIA, 1639, fl 20) transparece uma crítica ao período de governo filipino. Enveredamos pela leitura e análise do ideal de vida em religião, expresso nos diálogos e as concepções de santidade e a mística das visões e dos milagres.

Compreendemos as reflexões fundamentadas em um passado ideal realizadas pelas freiras do *Madre de Deus de Lisboa*, especificamente no século XVII, como um movimento de retorno às origens para reafirmar a identidade espiritual coletiva do convento, através do conhecimento e da imitação das santas vidas dos primórdios da Casa e das fundadoras. Possuía uma preocupação em “dar alguma luz do muito que o silencio tem em trevas” (NOTÍCIA, 1639, fl 3), ou seja, materializar, em manuscrito, informações

---

(SANTOS, 2011, p. 29). Neste artigo o autor fez um amplo debate acerca do conceito de representação e os seus usos na historiografia brasileira, esta definição foi escolhida pois se relaciona diretamente à nossa temática.

consideradas importantes e que não foram documentadas. E, desta forma, as freiras construíram uma imagem idealizada da própria história que reflete o modo como as coletinas concebiam a si mesmas ou a vontade do ser em meados do seiscentos. A ideia principal apresentada fora o elevado grau de espiritualidade, a santidade das freiras, um ambiente que abrigava imagens e relíquias com poder de intermediar milagres – o que definiu o caráter de santuário à igreja conventual.

## **2.4 A Mística seiscentista e a experiência espiritual das coletinas do *Madre de Deus***

A busca pela beatitude nos séculos XVI e XVII caminhou no contexto das reformas e debates acerca da salvação pela fé ou pelas obras das quais a *Reforma Protestante* e o *Concílio de Trento* discutiram com maior afinco. *Trento* reafirmou a necessidade das boas obras para o processo de santificação em função da esperança na vida eterna. A experiência do sagrado e a relação com Deus se voltava cada vez mais para o âmbito individual através da oração mental, contemplação e afetividade. Deste modo a mística no período seiscentista fora tema para a literatura espiritual e acompanhada pelos Inquisidores, pois, a ideia da iniciativa individualizada da espiritualidade poderia entrar em confronto com as prerrogativas teológicas da Igreja.

Antes de adentrarmos na especificidade do nosso objeto, é necessária uma definição-base da categoria “mística” para relacionarmos às vivências particulares do que seria a união espiritual com o deus no qual se professa a fé, neste caso por ser tratar do cristianismo católico, a Santíssima Trindade. Borrielo afirma que

os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão. Ver Deus é dar-se conta de que ele existe e de que, como no caso de Agostinho, é inútil procurá-lo fora de si, porque ele está no íntimo do homem mais do que o próprio homem. Por isso a história da mística, isto é, daquela experiência que se faz no plano sobrenatural e nas profundezas misteriosas do encontro homem-Deus, só pode ser a tentativa de apreender a experiência que, ao longo dos séculos, o homem fez dessa presença misteriosa e, no entanto, clara, secreta, mas também luminosa (BORRIELO, 2003, p. 705).

Dito isto, faremos uma contextualização historiográfica de tais fenômenos na literatura espiritual feminina, sobretudo acerca dos livros de fundação e biografias devotas do século XVII. Os fenômenos de personagens santas foram abundantes no Portugal Moderno: beatas e freiras que possuíam o dom da visão, dom das lágrimas, que faziam

milagres e que provocavam alvoroços penitenciais e peregrinações em torno de sua localização geográfica física (locais em que habitavam) e espiritual (lugar ocupado no “caminho da santidade”; mais próxima de Deus).

Alguns casos como o de Ângela Machado<sup>80</sup> e de Maria da Visitação<sup>81</sup> foram identificados e analisados por António Vitor Ribeiro como casos ibéricos na gênese (séc. XVI) da mística do santo moribundo, no qual o suposto santo ou santa encontrava-se doente e recebia o aviso do dia da morte. Ao lado desse aviso, nem sempre confirmados, estava a ideia do sacrifício corporal que assinalava uma união a Deus pela semelhança ao rito sacrificial do Cristo para expiar os pecados do mundo; morrer para si para dar lugar a deus. Este evento poderia ocorrer de forma simbólica (conversão-momento em que ocorre a aceitação total do sofrimento como mediador da relação deus-homem) ou física nos casos em que o aviso de morte era confirmado (RIBEIRO, 2013, p. 121-5).

Nos relatos biográficos da *Notícia*, é recorrente a ideia de santidade por meio do sofrimento e houve alguns casos citados de aviso de morte, embora as visões e milagres sejam mais evidenciados. Febronia<sup>82</sup> lembra das freiras que fundaram a comunidade de Sacavém e cita o exemplo da Madre Soror Maria da Conceição que teve uma visão informando-a de que depois da participação da celebração eucarística, haveria de retornar para o *Madre de Deus*, ser prelada duas vezes e morrer na segunda prelazia em um determinado leito da enfermaria. No entanto a narrativa desta visão estava associada à virtude da humildade, diferentemente das beatas supracitadas que convocavam os devotos para assistirem as suas mortes santas. M<sup>a</sup> Soror Maria da

---

<sup>80</sup> Caso de morte mística: “No caso de Ângela Machado, uma jovem rapariga, terceira de São Francisco, moradora em Estremoz, o caso adquiriu proporções consideráveis, atraindo a nobreza de Estremoz e Vila Viçosa para a sua casa. O episódio decorreu em 1673. Ângela esteve doze dias de cama, alegadamente sem comer nem beber, porque Cristo lhe tinha revelado que ela iria morrer no dia de S. Francisco. No dia assinalado “concorreu toda agente desta villa e muita de fora, a rua e caza da ditta Ângela e foy isto em tal forma que não havia quem pella ditta rua podesse romper”<sup>63</sup>. O não cumprimento da profecia obrigou o padre e orientador espiritual da dita Ângela a afirmar, algo falaciosamente, que “Ângela não morreo corporalmente (...) havia morrido espiritualmente”. Mesmo assim o povo não gostou” (RIBEIRO, 2009, p. 93).

<sup>81</sup> Caso de estigmatização: “Três homens dirigem-se para o Convento da Anunciada em Lisboa. Estava-se a 25 de Novembro de 1587 e tinham já passado três anos desde que a grande notícia explodira em Lisboa. A madre priora do Convento, a dominicana Maria da Visitação, surgira no dia de São Tomás de Aquino, 7 de Março de 1584, estigmatizada com as chagas da Paixão de Cristo. Era ela que estes homens iam visitar. Pormenor importante: sem se fazer anunciar. [...]Chegados ao Convento encontraram uma mulher de 36 anos com marcas em redor da cabeça “como cabeças de alfinetes”, umas maiores que outras, “tenidas em sangue que conocidamente se via lo que era”. Começaram a rezar em conjunto, os três homens e a priora, até que frei Luis de Granada invocou o Salmo 65 para exortar a estigmatizada “a paciencia en las atribulaciones y a consolarla en los trabajos”. Este trio viera ao Convento com uma missão bem determinada: examinar a autenticidade das chagas que Maria da Visitação ostentava” (RIBEIRO, 2009, p. 171).

<sup>82</sup> Nome fictício; personagem da crônica *Notícia*.

Conceição supostamente temia a enfermidade e evitava os leitos desta sempre que adoecia, o que se entende dessa informação é que a tal mãe não encarava a visão com “presunção de santidade”, ao contrário a autora mostra uma reação humana e humilde de temor. A história se desenrola com a aceitação da morte ao deitar-se no leito em que haveria de fazer a passagem como gesto de resiliência à vontade divina (NOTÍCIA, 1639, fl 48-9). Percebemos um tênue equilíbrio na narração acerca da santidade pelas freiras xabreganas: não deixam de apresentar a mística corrente das visões e experiências sobrenaturais, no entanto, mantém a relação com a virtude da humildade que, neste período, era indicativo de genuína santidade na concepção tanto dos inquisidores quanto dos confessores e diretores espirituais.

A busca da santidade por meio de uma elevação espiritual calcada em experiências místicas foi bastante recorrente em Portugal a partir do século XVI. As biografias devotas apresentavam elementos comuns dessa forma “íntima e pessoal” de contato com Deus. No entanto, os documentos inquisitoriais estão repletos de casos de “falsa santidade” ou “fingimento”. Pedro Tavares fez um levantamento das mulheres santas e “embustes” conforme os processos do Santo Ofício entre os séculos XVII e XVIII. As características espirituais são similares e o acompanhamento de diretores espirituais e confessores não significava, necessariamente, prova da veracidade da vida mística da orientada (TAVARES, 1996, p. 191-2).

Tavares analisa os ditos “santos vivos”, pessoas, em sua maioria mulheres que almejavam a fama de santidade por meio da vivência mística como: êxtases, arrebatamentos, visões, milagres, revelações e rigorosas práticas ascéticas com uso de silícios, autoflagelamento, jejuns e penitências. Tais fenômenos arrebanhava fiéis devotos que buscavam curas, orientações e o encontro com o sagrado. Para este autor o tema da humildade é considerado fundamental “para distinguir verdadeira e falsa santidade”. Reafirma que “o desejo de santidade, em si legítimo e louvável, [...] encaminhado, nomeadamente, no sentido da vanglória e da estimação social, podia, na prática, [...] constituir uma cilada do inimigo comum” (TAVARES, 1996, p. 203-211).

Esta movimentação de fiéis em torno de uma personagem mística despertava o interesse dos inquisidores. Ou a “inveja” de conhecidos, também candidatos a santos, que denunciavam ou espalhavam murmúrios sobre fingimentos cujo objetivo era desacreditar o outro e promover a si. Esta percepção foi encontrada na defesa de Brás

Soares<sup>83</sup> em relação à sua orientada Isabel de Miranda<sup>84</sup>. Este caso particular foi analisado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. A autora expõe a trajetória da personagem, os requisitos que a elevaram à fama de santidade por parte da piedade popular, os processos inquisitoriais a que foi submetida e os percalços enfrentados para manter a credibilidade ante os fiéis. Os atributos que atestavam a santidade ou o fingimento eram os mesmos, a diferença estava na motivação ou nos objetivos das visões, milagres e mortificações (FERNANDES, 1999, p. 246-7).

A escrita do livro de fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa estava inserida neste contexto de efervescência da experiência mística pautada em eventos extraordinários e a leitura devocional interiorizada, revalorização da vida claustral pelo Concílio de Trento e a atuação constante do Tribunal do Santo Ofício no acompanhamento dos supostos “santos vivos” ou aspirantes à santidade. Os temas abordados pelas freiras apresentam os fenômenos miraculosos sem deixar de reafirmar a fundamental prática das virtudes, sobretudo a humildade e caridade. O acompanhamento de um clérigo e a participação nos sacramentos da Igreja, Eucaristia e confissão pode ser compreendido como preocupação com a ortodoxia da fé católica.

Embora não apresente intenção clara de publicação, o manuscrito poderia passar pela leitura atenta de um inquisidor ou Superior Geral. Portanto o cuidado com os relatos místicos era de suma importância. Uma devassa no convento representaria má fama para a comunidade e descrédito junto aos frequentadores da Capela e dos mecenas

---

<sup>83</sup> Eremita de Santo Agostinho, falecido a 11 de Maio de 1613. “Filho da cidade de Ponta Delgada, o qual tomou o habito de S. Domingos nas Felippinas, e viuendo ali muitos anos, com patente exemplo de virtude, e modestia, querendo os velhos daquela Prouincia, reformala com autoridade Apostolica, o mandârão a Roma, para que solicitasse este negocio diante do Sumo Pontifice Pio V. [significando] lhe o miseravel estado, em que de presente se achaua. Tanto que partio, sabendo os moços o que auia, escreveram contra ele, traçando a cousa de modo, que chegado à Curia, o prenderão por amotinador da Religião. Alguns anos esteue encarcerado, sofrendo as sem razões do tempo, com rara paciencia, offerecendo ao Ceo os trabalhos, e e moléstias de tan injusta prizão. E vendo suspensa a causa, que de tan longes terras o leuàra a Roma, indo o carcereiro certo dia em busca de agoa, fogio da prizão, e foi ter com o Papa ao Castelo de S. Angelo, q o ouio beneulomanete, o qual conhecedo, de suas modestas, e sincêras palavras, o grãde thezouro de virtudes, que Deos tinha depositado naquelle religioso supposto, o fez Visitador, e Reformador da d. Prouincia, de cuja honrada cômmissao se escuzou o virtuoso Padre com humildade de Sancto., pedindolhe somente de fauor, que o deixasse passar à Familia Eremitica de S. Agostinho, para quietação de sua consciencia, a que o Papa deferio com esseito, tomando à sua a Reforma daquela Indiana Prouincia” (CARDOSO, 1666, p. 166-7).

<sup>84</sup> “[...] pobre tecedeira, analfabeta, da cidade de Ponta Delgada da ilha de S. Miguel nos Açores, (mal) casada muito jovem- com apenas 15 anos-,viúva aos 33 e mãe de cinco filhos; já neste estado (viúva), fez votos privados de castidade, solicitou com veemência a direcção espiritual do eremita agostiniano Fr. Brás Soares, então célebre confessor daquela cidade, e tornou-se,em pouco tempo, uma «devota» (para alguns, uma «beata») cuja fama de virtudes, visões e outros fenómenos místicos, cedo acompanhados de milagres,dela fizeram uma santa viva, a quem, contudo, não faltaram algumas perseguições, a principal das quais a acusação de «santa fingida». Brás Soaresconfessou-a e dirigiu-a espiritualmente quase até à data da sua morte - ocorrida em 15 de Agosto de 1610” (FERNANDES, 1999, p. 243-4)

que colaboravam com as esmolas e doações. O cuidadoso registro das relíquias (fl 16), concessão de indulgências mediante visitas e imagens milagrosas (fl 8) evidencia a preocupação com o caráter santuário da Capela, do qual trataremos mais adiante, e com a imagem de espiritualidade elevada das freiras (desde a fundação) e da sacralidade dos espaços ocupados pelo convento (*NOTÍCIA*, 1639, fl.8-16).

A experiência religiosa das coletinas de Xábregas ou as que foram selecionadas para a crônica apresentam o vínculo com a tradição clariana ao colocar os santos fundadores como modelos ideais de santidade e dialoga com a religiosidade coetânea. A insistência em relacionar milagres, sofrimento e visões como interdependentes para obter um alto grau de santidade é coerente com o conjunto da literatura devocional do período, sobretudo das biografias devotas de mulheres beatas ou freiras. No entanto, a prática das virtudes mantinha lugar privilegiado e o exercício cotidiano da humildade e modéstia era louvado e digno como afirma Matilda<sup>85</sup>: “antes bem aventurada, porque a humildade supre muitas faltas, a coitada he a que a tem indignamente e não a conhece assim” (*NOTÍCIA*, 1639, fl 58). A obediência regnal e hierárquica e a convivência pacífica entre as irmãs equilibrava a busca desenfreada por visões ou mortificação extraordinária que poderia perturbar a ordem ou desencadear entre as freiras a classificação de melhor ou mais importante forma de santidade. Milagres, curas e acontecimentos maravilhosos não poderiam distanciar-se do modelo simples e humilde da espiritualidade clariana da qual as coletinas foram herdeiras e propunham a fidelidade às origens.

---

<sup>85</sup> Nome fictício.

### CAPÍTULO III

#### O CONVENTO DA MADRE DE DEUS DE LISBOA

Neste capítulo trataremos especificamente sobre o convento da Madre de Deus. Organizado em tópicos, sobre a fundação: D. Leonor de Lencastre: imagens da rainha fundadora; Origem miraculosa do convento e a mística das visões no século XVII; singularidade das coletinas xabreganas: Santuário de peregrinações e culto às relíquias; como manter a existência da comunidade ante as mudanças sócio religiosas em Portugal no século XVII: A visão e o milagre: ressignificação da existência do Convento da Madre de Deus de Lisboa.

Abordaremos as imagens construídas pelas freiras acerca da rainha fundadora e as implicações destas para elevar a reputação da comunidade cuja origem e mecenato posterior estavam relacionados com a Corte régia e os últimos reis da Dinastia de Avis. A religiosidade e fama de santidade caminhavam ao lado da origem nobre das freiras e da própria comunidade para que o Convento gozasse de estima e valorização social.

A origem miraculosa do *Madre de Deus* estava imbricada no contexto seiscentista da elaboração da crônica e nos oferece vestígios do modo singular de vivência espiritual de uma comunidade que se propunha manter a tradição medieval da origem clariana em estreita relação ao período pós Concílio de Trento. A mística das visões no itinerário espiritual das coletinas xabreganas em consonância com a ideia de manutenção da “pureza primitiva” remanescente do século XIII.

