

A BEATITUDE NO FEMININO: MODELOS DE SANTIDADE E FORMAS DE PODER

MARIA FILOMENA ANDRADE

Introdução

Quando falamos de santidade e a circunscrevemos ao mundo feminino, na Idade Média (séculos XIII e XIV), parece, no mínimo equívoco falar de poder.

É esta ambiguidade que pretendemos desfazer, demonstrando que, no processo histórico, as duas realidades se aproximam e interagem num mundo onde o profano e o sagrado não estão separados e onde o papel da Igreja e dos modelos cristãos impregnam o quotidiano e as práticas sociais.

Partimos, assim, de dois tópicos que nos parecem fundamentais:

- Um desenvolve-se em torno dos modelos de santidade feminina (nos finais da Idade Média) que se relacionam, directa ou indirectamente, com o ideal franciscano de pobreza absoluta e de despojamento integral.
- O outro prende-se com a relação destas santas mulheres (dos séculos XIII e XIV), com o poder.

Em primeiro lugar, vamos esboçar uma definição de poder, tendo, no entanto, consciência das dificuldades que se prendem com a polissemia do conceito e com os diversos planos/dimensões da actividade humana, em que se situa a sua prática.

Estas perspectivas levam-me a considerá-lo um processo que conduz, directa ou indirectamente, a impor determinados interesses numa dada situação social. Assim, poder-se-á definir o poder como a influência sobre uma matriz de possibilidade de acção, de resultados e de orientações, dentro da qual ocorre a interacção social.

No contexto da sociedade medieval em que o poder se justifica essencialmente pela origem e não pelo fim é, no plano religioso, que se encontra os imperativos de comportamento dos actores sociais. Embora no século XIII assistamos a um desenvolvimento da piedade e religiosidade leiga, é ainda na Igreja institucional e pela Igreja, que a autoridade se afirma e impõe os seus padrões de actuação e os seus interesses.

Resta perguntar pelo papel da mulher, elevada aos altares, ou pelo menos cultuada como santa pelo povo (*fama sanctitatis*), no contexto desta sociedade sacralizada. Esta questão transporta-nos até um marco de observação privilegiado das dinâmicas de promoção e poder em que, paradoxalmente, “servindo-se” da religião, participam algumas mulheres.

Os processos históricos de protagonismo feminino tocam de perto a questão das fissuras de um sistema social e cultural consagrado pela religião que foram aproveitadas pelas mulheres para diminuir as limitações, inerentes ao seu