A construção de um ponto de peregrinação e a vocação santuária da capela conventual contempla a tentativa de uma sutil “mudança” que, segue a tradição medieval dos centros de peregrinações munidos de relicários valiosos e milagreiros. A sutil mudança a que nos referimos trata-se do fato do santuário se estabelecer em uma comunidade claustral feminina com austera reclusão e votos de pobreza. Estes três aspectos se convergem para a necessidade de subsistência da comunidade reclusa e adepta do voto de pobreza individual e coletiva: além do cultivo interno, as doações dos peregrinos subsidiava a sustentação destes dois votos: clausura e o Privilégio da Pobreza.

Por fim, acreditamos que a comunidade passava por um momento de autorreflexão e ressignificação do próprio carisma e dos votos a que se propunha

obedecer. O ser-existir coletivo carecia da necessidade de adaptação ao contexto espiritual e religioso do século XVII, cuja maior expressão de santidade e elevação interior estava pautada na mística das visões e milagres. Na vocação à santidade, estes dois aspectos não surgiram na Idade Moderna, no entanto adquiriu expressões e manifestações singulares no Portugal Moderno.

### 3.1 D. Leonor de Lencastre: imagens da rainha fundadora

Dona Leonor de Lencastre rainha consorte de Dom João II (1455-1495), neta do rei Dom Duarte (1391-1438) e irmã do rei Dom Manuel (1469-1521) descende da casa de Viseu-Beja cujos pais foram Dom Fernando e Dona Beatriz. Uma mulher atuante na sociedade em que viveu, tanto na política como nas experiências religiosas da Lisboa do seu tempo. Dedicamos um espaço no primeiro capítulo deste trabalho para apresentar a espiritualidade leonorina em estreita relação com os Observantes. Aqui faremos um esboço da imagem exemplar de santa Fundadora do Convento da Madre de Deus de Xábregas a partir da *Notícia*. Trata-se de memórias dos feitos da rainha relacionadas à fundação do *Madre de Deus* elaboradas no século XVII.

O caráter de santidade fora atribuído à Dona Leonor sem esboçar interesse em um processo de canonização ou beatificação oficial pela Igreja. Percebe-se que o atributo não se restringia apenas aos eleitos para ocupar um lugar no santoral católico mas, uma aspiração cristã ou reconhecimento pela comunidade local. Não há biografia coetânea dedicada exclusivamente à Leonor que conste uma iniciativa hagiográfica. No entanto a premissa da exemplaridade está expressa na *Notícia* como exaltação da origem do convento e das virtudes da fundadora e primeiras freiras que ali habitaram. As primeiras imagens são as de fundadora e santa.

A Raynha D. Leonor, filhas minhas, foi santíssima senhora e boas testemunhas deixou nas grandiozas obras do serviço de nosso Senhor, que ficaram neste Reyno, que são a instituição da Santa Mizericórdia, o Hospital das Caldas, o convento de Santo Eloy, e este, a quem cuidou amou sobre tudo o mais, pois nos deixou o precioso tesouro de seu corpo (NOTÍCIA, 1639, fl. 6).

As obras de caridade são retomadas pois, o Concílio de Trento reforçou a ideia da salvação pela fé e pelas obras. Portanto precisava lembrar e registrar que a

fundadora foi uma mulher de fé ativa e não apenas contemplativa. Que a santidade da fundadora consistia no elevado grau de oração e também pelo serviço prestado a Deus em favor do reino (ação terrena motivada pela ideia de salvação). E para confirmar esta tese apresenta uma lista de obras incontestáveis que sobreviveram à ação do tempo e continuaram dando testemunho da caridade de quem as criou.

A imagem de rainha parece ser irrelevante para as freiras? No entanto uma fundação régia já nascia com prestígio social elevado. E o título monárquico não lhes foi negado ou negligenciado na *Notícia*, sendo recorrente, inclusive, a exaltação dos últimos reis da Dinastia de Avis. Esses detalhes na escrita da crônica coloca em evidência a origem nobre do convento e das freiras mesmo afirmando não o fazê-lo.

[...] a principal razão por que me prezo muito de ser sua parenta, pois não é a realeza, como a da santidade, senão perguntem-no à mesma Raynha D. Leonor, a quem hum irmitão santo vio ir direita ao ceo na hora em que morreo, e que passava pello purgatório e levava consigo a quantos parentes seos estavam nelle, o que se lhe concedeo por ser santa, e não por ser Raynha (NOTÍCIA, 1639, fl. 6).

Para o século XVII em que a santidade é pretendida em qualquer estrato social, a dimensão espiritual da fundadora precisava sobressair para reafirmar o lugar primordial da comunidade xabregana na vida em religião de Portugal. A nobreza de sangue, tão somente, já não sustentava a ideia de elevação espiritual pois, havia casos de mulheres tidas como santas e milagreiras nascidas nas camadas mais baixas da sociedade portuguesa seiscentista.

Arcângela Henriques ou do Sacramento era plebeia e tida pelo povo como santa e também foi penitenciada pelo Santo Ofício. Pedro Tavares compreende este caso do ponto de vista laico e não apenas pelo olhar do Tribunal da Inquisição. Perscruta o valor do itinerário que mulheres leigas percorreram para alcançar uma vida espiritual elevada e reconhecida pela comunidade em que viviam. Para a hierarquia da Igreja, este caso era suspeito e foi instaurado um processo para averiguação da veracidade e ortodoxia da prática da religião (TAVARES, 1996, p. 164). O que pretendemos aqui não é comparar D. Leonor com Arcângela do Sacramento. As duas viveram em períodos distintos e obtiveram formação individualizada além da diferença de status entre a rainha e a plebeia. No século XVII a afirmação de santidade poderia ser acompanhada de perto pela Igreja e as freiras e leigas nobres não passaram despercebidas pelo Tribunal. No entanto, reafirmar o título régio e as obras de caridade poderia afastar possíveis suspeitas ante a hierarquia eclesial que mantinha estreita relação com as Casas nobres e régias. Um processo estabelecido poderia apresentar o risco de lançar suspeitas ou dúvidas quanto a origem

espiritual do convento e sua posição social e religiosa entre leigos e clérigos. No entanto a aura de beatitude de D. Leonor foi citada anteriormente nas crônicas régias e isso nos leva a entender que este quesito não foi apenas propaganda do convento com a exaltação da origem mas também uma releitura afirmativa referente ao passado da história da comunidade xabregana. Portanto há que se considerar que a imagem da fundadora é também re-memorada com o objetivo de criar um modelo de conduta e a responsabilidade de manter a imagem e o prestígio do *Madre de Deus*.

A rainha exemplar aparece na Crônica de Damião de Gois<sup>86</sup>, em alguns excertos dedicados a Dona Leonor e evidenciava as virtudes ideais da esposa de um rei no início do século XVI. Conforme Soror Maria do Sacramento, os arquivos foram consultados para a escrita da crônica mas, ressalta que as informações eram escassas. Não podemos afirmar que Soror do Sacramento tenha lido Gois, Rui de Pina<sup>87</sup> ou Garcia de Resende<sup>88</sup> ou se baseou apenas na oralidade e fundações para escrever uma vez mais os

---

<sup>86</sup>Damião de Góis nasceu em Alenquer em 1502 e faleceu na mesma vila em 1574. É considerado o maior humanista português e um dos maiores na Europa. Conviveu com Erasmo, Lutero, imperadores, reis, príncipes e outras personalidades da vida política e cultural da Europa do século XVI. Viajou por vários países europeus como escrivão da fazenda e como embaixador de Portugal. Foi perseguido pela Inquisição por suspeitas de heresia e por simpatizar com as ideias erasmistas e protestantes. Escreveu várias obras em português, mas foi como latinista que se distinguiu. O escritor Fernando Campos escreveu uma bibliografia romanceada deste autor intitulada *A Sala das Perguntas* (Difel, 1998). Obras: *Em latim – Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Joannis* (1532); *Fides, Religio, Moresque Aethiopiae* (Lovaina, 1540); *Aliquot Opuscula* (Lovaina, 1544); *Commentarii Rerum Gestarum in India, Citra Gangem a Lusitanis Anno 1538* (Lovaina, 1539); *Urbis Lovaniensis Obsidio* (Lisboa, 1546); *De Bello Cambaico Ultimo* (Lovaina, 1549); *Urbis Olisiponis Descriptio* (Évora, 1554). Obras em português – *Crônica do Felicíssimo Rei D. Manuel* (Lisboa, 1566-1567, em quatro partes); *Crônica do Príncipe D. João* (Lisboa, 1567). Acervo digitalizado de Damião de Góis disponível em: <<http://purl.pt/index/livro/aut/PT/33900.html>>. Acesso em: 16 ago 2016.

<sup>87</sup>Rui de Pina nasceu na Guarda em 1440 e faleceu na mesma cidade em 1522. Foi cronista oficial de D. João II e de D. Manuel I. D. João II nomeou-o diplomata, participando em várias embaixadas à corte de Espanha e ao Vaticano. Foi o embaixador enviado por D. João II a Espanha para negociar o tratado de Tordesilhas, assinado em 1494. Em 1497 é nomeado por D. Manuel cronista-mor e guarda da Torre do Tombo. É acusado de se ter aproveitado de algumas das crônicas desaparecidas de Fernão Lopes. Obras: *Crônica de el Rei Dom Afonso o Quarto* (1653); *Crônica do Muito Alto e Esclarecido Príncipe D. Sancho II* (1727); *Crônica do Muito Alto e Esclarecido Príncipe D. Sancho III* (1728); *Crônica do Muito Alto e Esclarecido Príncipe D. Dinis* (1729); *Crônica do Senhor D. Duarte* (1790); *Crônica do Senhor Rei D. Afonso V* (1790); *Crônica d'El-Rei D. João II* (1792). Disponível em: <[http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/rui\\_pina.htm](http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/rui_pina.htm)>. Acesso em: 16 ago 2016. Acervo digitalizado de Rui de Pina disponível em: <<http://purl.pt/index/livro/aut/PT/49542.html>>. Acesso em: 16 ago 2016. As datas das obras são posteriores ao autor pois, trata-se das datas da edição do Manuscrito para versão impressa.

<sup>88</sup>Resende, Garcia de: Garcia de Resende (c. 1470-1536) foi poeta, historiógrafo, desenhador, músico e cantor. Foi secretário particular do rei D. João II e depois secretário do rei D. Manuel. Frequentou a corte e foi nesse contexto que compilou o *Cancioneiro Geral*, publicado em 1516. Esta obra é o repositório da maior parte da produção poética portuguesa que está entre o fim do período literário medieval e o início do período clássico. Estão representados mais de duzentos poetas, entre eles o próprio Garcia de Resende com as famosas *Trovas à morte de Inês de Castro*. Garcia de Resende redigiu também a *Vida e Feitos de D. João II* (1545) e uma *Miscelânea e Variedades Históricas* (1554). É a personagem principal do romance de Fernando Campos, *A Sala das Perguntas* (1998). Disponível em: <<http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/resende.htm>>. Acesso em: 16 ago 2016. Acervo digitalizado de Garcia de Resende disponível em: <<http://purl.pt/index/livro/aut/PT/36869.html>>. Acesso em: 16 ago 2016.

aspectos da vida da fundadora que julgou ser necessário re-memorar. Fez questão de informar indiretamente que tinha conhecimento dos arquivos da comunidade e acreditou ser pertinente uma obra que facilitasse o acesso e leitura da história da comunidade, sobretudo da fundadora, Madres e Sorores que habitaram anteriormente a comunidade

Tenho ouvido queixar as que vivemos nella de não haver alguma memoria de sua fundação, e das Religiosas Santas, que daqui forão para o Ceo; porque ainda que no Archivo haja alguns papeis que de tudo dao noticia, não he em forma que os possamos ler quando queremos; [...] (NOTICIA, 1639, fl. 2).

Em Rui de Pina a imagem da rainha Leonor é exemplar e digna do título régio e da responsabilidade que ele exigia no contexto de pertença à Dinastia de Avis. O historiador Leandro Alves Teodoro analisou a escrita das crônicas régias durante a Dinastia de Avis como um marco em que a história passa a ser escrita por leigos cujo cargo foi criado durante o reinado de Dom Duarte (1391-1438), o Cronista-Mor. Teodoro entende o objetivo das crônicas como a elaboração de modelos de conduta moral de Corte e legitimação régia. Portanto as representações dos reis na história passam a ser exemplo para os que herdariam o trono posteriormente. Avis foi uma dinastia fundada na “vontade do povo” e não pela sucessão dinástica do sangue, logo as imagens dos reis anteriores precisavam ser registradas e sacralizadas para servir de modelo e construir a ideia de continuidade da Dinastia de Avis em relação aos grandes feitos dos reis que a antecedeu (TEODORO, 2008, s/p). A partir desta análise podemos compreender a elaboração das representações de Leonor de Lencastre na documentação cronística como construção de um modelo e, ao mesmo tempo, registrar a manutenção da elevada conduta moral e religiosa dos reis e rainhas avisinos. Parece-nos um projeto de Corte ideal em que a cultura da escrita e da leitura ocupava lugar de destaque. As encomendas de traduções dos Clássicos, Manuais de conduta e livros sacros está incluso no mecenato leonorino. Nesta dinâmica social a representação da rainha é da mulher devota a Deus e ao reino que, além de cumprir com preceitos cristãos, precisava ser culta e mecenas da arte e do saber erudito e devocional. Leonor amplia esta concepção para a participação ativa na política social do reino ao criar dois Hospitais e fundar a primeira Instituição das Misericórdias em Lisboa.

Garcia de Resende, na percepção de Ivo Carneiro de Sousa, apresentou Leonor de Lencastre em sintonia política e religiosa com o esposo Dom João II rei de Portugal e dos Algarves. Não houve uma ampliação do que se tinha dito por Rui de Pina (SOUSA, 2002, p. 37). O cronista de Dom Manuel, Damião de Gois foi quem dedicou

mais espaço para escrever sobre sua futura mecenas. De rainha consorte passou a ser a rainha irmã e conselheira do rei Dom Manuel. Damião de Gois atribuiu o mérito da coroação de Dom Manuel à sua irmã e rainha Leonor de Lencastre. A construção da história desta “ilustre senhora” na crônica goiseana vai além da espiritualidade e entra no campo político e social.

Há quall Senhora foi causa única delle ficar nomeado na suçessan destes Regnos, porque há vontade, e desjo delrei dom João foi sempre de deixar o Regno a dõ George seu filho bastardo, e vivendo houve entrelle, e há ainha sobre este negócio muitos desgostos, com tudo quomo El Rey era homem sujeito a toda boa Razam, tomou nesta parte secretamente ho parecer de pessoas prudentes, e de boa vida, per conselho doas quaes declarou em seu testamento por herdeiro dom Emanuel (GÓIS, 1749, p.3-4).

Uma rainha influente e atuante na política do reino e no mecenato cultural e religioso de seu tempo. Encomendou a tradução de diversas obras para a biblioteca pessoal<sup>89</sup> e manteve o hospital de Todos os Santos de Lisboa e o hospital termal de Caldas da Rainha<sup>90</sup> com o apoio financeiro da Coroa. A *Notícia* também faz menção à aquisição de relíquias raras e espiritualmente valiosas e o incentivo das peregrinações à Igreja do Madre de Deus como itinerário devocional em Lisboa no século XVI. Ivo Carneiro define a relação desta monarca com a promoção do desenvolvimento devocional da época como expressão de fé e caridade pessoal: “uma figura áulica, elevada, ativa; [...] grande mulher; [...] Princesa do Renascimento que colocou o seu poder ao serviço do mecenato cultural e religioso; [...] da caridade e do apoio aos mais desprotegidos” (SOUSA, 2002, p. 46).

Nota-se que os aspectos das ações caritativas de Leonor adquirem maior relevância para os cronistas do século XVI, ou seja, o caráter de santidade estava relacionado às obras conforme as reafirmações Tridentinas de que só a fé não bastava para alcançar a beatitude celeste.

Há rainha Donna Leonor mulher que foi delRey dõ Ioam segundo do nome, e irmã delRey dom Emanuel, foi huma muito virtuosa, e catholica christã, e fez de sua fazenda muitas esmolos a pessoas que disso tinham neçessidade, e assi a mosteiros de frades, e freiras pelo que comumente lhe chamavam maim, e amparo dos pobres (GÓIS, 1749, p.67).

---

<sup>89</sup>Em anexo consta a relação de obras da Biblioteca de D. Leonor cujo levantamento foi realizado por Ivo Carneiro de Sousa e publicado em 2002 pela Fundação Calouste. SOUSA, Ivo Carneiro de. A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento. Porto, 2002.

<sup>90</sup>Sobre o Hospital de Nossa Senhora do Pópulo (Termal de Caldas da Rainha) temos a Tese de Doutoramento do prof. André Costa Aciole as Silva defendida em 2015 pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Título: Queremos e mandamos que o dito hospital cure os enfermos: Poder e Medicina no Hospital de Nossa Senhora do Pópulo. Portugal (séc. XVI-XVII).

Em meados do século XVII, data da escrita da *Notícia*, a prática devocional ainda é um dado relevante ainda sob as recomendações de Trento. No entanto uma característica foi acrescentada: a visão e o milagre. As virtudes da caridade e humildade permaneceram como indicativo da genuinidade da vivência cristã. A humildade de D. Leonor foi exemplificada pela escolha do local da sepultura: “em campá rasa na entrada do refeitório do Madre de Deus”. O suntuoso Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Mosteiro da Batalha)<sup>91</sup> foi escolhido como panteão da Dinastia de Avis, no entanto, a esposa de Dom João II desafiou a tradição vigente e preferiu ser enterrada no convento que havia fundado em Xábregas. Este detalhe adquire importância ao olharmos para a construção da imagem de Dom João II associada à do fundador da Dinastia avizina Dom João I.<sup>92</sup>

A recusa do Mosteiro da Batalha deixa de ser uma simples escolha de local pós morte e passa a ser um desafio à memória dinástica de Avis? Como o casal régio pode ser enterrado em locais distintos histórico-geograficamente cujos sentidos e significados eram tão diferentes? A Batalha como marco de memória da grandiosidade avizina e o *Madre de Deus* (em campá rasa onde todas as freiras passariam por cima ao entrar no refeitório) como símbolo de humildade. Além da virtude franciscana da *humilitas* poderíamos falar em construção de uma memória pessoal da rainha consorte de Dom João II? Uma rainha com posses elevadas e destinatária de muitas mercês manoelinas preferiu o “repouso eterno” na humildade de um convento por ela fundado às Capelas Imperfeitas de Santa Maria da Vitória. Entendemos este gesto como uma peculiaridade de uma personagem feminina que construiu a própria trajetória embora os cronistas régios<sup>93</sup> a apresentem apenas como rainha consorte a quem foi dedicado algumas letras na “história” do esposo O Príncipe Perfeito<sup>94</sup> e do irmão O Venturoso<sup>95</sup>. Posteriormente os restos mortais de Leonor de Lencastre foram trasladados, o que reforça a importância do Panteão

---

<sup>91</sup> Cf. GOMES, Saul António. *Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno. 1997; GOMES, Saul António. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras. 1990; GOMES, Saul António (Org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha - Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002.

<sup>92</sup> Cf. COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008; SOUSA, Armindo de. *A morte de D. João I* (um tema de propaganda dinástica). Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984; VENTURA, M. G. *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1385-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992.

<sup>93</sup> Até mesmo Damião de Góis que registrou seus feitos não lhe dedicou uma obra exclusiva, apenas um capítulo na crônica de Dom Manoel.

<sup>94</sup> Acerca de D. João II: FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

<sup>95</sup> Sobre D. Manoel: COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

régio na Batalha também como símbolo de unidade<sup>96</sup> e a complexidade e amplitude da escolha pessoal desta rainha. A leitura das freiras xabreganas sobre este feito passou pela ideia de predileção da fundadora pela sua obra mais “valorosa” e o traslado “por rezão de Estado em respeito a Dom João II” (NOTÍCIA, 1639, fl 6). Uma ideia propagandística e de reafirmação da importância e elevado grau de espiritualidade da comunidade.

Para a autora da *Notícia*, além de caridosa rainha, Leonor de Lencastre foi considerada intercessora, atributo de Cristo, Maria e dos santos canonizados. Ao relato em que há a afirmação de que D. Leonor, ao morrer, passou pelo purgatório e levou os parentes que lá estavam direto ao céu atribui-se este feito à santidade pessoal e não ao título monárquico. Ou seja, a exaltação fundacional se pautava mais no aspecto espiritual que a origem régia. Entendemos essa releitura das freiras no século XVII no contexto em que o sangue nobre já não representava mais um pré-requisito incontornável para a elevação e reconhecimento espiritual e religioso. Logo, o importante era apresentar uma fundadora santa, sem negar ou negligenciar a origem social desta, e a função primordial desta experiência de beatitude: a salvação de si e da comunidade-igreja da qual fazia parte. O caminho de retidão por si mesmo é esvaziado do sentido de vida cristã cuja orientação é a escatológica. Para que o relato fosse completo foi apresentado também o final da peregrinação maior que dura entre o nascimento e a morte: a salvação de almas.

Fundadora zelosa, rainha caridosa, humilde e intercessora. Eis o amálgama da imagem sacralizada que a *Notícia* apresenta de Leonor de Lencastre. Estas são as características que lhe atribuiu a aureola de santidade no século XVII. No entanto além de falar, seria necessário apresentar “provas”: visões e milagres testemunhados por fiéis acima de suspeitas de caráter devocional. Os sinais são apresentados logo após a afirmação de que foi testemunhado por algum fiel. O milagre e a visão é, ao mesmo tempo, atributo e confirmação da santidade. Esta peculiaridade embora seja relacionada ao século XIII, (aparece na abertura da crônica, por meio da experiência de santa Clara que “viu e ouviu” a missa de corpo presente de São Francisco da sua cela em São Damião), adquire um sentido mais amplo e aberto do período seiscentista. A recorrência e a insistência em ressaltar o dom da visão e os milagres aponta para uma popularização desta experiência mística. Seria o ápice do itinerário devocional cristão na vivência da fé,

---

<sup>96</sup>Para aprofundar sobre a memória e o poder simbólico do Mosteiro da Batalha e a Dinastia de Avis, sobretudo o fundador Dom João I, cf. AZEVEDO, H. R. *Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis* (séc. XV). 190 p. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

desejado e possível em todos os estamentos sociais tanto por homens quanto por mulheres. A relação simples e emocional com o Criador, sensível aos sentidos humanos que propiciava o gozo espiritual e a sensação de unidade entre criatura e criador. É perceptível como a representação de uma pessoa é lida e relida no tempo e espaço em que é construída e em relação com as outras representações já criadas até então.

Assim temos um “retrato” amplo de D. Leonor: uma mulher de fé contemplativa e atuante na Igreja e no reino português. Manteve estreita relação com as freiras coletinas, no entanto, não professou votos e permaneceu durante a viuvez e até a morte sob o título e a postura social de rainha. Neste trabalho detemo-nos nos aspectos religiosos, mas a complexidade desta personagem não se esgota na prática devocional e, recentemente tivemos contato com uma historiografia<sup>97</sup> que analisa a monarca consorte de Dom João II sob a perspectiva da corporeidade ou sobre as tradições familiares através dos símbolos de nobreza da casa à qual pertencia. Na perspectiva histórico-cultural temos as pesquisas sobre o mecenato cultural e artístico promovido nos paços de Leonor de Lencastre. Portanto, nossa pesquisa não esgota as possibilidades de análise pois, optamos por olhar sob o aspecto da espiritualidade e das relações que o humano estabelece com o divino em determinados períodos e espaços de experiências.

### **3.2 Origem miraculosa do convento e a mística das visões no século XVII**

A fundação do *Madre de Deus* referenciada na *Notícia* está envolta de eventos miraculosos que foram associados à vontade divina na aprovação do empreendimento, um relato hierofânico. Esta fundação fora concebida como a relação do espaço físico com o sagrado suprassensível demonstrada por meio de visões. Um marco memorialístico que imprime sacralidade na habitação humana e no modo de vida das pessoas que habitam tal espaço. As escolhas do local da construção e do nome da casa são narradas de forma a indicar a ação divina visível por meio de anjos e sentida na tomada de decisões da rainha Leonor de Lencastre fundadora do convento.

---

<sup>97</sup> Um panorama desta historiografia está condensado na obra *Casa Perfeitíssima: 500 anos de fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009)*, lançada em 2010 pelas parcerias entre o Ministério da Cultura de Portugal (MC), Museu Nacional do Azulejo e o Instituto dos Museus e da Conservação (imc). A referência completa consta na bibliografia.

Em nossa abordagem adotamos a concepção de Ricardo Luiz de Souza acerca do conceito de milagre que é definido como “um momento único e irrepetível de interação entre o céu e a terra, entre o divino e o natural, no qual uma intervenção sobrenatural altera e transgride as leis da natureza, fazendo que, o que não poderia ocorrer, de acordo com estas leis, ocorra” (SOUZA, 2013, p. 107). A primeira opção para construir a casa das coletinas foi nas proximidades dos paços da rainha, no entanto, ocorreu uma mudança após a visão de uma “mulher muito santa”.

Estando a rainha determinada a fazer este convento em suas casas que tinha entre o de Sancto Eloy, e a Igreja parochial de São Bertolomeu, mudou de parecer por hua vizão que teve hua mulher muy espiritual que havia em esta Cidade de Lixboa, a qual vio neste lugar em que estamos com as pontas de baxo em elle, e as dessima em o Ceo, e que por ella subia grande multidão de gente, e foi lhe revelado ser vontade de Deos nosso Senhor que a Raynha fundasse aqui o convento que queria [...] (Notícia, 1639, p. 8-9).

O terreno no vale de Xábregas<sup>98</sup> foi comprado e nele construído o convento dos Loios (Irmãos Evangelistas) e o *Madre de Deus* para abrigar a comunidade feminina de coletinas de Lisboa. O isolamento do terreno estava conforme as recomendações do voto de clausura. No entanto, há um aspecto diferente nesta escolha: o vale. Templos e construções sagradas na espiritualidade cristã são, predominantemente, construídos em terrenos elevados. O sentido da elevação geográfica está relacionado à ideia da habitação divina no céu, ou seja, a montanha ou o monte coloca o humano fisicamente mais próximo da divindade. Mircea Eliade explica tal fenômeno como a necessidade do *homo religiosus* de habitar espaços sagrados que o coloca em comunhão com o divino, pois, sua vida é orientada por, e, para a divindade em quem professa a fé (ELIADE, 2013). O sentido do vale não foi mencionado na Crônica, apenas relatado que foi escolhido por inspiração divina. Ou seja, a sublevação do terreno não se apresenta como mudança de paradigma ou sequer questiona a ideia do monte. O indício de que o alto ainda era o símbolo da união com deus é que, na visão aparecia uma escada que ligava a terra ao céu e por ela subia uma “multidão de pessoas”.

Esta visão resume também um projeto, o projeto da comunidade dentro da Igreja e do reino: salvar almas. O convento seria a própria escada de ascensão ao céu, a comunidade seria a elevação, o monte simbólico em que o humano comunicar-se-ia com deus. Duas visões colocam o *Madre de Deus* como desdobramento do projeto espiritual de D. Leonor: a visão de que a própria rainha levou os parentes do purgatório ao morrer

---

<sup>98</sup> Colocamos em anexo algumas imagens do Convento da Madre de Deus de Xábregas.

em fama de santidade e a visão da escada que coloca o convento como continuação dessa missão intercessora voltada para a meta final do cristão que é a eterna beatitude. Em analogia à escada de Jacó<sup>99</sup> surge como o ponto em que o humano encontra deus face a face. Mais que o encontro, para Eliade, a escada ou o monte na tradição judaico-cristã é condição santificante: “aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou de outra, passa a fazer parte da condição divina” (ELIADE, 2013, p. 60). O espaço físico assume o sentido de morada sagrada que aproxima o humano do divino. No entanto, a ação cotidiana das pessoas que ali habitariam deveria estar orientada para a manutenção da sacralidade do local através da prática das virtudes. Habitar um lugar santo é, ao mesmo tempo, privilégio de uma alma eleita e também dever moral e religioso em não profanar a habitação em que o próprio deus se faz presente. O que queremos dizer é que a sacralidade do espaço físico do convento não confere santidade a quem o habita, funciona como ferramenta no itinerário espiritual e conferia às freiras coletinas a responsabilidade em honrar o solo em que viviam.

Além de reafirmar a fundação conventual como obra do mecenato caritativo de D. Leonor, a escritora situa a obra como moção divina confirmada por visões e milagres. No século XVII as visões e milagres são evocações recorrentes das personagens candidatas à santidade. O estar “face a face com Nosso Senhor” fora elevado ao nível quase literal. Ou seja, na experiência da oração contemplativa o espírito elevava-se à presença divina de modo sensível à visão: a comunicação com o sagrado ocorria pelas manifestações de imagens visíveis aos olhos do crente. Como ocorria isto? O próprio Deus ou seus anjos apareciam em presença física aos escolhidos? Eram imagens criadas e projetadas pela mente piedosa do fiel? Quando há o relato de que alguém “vio” Leonor descer ao purgatório e levar todos os seus para o céu tratar-se-ia de uma metáfora, analogia ou representação mental de uma crença? Poderia ser fruto da imaginação humana? Não podemos afirmar com precisão sobre a matéria cognitiva e espiritual de tais

---

<sup>99</sup> 10 Jacó deixou Bersabéia e partiu para Harã. 11 Coincidiu de ele chegar a certo lugar e nele passar a noite, pois o sol havia-se posto. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu nesse lugar. 12 Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela! 13Eis que Iahweh estava de pé diante dele e lhe disse: "Eu sou Iahweh, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac. A terra sobre a qual dormiste, eu a dou a ti e à tua descendência. [...]16Jacó acordou de seu sonho e disse: "Na verdade Iahweh está neste lugar e eu não o sabia!" 17Teve medo e disse: "Este lugar é terrível! Não é nada menos que uma casa de Deus e a porta do céu!"18 Levantando-se de madrugada, tomou a pedra que lhe servira de travesseiro, ergueu-a como uma estela e derramou óleo sobre o seu topo." 19A este lugar deu o nome de Betel, mas anteriormente a cidade se chamava Luza. (BÍBLIA de Jerusalém, Genesis 28, 10-13; 16-19).

visões, o que percebemos é que se tratava de fenômenos com certa credibilidade para os fiéis. A *Notícia* passaria pela revisão do Santo Ofício, portanto a seleção do conteúdo a ser registrado era criteriosa. O que nos sugere que havia fé ou credibilidade suficiente, na época, nas visões supracitadas e que o tema era ordinário e não oferecia riscos de censura por parte da Igreja.

O documento não explica ou oferece detalhes sobre o estágio contemplativo em que ocorria as visões. Poderia ser uma forma de se proteger de acusações de heterodoxia ou motivação demoníaca ao deixar em aberto a interpretação dos relatos. Há também a possibilidade de ser um assunto de conhecimento geral e autoexplicativo para o clero e fiéis do período. Notamos que a comunidade possuía conhecimento da espiritualidade de Santa Teresa de D'Ávila através do *O livro das moradas* ou *Castelo interior*<sup>100</sup> em que apresentavam-se os estágios da alma no itinerário espiritual da oração contemplativa. Trataremos melhor sobre essa temática mais adiante sobre a ressignificação e reinvenção da oração e espiritualidade coletina de Lisboa no século XVII.

Além dos aspectos espirituais, a analogia bíblica funcionava como argumento para dar credibilidade à função mediadora do convento. No contexto seiscentista em que a santidade era uma realidade alcançável a todo cristão e cristã, a visão da escada funcionaria com uma propaganda da ação da Comunidade coletina no processo de salvação de almas. Ao apresentar-se como ponto de ligação entre o céu e a terra, o *Madre de Deus* atraía a atenção da nobreza mecenas e manteria constante o fluxo de peregrinação ao Santuário – capela cujas esmolas eram fundamentais na manutenção temporal da comunidade. As coletinas mantinham o voto de pobreza conforme a Primeira Regra Clariana e não possuíam bens ou propriedades, portanto o esmolar e as mercês faziam parte da rotina de subsistência das freiras. Deste modo, a escolha das clarissas reformadas por Coleta leva-nos a compreender a adesão ao que se poderia considerar excelência de Vida em Religião no século XVI.

Vimos anteriormente que Leonor de Lencastre possuía um estreito vínculo com os frades Observantes e que, a espiritualidade leonorina estava radicada no modelo franciscano. Não podemos afirmar que esta aproximação tenha sido decisiva na escolha das reformadas de Coleta para compor a comunidade do *Madre de Deus*, no entanto não

---

<sup>100</sup> Cf. ÁVILA, Teresa de. Castelo Interior. Disponível em: <file:///D:/Documenta%20Catolica%20Omnia/99%20-%20Provvisori/mbs%20Library/001%20-Da%20Fare/00-index.htm>. Acesso em: Jan 2019.

descartamos que haja relação entre tais fatos. Ao lado do relato miraculoso da origem fundacional temos outro relato místico da escolha do nome para a comunidade. No que se refere à escolha da Ordem, falamos anteriormente que a mãe da fundadora havia reformado o Convento de Jesus de Setúbal anos antes e havia buscado religiosas reformadas do Convento de Santa Clara de Gandía. Portanto houve contato com as coletinas antes da criação da comunidade de Lisboa e que a opção por elas parece-nos um processo esperado e não se trata de uma peculiaridade leonorina. A *Notícia* apresenta brevemente este processo:

Agora se diz de todas he que erão Santissimas, como escolhidas para esta fundação pella Raynha D. Leonor que tinha hum Breve do Papa Julio Segundo dado em S. Pedro de Roma sob o Anel do Pescador a vinte e dous de Mayo de millee quinhentos e outo anos quinto de seu Pontificado, para escolher Religiozas de quaisquer Conventos que quizesse de Santa Clara, e mandava por obediência aos Prelados e Religiozas que obedecessem nisto ao que a Raynha lhes mandasse, e claro está que se houvera noticia de outras mais perfeitas, as escolhera a Raynha para fundarem hua caza, que Ma fazia com tantos extremos de gosto e estimação [...] (NOTÍCIA, 1639, fl 39).

Percebemos que a relação diplomática com o Sumo Pontífice lhes rendeu autonomia e autoridade para convocar quaisquer freiras clarissas que lhes aprovesse para fundar o convento que construía. E que sua vontade fosse obedecida pelos Prelados e Religiosas sob o selo pontifício. O que não fica explícito é a opção pelas Coletinas. Não podemos aferir que foi determinado pelo papa Júlio II ou pela monarca. Fica evidente que caberia a D. Leonor selecionar as freiras de qualquer convento de clarissas mas, não sabemos se a ideia partiu da fundadora ou da Corte papal.

A primeira comunidade xabregana saiu do Convento de Jesus de Setúbal<sup>101</sup> e foi elencada na *Notícia* com o total de seis professoras tendo chegado em dezoito de junho de mil e quinhentos e nove, sábado véspera de São João Batista e dia dedicado a Maria

---

<sup>101</sup> “Em Setúbal fundou-se, em 1489, por iniciativa de Justa Rodrigues Pereira, cortesã e ama-de-leite do futuro rei D. Manuel, uma comunidade feminina espiritualmente inovadora. [...] Com o apoio e a adesão dos soberanos, primeiro de D. João II (que era também governador da Ordem de Santiago) e de D. Leonor, depois do próprio rei Venturoso, Justa Rodrigues conseguiu obter as licenças pontifícias necessárias e introduzir neste mosteiro monjas do braço franciscano observante da reforma coletina. O projecto monástico, seguindo todos os princípios legados por S. Francisco de Assis e por Santa Clara, estruturava-se em torno de um objetivo religioso e espiritual contemplativo extremamente exigente. A vida quotidiana das religiosas organizava-se em função de um ideal de consagração a Deus pela oração, pelo trabalho manual adequado à clausura e cuidados com a salvação da alma, que afectavam, não raramente, a saúde do corpo (sempre associado às noções teológicas da carne e do pecado como manifestações privilegiadas da perdição), pelos sacrifícios, mortificações e privações a que o sujeitavam” (GOMES, 2009, p.54-5). Cf. também: ALMEIDA, Mariana Brito. *Convento de Jesus (Setúbal) Arqueologia e História: Faiança decorada*. 470 f. Dissertação de (Mestrado em Arqueologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2012. Disponível em: < <http://roteiro.jmobp.com/pdf/convento.pdf>>.

Mãe de Deus. O convento foi benzido pelo arcebispo de Lisboa Dom Martinho na presença de D. Leonor e da Duquesa de Bragança. As fundadoras foram: Abadessa Madre Soror Colecta (valenciana), Vigária Madre Soror Izabel de Betânia, Soror Madre Maria da Columna, Madre Soror Margarida, Madre Soror Maria de Jesus (portuguesas) e Madre Soror Francisca (valenciana) (NOTÍCIA, 1639, fl 35-39).

No início da crônica aparece uma reclamação de não haver biografias das primeiras freiras e que isto seria de muito valor em cujos exemplos teriam uma rica fonte de inspiração. Os nomes de Religião de algumas das antepassadas são citados aleatoriamente em todo o documento e não há exata marcação temporal acerca dos períodos em que viveram ou um esforço biográfico com maior precisão. Entendemos que o documento foi construído para fins devocionais e não biográfico pois, embora haja a informação de que os arquivos da comunidade foram consultados, o que se coloca na narrativa são as impressões de santidade e modos de vida conventual a partir de fragmentos de situações concretas sobre o proceder ordinário de determinada freira – a forma como aconselhava as noviças, a prática da mortificação, visões que teve etc. Não aparece a preocupação com a precisão das datas e origem das freiras. O compilado assemelha-se a um processo espontâneo de rememoração de eventos considerados importantes e lembrados no decorrer do diálogo nas Fogueiras.

Ainda em relação à fundação do *Madre de Deus* é importante falar sobre o nome da comunidade. O santo à que ela foi dedicada representa a devoção ou honraria a algum santo ou santa, Nossa Senhora ou à Trindade. O título de Maria Mãe de Deus – *Theotókos* - foi definido no Concílio de Éfeso<sup>102</sup> em 431 e tornou-se a base de todas as honrarias dedicadas à Maria. No catolicismo a importância e veneração à Virgem de Nazaré é uma extensão da maternidade do divino filho. Dom Carlos Moreira Azevedo (2010) situa o título dentro das tradições franciscanas de culto ao Menino Deus; adoração do Verbo Encarnado. A imagem que deu origem à dedicação do Convento representa a maternidade mariana no presépio: a Mãe inclinada em adoração ao Verbo, seu filho, ao lado de São José. A imagem convocava as devotas da Casa a contemplar o deus invisível no corpo humano que este adquiriu através da Encarnação no ventre de Maria. Uma imagem que condensava em si um projeto espiritual seguindo os passos dos pais

---

<sup>102</sup>“O Concílio de Éfeso foi convocado pelo imperador Teodósio O Jovem no ano de 431, para debater sobre a controvérsia nestoriana. Nestório separava as duas naturezas (divina e humana) de Cristo. Éfeso, a antiga capital da província romana da Ásia, é uma das sete cidades cujas igrejas locais receberam cartas do Senhor por meio de João no Apocalipse” (CONCÍLIO DE EFESO, s/d, p. 26).

fundadores Clara e Francisco e reafirma a dimensão coletina de retorno às origens da Ordem: viver para adorar o Verbo de Deus no Menino Jesus (AZEVEDO, 2010, p. 59-63).

A narrativa da atribuição do título da Mãe de Deus também evoca mistério e a manifestação da vontade divina. Um acontecimento aparentemente normal interpretado como intervenção divina. Dentre todas as explicações, a que fora julgada mais plausível foi o milagre.

O que esta no Archivo he que andando a nossa sancta Rainha cuidadoza sobre a invocação que daria a este sancto convento lhe trouxerão hum dia a imagem da Madre de Deos que esta na Igreja, dous mancebos mui fermozos com traje e parecer estrangeiros e pedirão lhe por Ella hum presso excessivo e tendoo a Rainha por tal, não quis contudo largar a imagem, perdendose por tão grande belleza; não se consertando em o presso disserão os mancebos que ficase a Señora athe o dia seguinte e nelle asentarião o que lhe avião de dar, e nem esse, nem em outro algum appareserão mais ficando a Rainha cremdo, e todos os de sua caza, que erão Anjos e não homeins por que fazendosse muitas diligencias pellos achar, não ouve descubrir rastro, nem novas delles e por este successo entendeo a Rainha que era vontade de Deos dar a sua may sanctissima o patrosinio desta Igreja e mosteiro, como logo fes pondo em suas mãos todas as chaves delle com tanta veneração e respeito, que mandandolhe pedir licença seu irmão elRey Dom Manuel per a Rainha Dona Maria sua mulher estar huns dias nestas cazas lhe respondeo que o não podia fazer por que já era doutra mayor Rainha (*Notícia*, 1639, f. 10-11).

Um evento ordinário para a Lisboa do início do século XVI: vendedores de pinturas sacras na principal cidade do reino. Como o sumiço dos vendedores passaram a ser compreendidos em tom profético e miraculoso? Poderiam ter presenteado a rainha com a pintura e a leitura do acontecimento continuaria sob perspectiva sobrenatural? Não o saberemos com exatidão a forma como D. Leonor adquiriu a imagem da qual derivou o patronato do convento. No entanto, entendemos haver uma necessidade ou movimentação religiosa própria do século XVII de ver o ordinário como manifestação extraordinária. Como observou Azevedo (2010) Damião de Góis, o cronista que dedicou mais tinta aos relatos da vida de D. Leonor, não diz nada sobre o título do convento xabregano. No excerto supracitado não há precisão sobre o arquivo em que constava o milagre dos “dous mancebos”, no entanto, parece crível para a comunidade coletina de Xábregas no ano de 1639 durante a compilação das conversas das *Fogueiras* de Natal. E para oferecer maior credibilidade ao leitor diz que “esta no Archivo” além da confirmação pela memória oral e testemunho das presentes.

A partir desta fundação outros conventos foram criados em Portugal com este título o que pode indicar, conforme Azevedo, o surgimento de um modelo para os anos

seguintes (AZEVEDO, 2010, p. 59). Percebemos uma sutil releitura que as freiras faziam acerca da própria história a partir dos signos de seu tempo: as *Fogueiras* de 1639, ao que sugere a escrita da *Notícia*, estava voltada para a reflexão sobre a existência coletiva das coletinas de Xábregas. Re-memoravam a fundação, os pais fundadores, a primeira comunidade e etc, no exercício exegético das próprias memórias e da história que conheciam acerca de si. O foco nas visões e milagre nos leva a compreender um movimento não só de retorno às origens, mas também de equilíbrio entre a tradição e as demandas do período em que viviam. A visão das exéquias de São Francisco experienciada por Santa Clara no quarto da clausura em que estava acamada (re-lembrada na *Notícia*) não possui os mesmos aspectos e demandas espirituais que as visões das narrativas fundacionais e da mística seiscentista: Clara “viu” um fato que estava ocorrendo e que gostaria de participar; na *Notícia* ocorre visões de eventos miraculosos que aconteceram mediante a oração contemplativa de algumas pessoas santas. Aparece, também, na escrita uma vontade de registrar e tornar acessível o itinerário que a comunidade percorrerá até ali e alimentar os modelos de santidade próprios do carisma que haviam professado os votos de religião.

### 3.3 Santuário de peregrinações e culto às relíquias

Para além de atender as necessidades espirituais internas da comunidade, o *Madre de Deus* cumpria uma função sócio religiosa: ordenar a vida cristã e salvar almas. Para atingir tal objetivo, era necessário colocar a Casa no rol das peregrinações portuguesas e garantir o acesso dos leigos não celibatários à Igreja conventual e assim garantir, na prática, a existência como a “escada” que levaria fíeis de todo o Portugal aos céus. Os passos seguidos pela fundadora Leonor de Lencastre foi a aquisição de valiosas relíquias e solicitação de indulgências para os visitantes da capela. Além das relíquias foi necessário narrar e atestar relatos de milagres realizados sob a intercessão do convento.

O estatuto de santuário foi expresso, de modo exemplar, em duas narrativas da *Notícia*: o traslado de Santa Auta<sup>103</sup> e o milagre do Santo Espinho. Dois eventos

---

<sup>103</sup> Santa Auta foi umas das 11000 virgens mártires com Santa Úrsula. As onze mil virgens foram martirizadas da seguinte maneira. Havia na Bretanha um rei muito cristão chamado Noto ou Mauro, que tinha uma filha de nome Úrsula. Ela era notável pela honestidade de seus costumes, sabedoria e beleza, o

distintos cujos desdobramentos se encontraram no relicário de visitação de peregrinos na capela do *Madre de Deus*. Estas são as principais relíquias do convento e as mais famosas. Os restos mortais de uma santa mártir e um espinho da coroa de Cristo atrairia fieis que depositariam esmolas e doações para a comunidade de freiras coletinas além de movimentar as trocas comerciais e culturais em Lisboa no século XVI.

A chegada da doação do Imperador Maximiliano (1459-1519), as relíquias de Santa Auta uma das onze mil virgens, foi um evento que mobilizou toda a cidade de Lisboa. Uma procissão para o Santuário, presidida pelo clero local e com a presença do rei, da corte e de D. Leonor, no período em que a meditação orante do sacrifício de Cristo era tida como alto grau de contemplação, as relíquias de uma mártir fora propício para fomentar a espiritualidade do martírio. Por tratar-se de uma santa importante oferecia credibilidade e valor ao relicário xabregano. Além da *Notícia*, Gois e Frei Jeronimo de Belém relataram a aquisição e devoção à Santa Auta no convento coletino de Xábregas. Deter-nos-emos nas referências registradas neste primeiro documento pois, investigamos as tradições da comunidade que chegaram ao século XVII e foram selecionadas para integrar a “história” do *Madre de Deus*.

Santa Auta e o Santo Espinho possuem intrínseca relação devocional e expressam a espiritualidade do sofrimento que santifica e redime. Este aspecto é deveras importante para justificar a ausência do milagre. Esta forma de encarar as relíquias como instrumento de meditação faz parte da relação das freiras com objetos sacros, pois, para a comunidade externa a relíquia é um sinal mediador de milagres. A visita ao santuário colocava o peregrino em contato com o sagrado visível e, ao olhar ou tocar a relíquia ou imagem as possibilidades do milagre acontecer se tornavam iminentes. Deste modo houve uma preocupação em narrar os feitos das imagens do convento e a eficácia destas em intervir na ordem natural.

---

que fez com que sua fama se espalhasse por toda parte. O poderoso rei da Inglaterra, que subjugara muitas nações, ao ouvir falar daquela virgem dizia que seria o mais feliz dos homens se ela desposasse seu filho  nico. [...] Por inspiração divina, ela aconselhou seu pai a aceitar o pedido sob certas condições: ambos os reis dariam a ela como acompanhantes dez virgens muito distintas; para servir a ela e a cada uma das outras seriam entregues mil virgens; receberiam navios equipados para viajar durante três anos antes de sacrificar sua virgindade; durante estes três anos o rapaz seria batizado e instr ido na fé. [...] Todas elas e os mencionados bispos voltaram a Col nia, encontrando-a sitiada pelos hunos. Ao verem as virgens, os bárbaros lançaram-se sobre elas com gritos horríveis, e como lobos sobre ovelhas, mataram todas. Quando chegou a vez da bem-aventurada Úrsula, o príncipe ficou estupefato com a sua beleza e, consolando-a da morte de suas companheiras, prometeu casar-se com ela. Mas como ela rejeitou tal proposta, vendo-se desprezado ele traspassou-a com uma flecha e assim consumou seu martírio. [...] Elas foram martirizadas no ano do Senhor de 238 (VARAZZE, Jacopo. *Legenda  urea*. pp. 882-885).

Voltemos nosso olhar para o princípio: a aquisição do corpo de Santa Auta e a autorização para rezar Ofício próprio de festa no Arcebispado de Lisboa:

hua carta sua própria cellada com su cello imperial, assinada por elle, dada em prenda a outo de Abril de mil quinhentos, e dezasete, anno trinta e dous de seu Império, que temos no nosso Archivo, e diz nella, que tirou este santo corpo para a mandar a Raynha D. Leonor, do Tesouro de seu Pay e para isto a mandou vir de Austria a Belgas, aonde mandou entregar a Pero Correya Embayxador deste Reyno, e o Papa Leão [...] um Breve seu dado em S. Pedro de Roma sob o Anel do Pescador a outo de Abril de 1521. Anno nono de seu Pontificado, deu licença a Raynha D. Leonor para se fazer festa no dia de sua trasladação em que foi posto neste Convento que he a doze de setembro e diz que possam rezar dela em todo este Arcebispado o seu officio próprio (NOTÍCIA, 1639, fl19).

Tao importante quanto possuir uma relíquia de santo era a autorização papal para festejá-lo. O Ofício festivo dava o caráter de celebração especial e, ao mesmo, tempo divulgava o culto à santa homenageada. Estes períodos de comemorações aumentava a movimentação de fiéis em busca de conforto espiritual e momentos de sociabilidade no Santuário. Era a ocasião para pedir e agradecer as mercês divinas. Havia trocas de relatos miraculosos, testemunhos e provas da ação intercessora da santa, assim a fama do santuário se espalhava e, numa relação simultânea a festa ia se construindo e promovendo-se.

Para Sousa o “santuário é um espaço sagrado aberto a quem vem de fora e também um microcosmo no qual ocorre a convergência entre o sagrado e o profano”. Desta forma o convento adquiriu uma função social importante na cidade de Lisboa na perspectiva de movimentação e trocas culturais e econômicas. Ou seja, podemos afirmar que o relicário foi um investimento espiritual e social realizado pela rainha D. Leonor. Entendemos esta relação entre a fé e as sociabilidades como complementares e não como uma contradição religiosa. Na perspectiva de Sousa “neste espaço sagrado, a convergência engloba todo o universo, que é redimido e sacralizado, mantendo, com isto, o recinto sagrado imune ao espaço profano que rodeia o templo” (SOUSA, 2013, p. 84).

Seguindo a linha de pensamento de Sousa, que analisa festas, procissões e peregrinações populares no Brasil Colônia tendo como base de seus trabalhos o teórico das religiões Mircea Eliade, a criação de um santuário pode ser definida como a construção de um centro cósmico, um ambiente sagrado em que o peregrino, ao final da jornada, alcança um patamar espiritual superior ao respirar no mesmo ambiente em que o deus habita, ver e tocar as coisas que são representações do divino ou tidas como a

presença real da divindade como é o caso da Óstia consagrada. É o alcance da meta-plenitude aqui na terra enquanto, pela fé, aguarda a vida após a morte no paraíso.

Para consagrar a fama do Santuário havia a relíquia do Santo Espinho. Não entraremos no mérito da autenticidade do espinho pois, interessa-nos mais a dinâmica de narrar, propagar e “autenticar” uma relíquia diretamente ligada à pessoa de Jesus Cristo. Por tratar-se de uma comunidade clariana em que Cristo ocupa o centro da espiritualidade e também pelo contexto das grandes navegações e da Contrarreforma em que o martírio voltou a ser uma possibilidade e um programa espiritual para os fiéis católicos, a notícia da existência de um espinho da Coroa de Cristo no Santuário do *Madre de Deus* reordenaria os roteiros de peregrinações em Portugal no século XVI. E, ainda no século XVII viu-se necessário manter esta narrativa no rol das memórias conventuais e reafirmar a existência da valiosa relíquia.

O Santo Espinho do *Madre de Deus* nasceu de um milagre. Para entender melhor esta afirmação, é preciso compreender que, quinze séculos depois da crucificação de Cristo em uma região distante de Jerusalém era preciso mais que uma afirmação régia para atestar a veracidade da relíquia. Era necessário uma prova incontestável e legitimada pelo representante local da Igreja. Deste modo, o espinho tornou-se relíquia ao sangrar milagrosamente em presença de pessoas idôneas e foi chamado o Bispo para ver e emitir o reconhecimento oficial do milagre. Desta forma, sem a manifestação miraculosa do sangue, o espinho não seria reconhecido como o Santo Espinho.

[...] a Raynha, mandou a seu Confessor Fr. Afonso de Portugal Religioso da obediência de nosso Padre São Francisco, que fosse ver o espinho, que tinha no seu Oratório, se mostrava algu sinal milagroso, e este Religiozo vio hua gota de sangue no pé do espinho e outra no meyo, que sahia da ponta delle e corria para baixo, e foi logo dizelo a Raynha, a qual ficou chea de espanto, e mandou chamar sua Irmã a senhora D. Izabel Duqueza de Bargaça para que o visse, e ouviram ambas e outras muitas pessoas com a Camareira Mor da Raynha que se chamava D. Margarida Henrique e D. Catherina da Roza mulher de D. Diogo e muitas damas e Donas da Raynha e Duqueza e Leonor de Valasco, e Ioanna Nunes, e o Padre Thome Toscano Cappelão da Raynha o qual por mandado sua Alteza tirou o santo Espinho ahu eirado aonde suas Altezas, e todas as pessoas que já disse viram claramente as gotas de sangue milagrosas com grande espanto e devoção e assim o affirmaram com juramento [...] (*Notícia*, 1639, p. 16-17).

O relato apresenta a ideia de que D. Leonor esperava pela manifestação, ou rezava para que isso ocorresse. Percebemos também que conhecia o procedimento a ser seguido mediante o milagre do espinho. Chamou as pessoas certas para presenciar o fenômeno e o bispo para legitimar o acontecido. É no Santuário que a devoção leiga se

encontra com a devoção leiga consagrada na Vida em Religião: cada uma possuía uma relação específica com deus e com os santos e santas. No claustro a dimensão espiritual ganhava contornos mais contemplativos enquanto para as pessoas comuns havia práticas de trocas e benesses com a sagrado. Embora essa separação em duas categorias não tenha limites bem definidos e ambas partilhavam de ações e crenças em comum.

A preocupação das religiosas em registrar eventos miraculosos e enfatizar as imagens de Nossa Senhora e as relíquias que operavam milagres não era propaganda apenas, partia da fé internalizada antes mesmo da entrada no convento em que recebiam uma educação cristã católica na família ou nos Paços reais. A crença de que deus intervinha na ordem natural das coisas para socorrer as filhas prediletas – consagradas – pelo estado de vida dedicada exclusivamente ao serviço divino e as almas recomendadas por estas freiras também gozariam de benefícios especiais pela proximidade com o ambiente dedicado exclusivamente ao Criador.

Dentre os pedidos mais recorrentes estão as necessidades do cotidiano como chuva, livramento de peste ou de guerras etc. O que reforça a ideia de que o objetivo final da consagração em Religião era a beatitude celestial, no entanto estava inserida e ordenada para o viver bem o itinerário cotidiano, na grande peregrinação que é a própria vida do cristão do nascimento à morte. A função de oratório vivo e permanente da comunidade enclausurada se fazia presente no acolhimento dos anseios espirituais das pessoas que visitavam o Santuário e na saga espiritual de cada freira. Sobre Santa Auta, Soror Urbana<sup>104</sup> relembra que “já nos milagres, que temos escritos, que a Santa fez, quando a trouxerao para este convento, estão algús feitos a crianças” (NOTÍCIA, 1639, fl 20).

A transformação da capela do *Madre de Deus* em santuário é um dado que marca a impressão pessoal da fundadora Leonor de Lencastre ao convento por ela fundado. O estatuto das coletinas priorizava a pobreza individual e coletiva, o que nos levou a entender que a rainha buscou garantir um fluxo permanente do esmoler para a subsistência da comunidade mesmo depois de sua morte. Adquiriu famosas relíquias para elevar a fama do santuário e colocá-lo no rol das peregrinações portuguesas. Em um período de ciclos de peste e contingências naturais o que ficou registrado sobre o lugar do convento na dinâmica social representa foi: “das necessidades geraes, e das particulares, he nosso remédio aonde acudimos, e aonde o achamos. [...] assim quando o

---

<sup>104</sup> Soror Urbana é um dos nomes fictícios que a autora disse ter atribuído às personagens da Crônica.

povo pede chuva, dentro dos dias em que fazemos a novena, por isso chove, e se quer sol, o mesmo” (Notícia, 1639, p.8).

Ante a ênfase dada à intervenção sobrenatural nas vidas das pessoas e do meio em que viviam nos levou a compreender que, no século XVII em Portugal a crença ocupava um lugar relevante no espaço social e político. A *Notícia* é um documento memorialístico que expressa a fé de um grupo de freiras sobre como mobilizar o leitor para conhecer e participar da história que construíram para si. Seja na manutenção do santuário ou na doação de mercês para garantir a sobrevivência da comunidade coletina e o milagre ainda exercia um atrativo diferenciado na sociedade lisboeta.

### **3.4 A visão e o milagre no Convento da Madre de Deus de Lisboa**

Em 1639 o convento da Madre de Deus de Xábregas completava 130 anos de existência. Um marco temporal significativo que culminou com a escrita da *Notícia* por ocasião da solenidade litúrgica natalina que incutiu, ao longo do tempo, um traço definidor da identidade espiritual franciscana e clariana: a contemplação e adoração do Menino Jesus no presépio. Neste ano especificamente as *Fogueiras* contemplaram a história da própria comunidade como tema da conversação reflexiva e orante do período do natal.

Para uma comunidade conventual que se propunha manter o vínculo com o carisma original e, ao mesmo tempo ser um atrativo para jovens de seu tempo, seria necessário o exercício permanente de reflexão sobre a própria história e o diálogo constante com as correntes de espiritualidade próprias do contexto em que estavam inseridas. É nesta perspectiva que analisamos a visão e o milagre que, sem dúvida alguma ocuparam um espaço privilegiado na escrita da *Notícia*. Estes dois aspectos da vivência espiritual do século XVII é tido no decorrer da crônica como confirmação divina de santidade. O ideal de beatitude estava em alta neste período e, de todos os estamentos sociais, cristãos e cristãs devotos e devotas buscavam com afínco a “fama de santidade” e, o *Madre de Deus* não poderia ficar à margem desta dinâmica religiosa e devocional.

O ser santo não é exatamente um movimento novo dentro da Ordem das Coletinas, este objetivo é anterior à criação de Ordens de Vida Consagrada masculina ou

feminina; é a meta de todo cristão e cristã<sup>105</sup>. No entanto, o processo para alcançar tal intento é específico de cada período da história do cristianismo e esteve bastante tempo vinculado à consagração religiosa ou à hierarquia eclesiástica. As instituições de Religião precisavam – precisam – dialogar com a comunidade cristã de cada época e lugar para sobreviver.

Os modelos fundamentais para as coletinas permaneciam os santos fundadores Francisco e Clara conforme o título deste trabalho transcreve da escrita de Madre Soror do Sacramento “Nosso Senhor nos faça a todas tao Santas como nossa Madre Santa Clara, e como as muitas que nesta caza o tem servido, e guarde a vossas Reverencias. A menor de VV. RR., e a maior serva de todos” (NOTÍCIA, 1639, fl 3). A humildade permanece como prática vital para a elevação espiritual das almas. À ascese como prática diária das virtudes cristãs, foi acrescida o rigor da autoflagelação, jejuns e penitências. A identificação com as dores de Cristo Crucificado nas situações adversas como doenças ou aridez espiritual tomou a forma de um programa para a elevação da alma.

No entanto, outra personagem que surgiu na Península Ibérica e que, é reverenciada na *Notícia* é Santa Teresa D’Ávila. No diálogo aparece a obra *Castelo Interior* de autoria desta carmelita que foi a reformadora da Ordem do Monte do Carmo no século XVI<sup>106</sup>. Este é o terceiro aspecto que acreditamos ter delineado o processo de ressignificação do ser coletina para as freiras de Xábregas. Ao citar a obra da reformadora carmelita, percebemos que o claustro estava a par do que estava sendo produzido e das vivências espirituais da época e que estava aberto para contribuições externas inclusive de outra Ordem Religiosa. O registro mais expressivo desta relação é a fala que Soror Macharia<sup>107</sup> proferiu acerca da Madre Soror Maria da Assunção “desejava eu, muito de saber se havia chegado a ter hum grao de oração de que Santa Tereza falla mo seu livro das moradas, e Castilho interior que se chama transformação, e matrimonio Espiritual

---

<sup>105</sup> “Portanto, sede perfeitos, assim como vosso Pai celeste é perfeito.” (Mt 5,48).

<sup>106</sup> Santa Teresa: reformadora e mística. Santa Teresa de Jesus (ou D’Ávila)<sup>1</sup> é uma das mais importantes figuras femininas do período contrarreformista. A imagem de Teresa na Idade Moderna converge em seu forte modelo de santidade formado por ela e pelas pessoas que com ela conviveram, sendo reapropriado e resignificado pela Igreja e pelos fiéis ao longo dos anos. Em vida, Teresa foi considerada a principal reformadora da Ordem religiosa dos Carmelitas, baseada nos princípios contrarreformistas da Igreja. A partir das iniciativas de Audet, Rossi e Caffardo, superiores dos Carmelitas, em reformar a Ordem, a monja espanhola, Teresa D’Ávila concretiza a ideia na Espanha. Sobre essa intenção, Boaga (l.s.d.), p.62) enfatiza que: “Santa Teresa, a grande reformadora de sua ordem em tempo de grande perda da fé, a qual, querendo ajudar à Igreja, via como meio eficaz para tal a verdadeira renovação da vida interior (ORAZEM, 2011, p. 1).

<sup>107</sup>Nome fictício.

[...]” (NOTÍCIA, 1639, fl 74). Percebemos nesta exclamação, não só o conhecimento da obra carmelita como também a preocupação em viver conforme/ou imitar Santa Teresa.

A ascese e a imitação dos santos presentes nos relatos cronísticos era um processo amplamente praticado no século XVII conforme verificamos na historiografia sobre a santidade neste período. Portanto a imitação dos fundadores e da santa carmelita era um pressuposto do cotidiano ascético das freiras que aspiravam a santidade. Leonardo Coutinho Rangel percebeu esta dinâmica analisando a vida de Madre Soror Mariana da Purificação (carmelita) em que a imitação dos santos foi o programa espiritual que norteou sua experiência cristã. Neste sentido, a leitura ocupava lugar de destaque para se ter notícia e material ao alcance do itinerário espiritual a que se propunha as aspirantes à beatitude (RANGEL, 2015, p. 4-5).

Temos uma comunidade que caminhava junto com os avanços da imprensa e captaram a seu favor as inovações que estavam ocorrendo naquele período. As obras espirituais clássicas e as mais recentes chegaram às mãos das coletinas de Xábregas e, por este motivo o *Castelo Interior* provavelmente foi lido e usado como manual de oração pelas que se afeiçoaram à escrita e projeto espiritual de Teresa D’Ávila. Esta personagem, as visões e milagres estavam interligados nas aspirações devocionais das coletinas. Conforme Roberta Bacellar Orazem esta Teresa foi a santa da mística moderna, a contemplação realizada pela interiorização da oração para encontrar deus na alma – Castelo Interior. E logo após a morte foi canonizada e teve suas obras publicadas e divulgadas (ORAZEM, 2011, p. 2).

Certa freira coletina cujo nome de religião foi Madre Soror Maria da Assunção tinha fama de boa leitora – muy curioza de ler - e que se utilizava dos “santos Livros” para a oração mental de onde sua “alma tirava muita conçoção” (NOTÍCIA, 1639, fls 62-63). O manuseio do livro impresso e o recolhimento individual para oração nos claustros da Idade Moderna marca o diálogo entre a tradição monástica e conventual feminina com difusão – moderna – da escrita, da leitura e da oração individualizada mesmo no modo de vida comunitária. No caso desta freira foi escrito que ficou doente e perdeu a vista e, posteriormente perdeu os movimentos das pernas. No entanto o relato não apresenta um tom de repreensão divina ou castigo pela prática da leitura. Serviu para ratificar o discurso da santidade da freira que, transformou o sofrimento de não poder ler ou se locomover para locais propícios à meditação em união mística às dores do Crucificado. O que nos leva a entender que o rigor ascético adaptava as situações cotidianas ou da ordem natural – padecer as consequências do envelhecimento – em

sacrifícios ofertados para deus. Nisto consistia o matrimônio espiritual: partilhar as consolações das visões e milagres e também padecer junto com o Esposo Celestial as dores da *Via Crucis*.

O dom da visão e o testemunho de um milagre era concedido às santas. Aliás estes eram condições que tornavam perceptíveis a santidade de uma alma. Na abertura da *Prática primeira* Soror Leonarda recordou o Presépio feito por São Francisco em que apareceu o “próprio menino em carne” e Soror Jacinta exclamou “Quem me dera que fôramos tao devotas, e ditozas, que nos acontecera agora o mesmo”. Em resposta Soror Febronia afirma: “Se a dezejais, procura ser tam Santa, como as muitas que nesta caza tem havido; e eu vos seguro, que se assim o fizerdes, que vos não falem vizes” (NOTÍCIA, 1639, fl 4-5). Notamos que havia uma vontade de experienciar estes eventos de profunda intimidade com deus, ter visões ou testemunhar um milagre. Não podemos definir se o desejo era de elevar a prática da oração contemplativa e ver com “os olhos do espírito” a manifestação divina ou de presenciar um evento sobrenatural.

No entanto, as freiras estavam cientes dos perigos que o dom da visão oferecia ao lembrar que também Santa Teresa de Ávila sofreu com as tentações demoníacas<sup>108</sup>. Neste período a vigilância da Igreja quanto aos mosteiros e conventos femininos estava relacionada, em grande parte, à “presunção de santidade”. O pecado da presunção ou as armadilhas do demônio que colocava a alma devota no caminho de uma “falsa santidade”, conforme definia os Inquisidores em seus processos inquisitoriais nos casos em que a penitenciada era tida como culpada. Havia o risco de ser enganada pelo diabo que levava à prática de excessivas mortificações, jejuns e autoflagelação para satisfazer a presunção de estar mais adiantada no itinerário espiritual ou mais santa que as demais. O termômetro usado pelos diretores espirituais, confessores e inquisidores era a humildade e a modéstia.

Pedro Tavares analisou os problemas que poderiam suscitar os excessos praticados pelas almas mais piedosas. Havia no período Moderno a possibilidade de enganação demoníaca ou “embuste” que era os casos em que havia consciência da satisfação do pecado da presunção de santidade e agia em conformidade com esta dinâmica de alcançar a “fama de santidade” e não necessariamente a santidade. Para Tavares o Santo Ofício investigava os conventos mas, pelo filtro e controle hierárquico da vida regal, as freiras estavam em posição de vantagem em relação às beatas nos processos inquisitoriais (TAVARES, 1996, p. 190). A comunidade coletina de Xábregas

---

<sup>108</sup> “Marcella: Nunca teve temores de poder ser enganada em suas vizes como outras tiveram, matéria em que Santa Tereza padeceu muitos trabalhos” (NOTÍCIA, 1639, fl 74).

estava imbuída neste modelo de oração de Teresa de Ávila, no entanto, percebemos na escrita da crônica um movimento de retornar ao exemplo de Santa Clara – que também teve “vizões”. Este processo de manter o olhar na vida das santas, favorecido pela prática da leitura, era uma forma de manter a retidão de espírito e discernir entre as moções do Espírito Santo ou as tentações do mal.

Além das vivências sobrenaturais havia também a espiritualidade do sofrimento, do martírio cotidiano padecido por doenças, aridez na oração, combate aos pecados capitais por meio das virtudes, sobretudo a da humildade e da caridade. O ato de explicar, compreender e atribuir sentido espiritual a tudo que acontecia no cotidiano também era uma forma de humildade e de apresentar outra perspectiva de beatitude para aquelas que não possuíam “o dom” de ver a deus seja no íntimo da alma ou no sentido literal da expressão. Logo nos primeiros dias das *Fogueiras*, Soror Metildes fez uma prece para que as freiras enfermas recebessem o milagre da cura. E Soror Feliciano responde que deus se compraz, também no sofrimento das freiras (NOTÍCIA, 1639, fl 15). A doença é encarada como vontade divina e ocasião de agradecimento pela predileção em ser a escolhida para carregar a cruz com o Crucificado da mesma forma que Santa Clara carregou.

A devoção à Paixão de Cristo assim como a devoção ao Jesus Menino se mantinha em conformidade com a tradição clariana e revigorada no século XVII com as possibilidades de expressão corporal mediante a contemplação da *Via Crucis*. A manifestação das lágrimas e a intimidade com as dores de Cristo contempladas nas imagens sacras de modo a causar comoção foram traços comuns nos oratórios espalhados pelo claustro. Ao mesmo tempo que se praticava a oração individualizada se manifestava a externalização da experiência de intimidade com o divino. Além das lágrimas, relataram-se casos em que a freira pairava no ar durante a oração ou ficava como “morta”. Outros fatos peculiares foram os pressentimentos de morte em que a freira era “avisada” quando se aproximava do fim da existência física.

Percebemos que, em toda a escrita da *Notícia* há um movimento de volta a Clara e Francisco como modelos ideais de vida em Religião, no entanto os relatos expressam as práticas e os movimentos pós tridentinos de revalorização da ascese e rigor penitencial nos claustros. Também apresentam conformidade com a difusão da experiência modelar da mística de Teresa de Ávila – visões e encontro íntimo com deus nas moradas da alma - e da escrita e leitura de biografias devotas e hagiografias que são um traço da espiritualidade do século XVII. Este movimento de re-memorar os cento e

trinta anos da história do *Madre de Deus* em 1639 colocou as freiras em contato com as tradições da Ordem clariana/coletina cujo objetivo central se pautava no seguimento do Cristo pobre dentro da organização da vida enclausurada e comunitária. No entanto é perceptível que o contexto religioso seiscentista da intimidade individualizada com a divindade e a leitura orante de Textos Sagrados ou da vida de santos estava presente na vivência cotidiana das coletinas do Convento da Madre de Deus de Lisboa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho aqui desenvolvido está inserido na dinâmica da produção do conhecimento da história das ideias e práticas religiosas cristãs em Portugal no século XVII. Escolhemos o Convento da Madre de Deus de Lisboa fundado em 1509 pela rainha D. Leonor de Lencastre em conformidade com a reforma coletina ocorrida na Ordem Clariana por volta de 1410 a 1448 (período que corresponde à fundação da primeira comunidade reformada e a aprovação das Constituições Coletinas pelo papa Nicolau V). A centralidade desta reforma não é, necessariamente, a correção de desvios de conduta moral e religiosa da Ordem Clariana. O que se pretendia era substituir a Regra de Urbano IV pela Regra de Santa Clara. Nota-se que a adoção da Regra urbanista era legítima e com aprovação papal, o que Colette de Corbie realizou foi retomar a tradição da Comunidade de São Damião da qual Clara de Assis fez parte e onde redigiu a sua Regra.

Inserida na marcação temporal da Idade Moderna, nossa pesquisa recuou até o século XIII para uma leitura das propostas clarianas (a primeira Regra redigida por uma mulher na história da Igreja Católica) para a vida enclausurada. Também julgamos necessário tomar conhecimento da hagiografia de Santa Colette de Corbie que, entendemos ser um resumo das aspirações da reforma que empreendeu na Ordem Clariana e das Constituições Coletinas. Este dado é importante pois, mesmo retomando a regra inicial, Colette considerou necessário redigir uma Constituição mais detalhada para os conventos reformados. Ou seja, cada movimento histórico que se propõe um “retorno à pureza primitiva” é acrescentado dados específicos do período histórico em que ocorre a reforma. Ou há um processo de resignificação da origem sob os signos do contexto religioso-cultural em que ocorre a proposta e da experiência pessoal de quem idealiza o retorno às origens.

Ao situar nosso objeto de estudo em Portugal, especificamente em Lisboa, tomamos nota do processo que levou a Ordem Clariana para a Península Ibérica e a forma como as propostas de Colette de Corbie chegaram ao conhecimento da rainha Leonor de Lencastre. Conforme a reforma se desloca no tempo e no espaço ela vai ganhando novos contornos ao entrar em contato com sujeitos históricos que já carregam uma construção sócio religiosa que precede este encontro. De modo que, em 1509 a segunda comunidade coletina foi criada em Portugal sob o patronato régio leonorino.

Da fundação até a escrita da crônica *Notícia* se passaram 130 anos de história e vivências. Algumas registradas nos arquivos da comunidade e outras nas memórias das freiras, no entanto a motivação apresentada para a escrita foi “a magoa de ver hir esquecendo de todo, o que desejo ver tao vivo em nosso pensamento” (fl 2). O que se deseja ver vivo no pensamento é a história do convento repleta de modelos de santidade, relatos de milagres e da mística das visões. No manuscrito selecionaram-se as partes tidas como importantes e dignas de memória pela autora e pela comunidade (se partirmos do pressuposto que o diálogo foi transcrito e não um estilo peculiar de escrita da autora).

Neste ínterim ocorreu o Concílio de Trento que dedicou discussões específicas às comunidades regrais pois, no contexto da Contrarreforma, foi importante reafirmar o lugar de destaque da vida eclesiástica ou regral. É neste momento da análise que situamos a escrita da Fonte e a re-memoração dos pais fundadores pois, conforme dito anteriormente, as recomendações tridentinas incluía o vínculo institucional dos conventos autônomos com uma Ordem já estabelecida. Portanto, era necessário reafirmar a filiação clariana do *Madre de Deus*, e isso foi expresso logo na primeira página da *Notícia*. Nesta etapa da pesquisa não retornamos a escrita para o século XIII, apresentamos Clara e Francisco como eram vistos no século XVII: modelos de santidade e pais fundadores da Ordem.

Analizamos o *Madre de Deus* seguindo a dinâmica da Fonte: a origem marcada pela intervenção divina e os relatos de santidade fundamentados na mística das visões. Ressaltamos que esta origem da qual falamos é uma releitura cento e trinta anos depois do acontecimento. A santidade das freiras antepassadas da qual se escreve em praticamente toda a crônica também é uma ideia construída a partir do processo de revisitar as memórias do passado. O que se evidencia como ideal de vida em Religião e santidade está expresso no retorno às origens (1509) mas, os signos usados são marcados pelo contexto de 1639. Neste período surgiu na Península Ibérica a personagem que marcou a mística seiscentista: Teresa de Ávila. Portanto o que se apresenta como definição de santidade no estado de vida em Religião é o dom da visão, o testemunho de milagres e o matrimônio espiritual com o Cristo Crucificado.

A dinâmica da oração segue as orientações teresianas das Moradas da Alma em que, o encontro com deus acontece na morada interior: contemplar deus na intimidade do coração. Ou seja, a oração mental e a leitura praticadas de forma individualizada se adapta no ambiente comunitário das clausuras. Além da liturgia rezada coletivamente introduziram os momentos de encontro pessoal com o “Esposo Celeste”. As nossas

indagações sobre o modo como chegou a reforma coletina no século XVII em Lisboa e a concepção do ideal de santidade na vivência da Regra de Clariana e das Constituições Coletinas foram contempladas com a percepção de que estava acontecendo na comunidade xabregana, um processo de reflexão/reafirmação da identidade de filhas de Santa Clara e São Francisco. E, ao mesmo tempo, atendendo às necessidades de adaptações às correntes de espiritualidade seiscentistas com abertura para as contribuições externas como a da Ordem do Monte do Carmo da qual Teresa de Ávila foi reformadora. Identificamos este período do *Madre de Deus* como o momento do diálogo entre a tradição – século XIII - e as contribuições do período Moderno.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTE MANUSCRITA:

SACRAMENTO, Maria do. *Noticia da Fundação do Convento Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Santa Clara* [Cod. 12979]. Lisboa, 1639.

### FONTES IMPRESSAS:

AGOSTINHO de Hipona. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, Vol II.

\_\_\_\_\_. Confissões. São Paulo: Editora Paulus, 1984.

\_\_\_\_\_. Dos Bens do Matrimônio - A santa virgindade – Dos bens da viuvez – Cartas a Proba e a Juliana. São Paulo: Editora Paulus, 1988. Disponível em: <file:///E:/MESTRADO/Dos-Bens-do-Matrimonio\_-\_A-Santa-Virgindad-Santo-Agostinho.pdf>. Acesso em: Mar 2019.

ÁVILA, Teresa de. *Castelo Interior*. Disponível em: <file:///D:/Documenta%20Catolica%20Omnia/99%20-%20Provvisori/mbs%20Library/001%20-Da%20Fare/00-index.htm>. Acesso em: Jan 2019.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano*. Tomo III, Lisboa: Antonio Craesbeeck de Melo, 1666. pp. 166-7 e 193d.

CONSTITUIÇÕES de Santa Coleta de Corbie. In: RENATA, Ir. Maria. *A Regra da Santa Madre Clara e as Constituições de Santa Coleta*. Petrópolis: Vozes, 1942. Disponível em: <http://coletadecorbie.blogspot.com.br/2011/02/constituicoes-de-santa-coleta-de-corbie.html>. Acesso em: Jan 2015.

CORNEJO, Frey Damião. *Chronica Seraphica Del glorioso patriarca S. Francisco de Assis*. Madri: Santa Cruzada, 1698.

ESCRITOS DE SANTA CLARA DE ASSIS. Disponível em: <http://www.clarissas.com.br/NOVO/pdf/TEXTOS%20FONTES/escrito\_sta\_clara.pdf>. Acesso em: Jun. 2013.

FONTI CLARIANI. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/1Cix0RUZYtZVawLXHkXRTSBQfgsyF14OCWUsHySnbDL3S7FAwkiuNQhZae3\_H/edit?usp=sharing>. Acesso em: Jun. 2013.

GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rey D. Emanuel*. Lisboa, 1749. Disponível em: <http://purl.pt/index/livro/aut/PT/33900.html>. Acesso em: 16 ago 2016.

LOYOLA, Inácio de. Exercícios Espirituais. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>>. Acesso em: Mar 2019.

LUMEN GENTIUM, Constituição Dogmática sobre a Igreja. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em: Fev 2019.

O SACROSSANTO, e Ecumênico Concílio de Trento. Tomo II. Lisboa: Na Officina Patriarc. Francisco Luiz Ameno, 1781.

PASTOR, Fray Alonso. *Soledades del amor divino, y dulces laberintos del encerramiento*: interior de las almas limpias con Dios, fundadas en la sagradas Escritura, y santos Padres. Valencia: em casa de los herderos de Crysostomo Garriz, 1655.

PIO XII. CARTA ENCÍCLICA SUMMI PONTIFICATUS. Castelgandolfo, 1939. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html)>. Acesso em: Fev 2019.

REGLA Primera de la Gloriosa Madre Santa Clara, y Estatutos, e Constituciones de las Monjas Capuchinas. Sevilla: Impressor Mayor Juan Francisco Blas de Quesada, 1629.

REGOLA de Urbano Quarto per le Monache Clariffe... Opera poftuma del M. R. P. Cherubino da Roma per Generoso Salomoni. Roma, 1776.

REGRA de Urbano IV. Centro Franciscano de Espiritualidade, Ed. Bilingue. Disponível em: <[http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1289&parent\\_id=1263](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1289&parent_id=1263)>. Acesso em: Ago 2017.

SÃO Boaventura. *Brevilóquio*, VI Parte, Capítulo IX. In: DE BONI, Luis Alberto. São Boaventura: Obras escolhidas. Caxias do Sul: Editora da Universidade Caxias do SUL, 1983.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 882-885.

## OBRAS GERAIS:

ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *DYNAMIS*. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus. 2000, 20, 395-415.

ALMEIDA, Mariana Brito. *Convento de Jesus (Setúbal) Arqueologia e História*: Faiança decorada. 470 f. Dissertação de (Mestrado em Arqueologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2012. Disponível em: <<http://roteiro.jmobp.com/pdf/convento.pdf>>.

ALVAREZ, L.. *Vida teologal e vida moral*. In: LEXICON Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pp. 790-92.

ARMELLADA, Bernardino. *Sacramentalidade na salvação do homem*. In: MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martinez. *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 325-363.

AZEVEDO, Dom Carlos Moreira. *Sentido teológico e espiritual do título Madre de Deus: viver a contemplar a carne do Verbo*. In: Casa Perfeitíssima: 500 anos de fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: MC-IMC-Museu Nacional do Azulejo, 2010.

AZEVEDO, Hugo Rincon. *Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis (Séc. XV)*. 2017. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

BAGGIO, Hugo D. (Ed.). *A virgindade de Ambrósio de Milão*. Petropolis: Vozes, 1980.

BARBOSA, David Sampaio Dias. Concílios Ecuménicos (e Portugal). In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BELLINI, Lígia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. *Revista Campus Social*, 2006/2007, 3/4, 209-218. Disponível em: <file:///C:/Users/usuario/Downloads/233-1-687-1-10-20090611.pdf>. Acesso em Nov 2017.

BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, núm. 160, junho, 2009, pp. 147-167. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022054010>>. Acesso em: Dez 2017.

BERRIEL, Marcelo Santiago. Entre frade e reis: relações entre franciscanos e poder régio à época da Dinastia de Avis (1383-1450). Rio de Janeiro: EDUR. *Ciências Hum. E Soc. em Revista*, Vol. 31, nº 2, jul-dez, 2009, pp. 50-66.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BORRIELLO, L. *Ascese-ascética*. In: BORRIELLO, L. et al. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2003, pp. 111-118.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Parenética e Profissão de religiosas em seiscentos: a glorificação da vida fora do século. *OPSIS*, Catalão, v. 13, n. 2, p. 419-447 - jul./dez. 2013.

CABY Cécile. De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XIe-XIIe siècle. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 115, nº1., pp. 235-267, 2003.

CALVÁRIO, Patrícia Joana do Nascimento. *Filosofia e pobreza em Boaventura de Bagnoregio*. 70 f. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2009.

CAMACHO, Victor Mariano. “O cardeal protetor”: Hugolino de Óstia e a Ordem dos Frades Menores nas primeiras hagiografias franciscanas. *Revista de História*, 3, 1 (2011), p. 3-17.

CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo: Memória e Fim do Fim da História*. Coimbra: Almedina, 2011.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

CONSELHO de Efeso: III Ecuménico. *Cristianica*. Disponível em: <<http://www.win2pdf.com>>. Acesso em: Jan 2019.

COSTA, Célio Juvenal; MARTINS, Flávia James de Souza. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o Catecismo do Santo Concílio de Trento. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: Jan 2018.

COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

DOSSE, François. *Uma história social da memória*. Bauru: EDUSC, 2000

DUARTE, Teresinha. Clara de Assis: a presença feminina no movimento franciscano. *Textos de História*, vol. 9, n1/2, 2001.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FERREIRA, Eurivaldo Silva. *O Ano Litúrgico como itinerário teológico e pedagógico da fé*. 97 f. 2013. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Teologia, 2013.

FERREIRA, Jôsiel Santos. *Os Frades Menores na Baixa Idade Média: algumas reflexões sobre o pecado, tentação e imaginário diabólico*. 147 f. 2008. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2008.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol 2.

\_\_\_\_\_. A construção da santidade nos finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “santa” (C. 1539-1610). In: *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999. ISSN 972-710-235-0.

FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

\_\_\_\_\_. Política e cultura nas relações luso-castelhanas no século XV. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 2003: 53-61.

FRAZÃO, Andréia Cristina Lopes. Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2008.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: um estudo comparado do *Liber Sancti Iacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Série Estante Medieval, v. 3. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008.

GAJANO, Sofia Boesch. *Santidade*. In: LE GOF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. Dicionário temático do Ocidente Medieval. Vol II, 2010, pp. 449-463.

GARCIA ORO, J. *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica, 1969.

\_\_\_\_\_. *Los monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos: 1475-1517*. Las congregaciones de Observancia. Santiago, 2004.

\_\_\_\_\_. *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. Madrid, 2005.

GOMES, Saul António. Doces obrigações O exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal – Séculos XVI a XVIII. *Revista de História da Sociedade de Cultura*, Vol 9, 2009, ISSN 16452259.

\_\_\_\_\_. *Vésperas Batalhinhas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno. 1997.

\_\_\_\_\_. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras. 1990.

GOMES, Saul Antônio (Org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha - Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002.

GONZÁLEZ, Justo L.. História ilustrada do Cristianismo: a Era dos Reformadores até a Era Inconclusa, Vol. 2. São Paulo: Vida Nova, 2 Ed., 2011.

HEITZ, Carol. “Os construtores de Cluníaco (Cluny)”. In: BERLIOZ, Jacques (apres.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, s/d, p. 131-141.

HENN, W. *Adoração*. In: LEXICON Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pp. 5-6.

IOGNA-PRAT, Dominique. “Cluny, cidadela celeste”. In: DUBY, Georges; LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média*. Tomo II. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

JUNG, Carl Gustav. Psicologia e religião. In: *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 11). Petrópolis: Vozes, 1990.

LECLERCQ, J. Pour une histoire de la vie à Cluny. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, vol. 57, Iss. 2, Jan, 1962.

- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536–1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.
- MARQUES, João Francisco. Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias: espiritualidade e política. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literatura*. Anexo V: Espiritualidade e Corte e Portugal, sécs. XVI-XVIII, Porto, 1993.
- MATTOS, Illan. A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). 2013. 246 f. Tese (Doutorado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói -RJ, 2013.
- MEIRINHOS, José F.; CALVÁRIO, Patrícia; DIAS, Cléber E. S. *João Duns Escoto (c. 1265 – 1308): subsídios bibliográficos*. Porto: Tipografia Nunes, 2008.
- \_\_\_\_\_. A Filosofia no século XII: Renascimento e resistências, continuidade e renovação. *Mirandum: estudos e seminários*, vol. 4, nº 9, Jan/Jun.2000, p. 51-74, 2000.
- MELO, Érika Cristiane Pinheiro de. *Santas e pecadoras: ensaio acerca de algumas representações de mulheres na Baixa Idade Média*. 117 f. 2008. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2008.
- MENDOZA, J. Carlos Visuete. *Las Clarissas Nazarenas*. Universidad de Castilla, La Mancha, s/d. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/profile/Jose\\_Carlos\\_Mendoza/publication/273137900\\_Las\\_Clarissas\\_Nazarenas/links/54f98df80cf210398e98eda4/Las-Clarissas-Nazarenas.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Jose_Carlos_Mendoza/publication/273137900_Las_Clarissas_Nazarenas/links/54f98df80cf210398e98eda4/Las-Clarissas-Nazarenas.pdf)> . Acesso em Jan 2018.
- MITRE, Emilio. *Textos y documentos de Época Medieval*. Barcelona: Ed. Ariel, 1992.
- MORUJÃO, Isabel. Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos. *Rever*, Ano 11, n 01, Jan/Jun, 2011.
- MURTA, Claudia; SANSON JR, Jacir Silvio. Natal da Ressurreição: a espiritualidade pascal em representações artísticas do nascimento de Jesus. *Teoliterária*, v 5, n 10, 2015. ISSN 2236-9937. Disponível em: <<file:///C:/Users/Xavier%20Freitas/Downloads/Dialnet-NatalDaRessurreicao-5363293.pdf>>. Acesso em: Abr 2018.
- OLEIRO, Maria José Ramalho. *Clara de Assis e a Forma Vitae franciscana*. 182 f. 2015. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2015.
- ORAZEM, Roberta Bacellar. Um importante modelo de santidade feminino Contrarreformista: Santa Teresa D'Ávila e sua representação nas igrejas de associações de leigos carmelitas em Sergipe e Bahia Colonial. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859.
- PACHECO, Moreno Laborda. “*A mágoa de ver hir esquecendo...*”: escrita conventual feminina no Portugal de século XVII. 290f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2013.

PADOVESE, L. *Caridade*. In: LEXICON Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 94.

PAPI, Anna Bevenuti. La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna. In: Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle) *Actes du colloque de Rome* (27-29 octobre 1988) Rome: École Française de Rome, 1991. pp. 467-488. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1991\\_act\\_149\\_1\\_4212](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4212)>. Acesso em: Jan 2018.

PERRIN, Elisabeth Sainte-Marie. La belle vie de sainte Colette de Corbie (1381-1447). In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 7, n°35, 1921. pp. 166-169.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: Textos e testemunhas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

PINA, Maria Isabel Pessoa Castro. Os Loios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/6635>>. Acesso em: Jan 2019.

PÖRTL, Klaus. La obra poética de Fray Damián Cornejo (1629-1707): los problemas de una edición crítica a base de los apógrafos. *Centro Virtual Cervantes*, 1980, pp. 583-586. Disponível em: <[http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/06/aih\\_06\\_1\\_149.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/06/aih_06_1_149.pdf)>. Acesso em: Ago 2017.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. *D. Pedro, Imperador e Rei: Experiências de um príncipe* (1798-1834). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. “Por meio da santa vida, se segue gloriosa morte”: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal (séculos XV a XVII). *Revista de História*, vol 1, 2009/1, pp. 3-28. Disponível em: <[http://www.revistahistoria.ufba.br/2009\\_1/a01.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_1/a01.pdf)>. Acesso em: Jul 2017.

\_\_\_\_\_. *Nos braços do Divino Esposo: santidade feminina no Portugal do século XVII e a trajetória de Madre Mariana da Purificação*. IV EJIHM, Porto, 2015.

REMA, Henrique Pinto. As primeiras tentativas da Observância da Ordem dos Frades Menores (OFM) em Portugal e na Espanha. In: *Livro de Atas III Congresso Histórico de Guimarães: D. Manoel e a sua época*. Guimarães: CMG, 2004, pp. 140-161.

RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos: Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores* (séculos XVI-XVIII). 2009. 453f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2009.

RIBEIRO, António Vitor. Quando os santos recolhem ao leito: mística, santidade e modernidade em Portugal entre os séculos XVII e XX. *Lusitania Sacra*, n. 28, jul/dez 2012, pp. 119-152.

ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei. La mística, il dolore, la croce. S/d. Disponível em: <<https://mail.google.com/mail/ca/u/0/#inbox/1610efb3999d2ff5?projector=1&messagePartId=0.1>> . Acesso em: Jan 2018.

\_\_\_\_\_. Santità e mística femminile nel medioevo. Fondazione Centro Italiano di Studi sul'Alto Medioevo Spoleto, 2013. Disponível em:

<<https://mail.google.com/mail/ca/u/0/#inbox/1610efb3999d2ff5?projector=1&messagePartId=0.2>>. Acesso em: Jan 2018.

ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010.

\_\_\_\_\_. *A religião no século: vivências e devoções dos leigos*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *História Religiosa de Portugal*, Vol I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

SÁ, Isabel dos Guimarães. A Fundação das Misericórdias e a rainha D. Leonor (1458-1525): uma reavaliação. *Penafiel*, 2009. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/files/previews/56770\\_preview.pdf](https://digitalis.uc.pt/files/previews/56770_preview.pdf)>. Acesso em: Ago 2017.

\_\_\_\_\_. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Dir). *História da Vida Privada em Portugal: a Idade Moderna*. Lisboa: Círculos de Leitores/Temas e Debates, 2011.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. Acerca do conceito de representação. *Revista de Teoria da História*, ano 3, n 6, Dez/2011. ISSN 2175-5892.

SANTOS, Márcia Pereira; DUARTE, Teresinha Maria. A escrita hagiográfica medieval e a formação da memória dos santos e santas católicos. *Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, Anais*, 2010, pp. 1-9.

SANTOYO, Julio Cesar; ASENJO RODRIGUEZ, Santiago (Org.). Uma primícia desconhecida de la imprenta alavesa: La Vida de santa Coleta de fray Damián de Cornejo (1722). *Universidad de León: Sancho El Sabio*, 13, 2000, pp. 211-226. Disponível em: <<file:///C:/Users/Leis/Downloads/Dialnet-UnaPrimiciaDesconocidaDeLaImprentaAlavesa-157634.pdf>>. Acesso em: Mar 2017.

SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação: Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa*. 216 f, 2013. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

SILVA, Amélia Maria Polónia da. Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos bispos do reino, em 1553. *Revista da Faculdade de Letras: História*, série II, vol. 7 (1990), 1990, p. 133-144.

SILVA, André Costa da. *Queremos e mandamos que o dito hospital cure os enfermos: Poder e Medicina no Hospital de Nossa Senhora do Pópulo. Portugal (séc. XVI-XVII)*. Vol I. 266 f, 2015. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2015.

SILVEIRA, Veronica Aparecida; MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A pobreza como ideal de vida. Exemplos análogos ao franciscanismo: os valdenses. VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais – *Trabalhos Completos* – ISBN: 978-85-99726-09-9.

SOARES, Maria Valdiza Rogério. *A virgindade segundo Ambrósio de Milão e Clara de Assis: um estudo comparativo*. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008, p. 238-245.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. *Modelo*. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Porto: Faculdade de Letras, 1995, pp. 97-107.

SORIANO TRIGUERO, Carmen. La reforma de las Clarissas en la corona de Aragón (SS. XV-XVI). *Revista de História Moderna*, nº 13/14, 1995, pp. 185-198.

SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Porto, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Porto, 2002, Vol II.

\_\_\_\_\_. O Compromisso Primitivo das Misericórdias Portuguesas (1498-1500). *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, s/d. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2164.pdf>>. Acesso em: Jul 2014.

\_\_\_\_\_. A tradução da Regra e Obras de S. Clara de Assis por Frei Diego de Leiria (1523). In: *II Encontro de História de Leiria e da sua Região*, Leiria, 1996.

\_\_\_\_\_. A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas da Madre de Deus de Lisboa (1509- 1525). *Via Spiritus*, Vol 1, 1994, pp. 23-52.

\_\_\_\_\_. Introdução ao estudo do Patrimônio, da Casa e da Corte de D. Leonor. *Revista Faculdade de Letras, Línguas e Literatura*. In: Anexo V: Espiritualidade e Corte em Portugal, séculos XVI a XVIII. Porto, 1993.

SOUSA, Armindo de. *A morte de D. João I* (um tema de propaganda dinástica). Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

SOUZA, Armênia Maria de. A concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349). *OPSIS*, Catalão, v. 10, n. 2, p. 120-140 - jul-dez 2010.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A filosofia política na Idade Média*. Pelotas: Dissertatio Incipiens, 2016.

TAVARES, Pedro. Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: alguns dados, problemas e sugestões. *Via Spiritus*, vol 3, 1996, pp. 163-215.

TEODORO, Leandro Alves. A escrita da história na Corte dos reis de Avis. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom.

\_\_\_\_\_. A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal – séculos XIV e XV [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2012. A Corte de Avis, os cronistas e a escrita da história em Portugal. pp. 55-86. ISBN 978-85-393-0435-6. Available from SciELO Books<<http://books.scielo.org>>.

THOMÉ, Laura Maria Silva. *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)*. 2004. 192f. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR, 2004.

URBANO, Carlota Miranda. Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas. *Península: Revista de Estudos Ibéricos*, n 1, 2004, pp. 269-276.

VALABEK, R.M. *Adoração*. In: BORRIELLO, L. et al. Dicionário de mística. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2003, pp. 16-18.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome: Ecole française de Rome, 1988. pp. 5-771.

\_\_\_\_\_. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella, 2003.

\_\_\_\_\_. *Francisco de Assis: entre história e memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

VENTURA, M. G. *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1385-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *PSICOΨ* v. 37, n 2, maio/ago, p 183-189, 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/face/ojs/index.php/revistapsico/article/viewFile/1433/1126>>. Acesso em: Mai 2015.

ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. *Thaumazein*, Ano V, Número 11, Santa Maria (Julho de 2013), pp. 195-210.

WRUBLEVSKI, Sérgio. A criação humana a partir do nada: reflexões sobre o princípio de trabalho de Boaventura. *Scintilla*, Curitiba, vol. 9, n. 1, p. 1-192. jan./jun. 2012. ISSN 1806-6526. Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/1985232854457669.pdf>>. Acesso em: Agosto 2017.

**ANEXOS:**

**IMAGENS:**

**Anexo 1.**



Convento da Madre de Deus, foto de Estúdios Mário Novais. Disponível em: <<https://paixaoporlisboa.blogs.sapo.pt/convento-da-madre-deus-75102>>.

## Anexo 2.



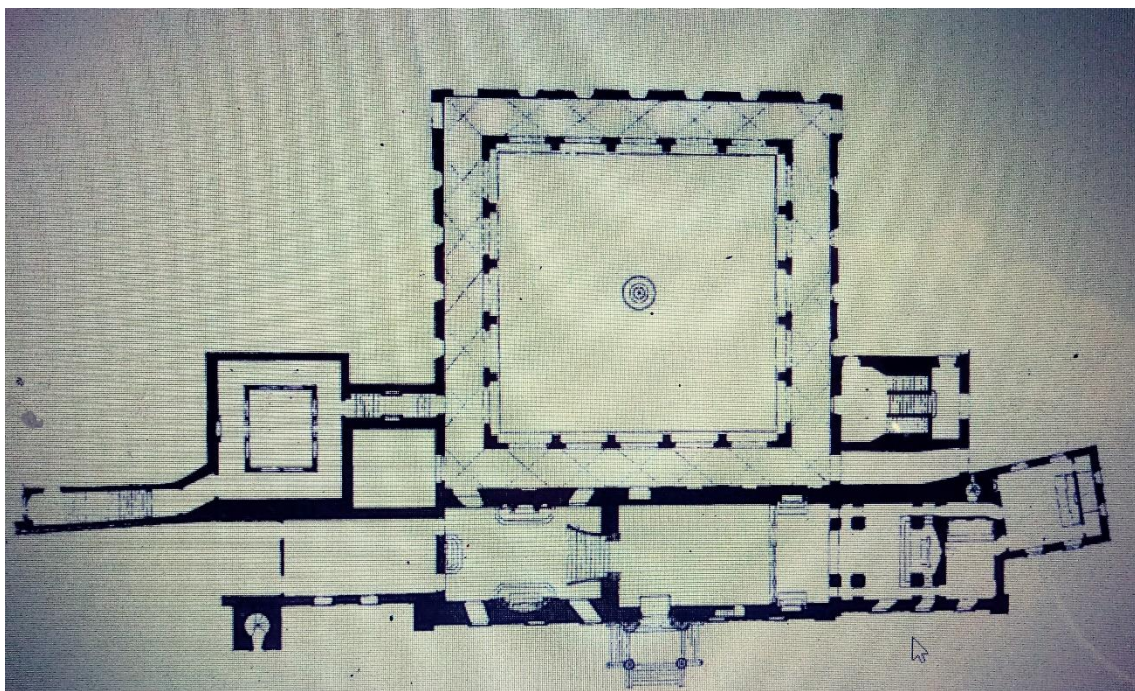
Igreja da Madre de Deus, coro, anos 50, foto de António Castelo Branco, in a. f. C. M. L. Disponível em: <<https://paixaoporlisboa.blogs.sapo.pt/convento-da-madre-deus-75102>>.

### Anexo 3.



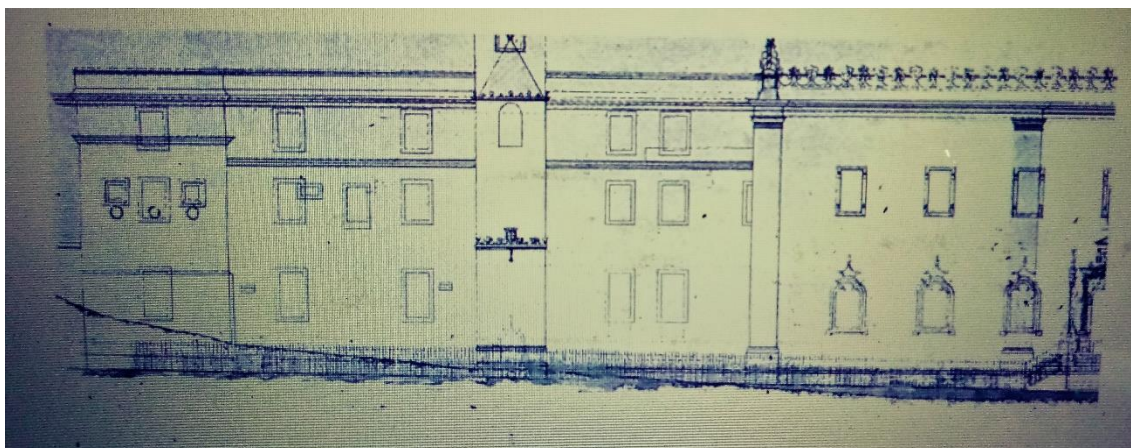
Convento da Madre de Deus, claustro, anos 50, foto de António Castelo Branco, in a. f. C. M. L. Disponível em: <<https://paixaoporlisboa.blogs.sapo.pt/convento-da-madre-deus-75102>>.

### Anexo 4.



Proposta de reconstituição da planta original da Igreja da Madre de Deus de Xábregas com acoplamento da campanha de Diogo de Torralva. In: Casa Perfeitíssima: 500 anos de fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: MC-IMC-Museu Nacional do Azulejo, 2010. p. 70.

## Anexo 5.



Alçado sul da igreja leonorina da Madre de Deus, com as intervenções de José Maria Nepomuceno: adição de terceiro piso, alteamento e inclusão de porta na torre sineira, remodelação da fachada da igreja atual, com introdução de portal revivalista. Pormenor de AHMOP, DA-2C, desenho nº 24. In: Casa Perfeitíssima: 500 anos de fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: MC-IMC-Museu Nacional do Azulejo, 2010. p. 73.

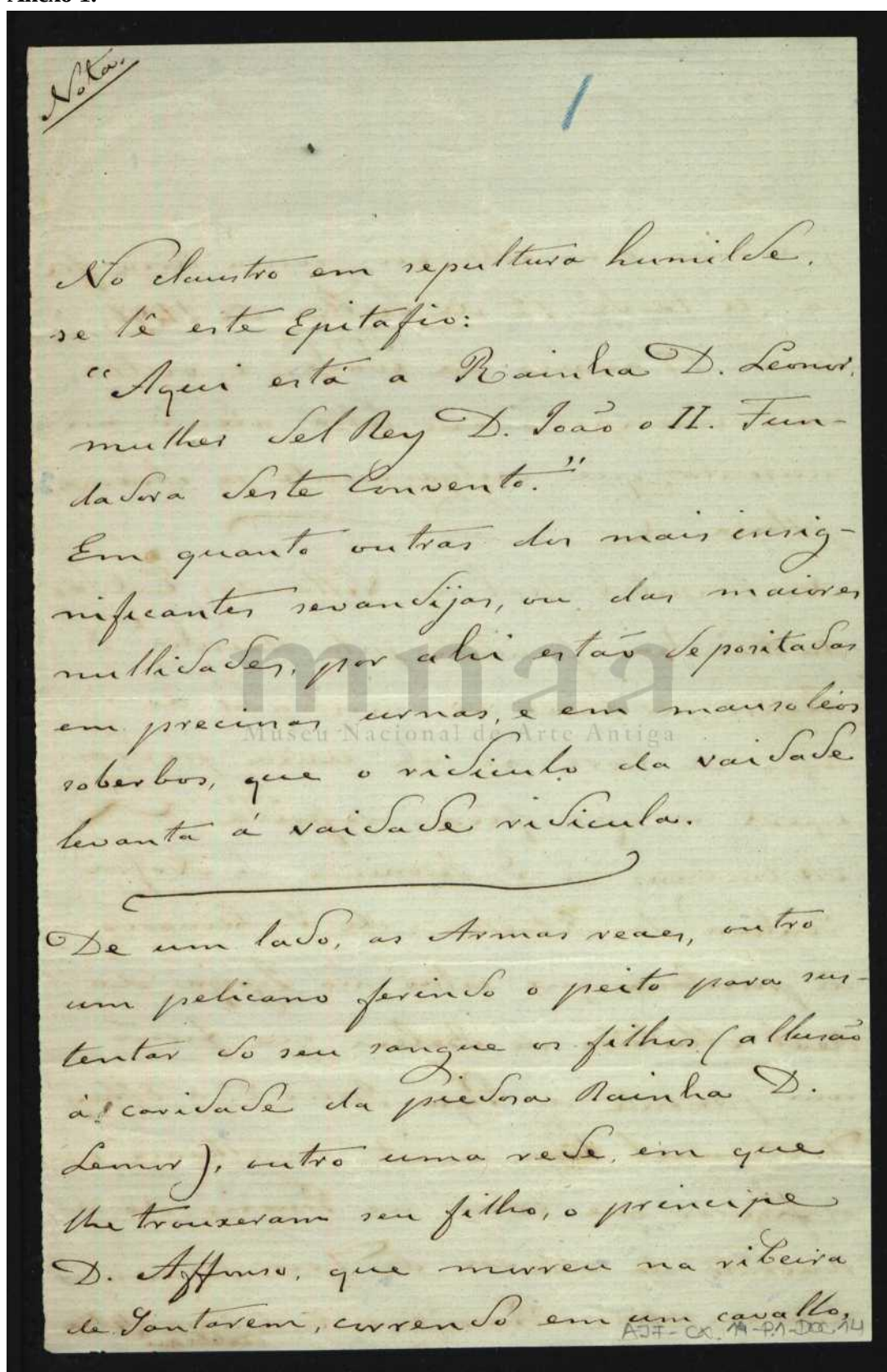
## Anexo 6.



Chegada das Relíquias de Santa Auta ao Convento da Madre de Deus, mestre desconhecido, anterior a 1522, Museu Nacional de Arte Antiga, Inv.º 1462 B Pint. José Pessoa – DDF – IMC.IP. In: Casa Perfeitíssima: 500 anos de fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: MC-IMC-Museu Nacional do Azulejo, 2010. p. 72.

DOCUMENTOS:

Anexo 1.



Manuscrito sobre a sepultura de Dona Leonor no Convento da Madre de Deus de Xábregas. Disponível em: < [www.digitarq.arquivos.pt/details?id=4747062](http://www.digitarq.arquivos.pt/details?id=4747062) >.

He tirado do Original.

4

23

Instrumento do Milagre do Espinho da Coroa de N.  
do Senhor, q a Rainha D. Leonor deu a Esta Caza da Madre  
de Deos.

In Nomine Domini. Amen. Say baa quantos Este Instrumento  
dejee, auctoridade e Lealdade Virem, q no Anno do Nascimento de N. Sr. J. C. M.  
Christo da Era de Mil e quinhentas e vinte e tres annos, Em o Mosteyro da  
Madre de Deos, situado junto com o Mosteyro de S. Fran. de Xabregas es-  
tando ali a Rainha D. Leonor nossa Sra. Moeller q foi de D. Joao q D. tem.  
me de gueros, e Mandou q Cu. N. Antonio apposto abaixo nomeado, lhe deca-  
hu instrumento, com as testemunhas abaixo no Meado, de lu' Milagre, e signal  
q nosso Sra. e Salvador Manifestou Emostrou, dentro de lu' seu Oratorio, q  
esta nas seu Zaptas na Cidade de S. J. junto com Sancto Eloy, e junto com a  
Igreja de S. Bartholomeu da dita Cidade. Que tendo sua Alteza hu Espinho  
da Coroa de N. Sr. J. C. M. q foi de El Rey D. Duarte, Say de El Rey,  
D. Affonso, e Avo de El Rey D. Joao seu Marido, elle o ouve por q quoy N.  
Sra. trazelo a sua Mão sendo das ditas Reys passadas, bem desejado q nunca  
delle pudessem saber, nem Laver noticia, lu' Homem Vello antigo (thodeu, não  
viziendo S. Era, esto m. entregando a dita Rainha, q lhe portencia aquella  
Reliquia por ser da Coroa Real. e ella o deu e entregou, sendo ja passados de  
su Vida treys Reys. El Rey D. Duarte, El Rey D. Affonso, e El Rey D. Joao q D.  
tem. En Castiada em lu' bellillo em lu' argolas em lu' ataca  
de Ceda preta, com duas pontas de Ouro. E sua Alteza não sendo m. Certificada  
ser este Espinho Verdadeiro, mandou por lu' quinta feira de Lavapex, no seu  
Oratorio, por q lhe foi dito por D. Diago de Almeida Prior do Crato q em Rodex es-  
tava lu' Espinho da Coroa de N. Sr. e q nella festa das Endoenças, em cada lu' anno  
m.

AJT-CK/H.P.1-Box 30

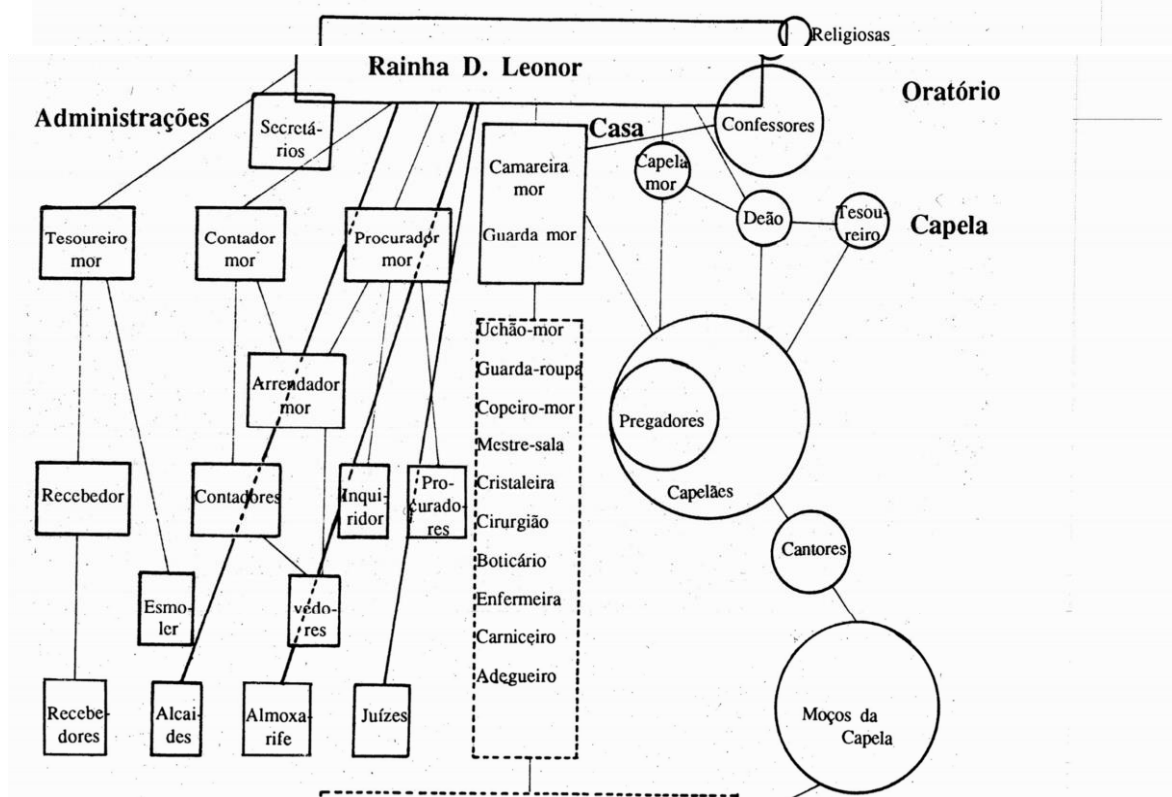
Mestreava Nro Sr milagre nelle, qd elle certifiava a sua  
Alteza, qd elle via no dito Espinho, por sua sexta feira de Endoenças, ky flores  
qd assim mostrava milagre muitas vezes, qd qto era notorio atodos os de Pôrto  
sua Alteza lembrando lle isto, e por tirar duvida, qd elle tinha não ser munto  
certo e verdadeiro, o mandou por no seu Oratorio nestes dias, por Fr. Affonso Portugal  
seu confessor, e estando sua Alteza a Lyxão de sexta feira, no Coro de Sancto  
Elroy, lembrasse do Espinho, e mandou ao dito P. Fr. Affonso, qd com elle se fosse  
fole vez do dito Espinho ao Oratorio, donde elle o fora por por mandado da dita  
Senhora Rayna. Elle foi ao Oratorio vez do Espinho, qd elle assim puzera o dia  
de ante, e vio nelle estar sua gota de sangue verdadeiro, na pi de Espinho, e  
ha no meio, qd de ponta da raiz, e comia para baixo, e elle espantado e seu coração de  
volto em espanto, por causa de ser curado, qd elle assignava, veyo dizer a sua Alteza,  
Elogo sua Alteza se foi ao dito Oratorio, e vio o dito sangue no Espinho verdadeiro.  
assim como a Lady Mediana. e sua Alteza m. Espantada, e cheia de grande temor,  
e reverencia, e deu ordem de seu coração de asfistao, e mandou chamar a Duquesa de  
Bragança sua irmã, qd viesse ver tão grande milagre, e logo veyo, e assim ou-  
tray Donnas com ella, D. Margarida Antigua, Camareira da dita Rayna, e D.  
Catharina da Roza molles de D. Diogo de Lyra, e Senhor. de Valasfay, criada  
da dita Sr. Rayna, e Joanna Nunes criada da dita Rayna, e outras m. Donas  
e damas da Sr. Rayna, e Duquesa, e hey ougates Cappellães, Rome Cytha-  
rio, qd estava presente, qd levou do dito Espinho na sua mão, e ali o curado cla-  
ro p. o bem verem, e afirmarem, e assim o virão claram. todos estes, e outros muitos  
qd presentes estavam, sem nenhuma duvida, nem parecer atidos, e sanção de verdadei-  
ro sangue claro, e manifesto atidos, e ali veyo o Bispo calcadilla, Bispo de  
Vizeu, qd foi sabedor d'isto, e vio do dito Espinho, e se achou ser verdade, e qd o dito  
foi, e vio o sangue, e signal como todas tinham visto do dito Espinho, e porq a stay  
curas milagres, e signal de tamanha substancia, e certeza de nosa se, de say, e tão gran-  
des, e say, e dignas, e say, e extemumby de tamanha grandezza de nosa se, seia por se

fortificada, e notoria a todas as pessoas, as presentes e futuras, por louvor de D.  
Edificação dos devotos Cristãos, Ep.<sup>a</sup> Confuzão das Maes, e infantes, Venem tae, signaus,  
e oulhem, q. Am lu Espinho seco de tantos Mil annos, nosso Sr. q.uy Mathias o  
seu sangue precioso, q. Lavou nossos peccados, as ollas dos peccadores. Sua Alteza  
por emão chegou tamant signal, emilaga, as o lomen, e Brigitas, e de Notay p.esta  
p.<sup>a</sup> Se es forlarem em nossa fee, Ser Verdadeira como todos Verdadeiram.<sup>a</sup> Gomey, por  
este, e outay muntas signas, q. além da sagrada Escriptura, temos, e sabemos. man.  
deu sua Alteza disto tudo a N. m manifestu, e claro, ammo Notaris Apost.<sup>a</sup> Auth.  
nitate Apostolica, q. eu lhedeste eu' Instrumento publico p.<sup>a</sup> q. Tempore ficaste me-  
morial de ste tao assignado, e certo milagre. e eu Notaris q. fui perguntar ao P.<sup>a</sup>  
de Affonso Portugal seu Confessor da dita Reyna, e assim a D. Margarida Henriques  
Camaraia: e assim a D. Catharina da Roza, e outay p.estas, e q. uis nomadas, e lla  
por juam.<sup>a</sup> o affirmarão, e nome estanis Cappellão de sua Alteza, e eu Notaris  
lho outi por muntas vezes Ser assim Verdade. Eu Notaris Apost.<sup>a</sup> lhedeste este Instru-  
mento, e leguim.<sup>a</sup> da dita Reyna nossa Sr.<sup>a</sup> p.<sup>a</sup> ficas p.<sup>a</sup> Lembrança, e certeza de  
tamant, e llo certo milagre de ste Verdadeiro Espinho, p.<sup>a</sup> estar em esta memoria  
do de q.uy q. sua Alteza o desidar, quando q.uy q. a n. llo Sr. q. prouver p.<sup>a</sup> si alvar.  
Eu Gomey Vaz Cappellão, e Escrmoer da dita Sr.<sup>a</sup> Reyna, digo Apost.<sup>a</sup> Auth.  
nitate Apostolica. Este Instrumento publico foy, e assignei de meu signal, Rega-  
ty, e Reguysituy, em dez dias do Mez de Dezembro, dia, mez, e era u.<sup>a</sup> supra.

### Anexo 3.

Modelo da Casa de Dona Leonor de Lencastre. SOUSA, Ivo Carneiro de. Introdução ao estudo do Patrimônio, da Casa e da Corte de D. Leonor. *Revista Faculdade de Letras, Línguas e Literatura*. In: Anexo V: Espiritualidade e Corte em Portugal, séculos XVI a XVIII. Porto, 1993.

UM MODELO DA CASA DE D. LEONOR



ESCRAVOS

#### Anexo 4.

Inventário de Dona Leonor. SOUSA, Ivo Carneiro de. Introdução ao estudo do Patrimônio, da Casa e da Corte de D. Leonor. *Revista Faculdade de Letras, Línguas e Literatura*. In: Anexo V: Espiritualidade e Corte em Portugal, séculos XVI a XVIII. Porto, 1993.

apesar de naturalmente incompleta, é ainda suficientemente impressiva para dar uma ideia indiciária da dimensão áulica, mas também profundamente religiosa, que brotava desse espaço pessoal fundamental na vida e na espiritualidade da monarca, merecendo por isso ser sumariado a seguir: 40 peças de prata que pesavam 54 marcos, 5 onças, 7 oitavas e um quarto, pouco mais de 10 quilos; 15 frontais de altar em brocado e seda; 15 cortinas em seda e outros tecidos; 29 corrediças; 4 estantes; 8 vestimentas de ouro e brocado; 14 arcas de couro de diversos tipos; 7 poeiras de marfim; 4 escritórios; 9 cruzes; 15 peças de metal; 2 porta-paz; 4 alcatifas; 2 guarda-portas; 1 almofada; 6 brocados; 37 retábulos e 2 dalmáticas; 28 fronhas de livros e 231 livros <sup>109</sup>...

Julga-se ser ainda esta exacerbação do oratório como espaço pri-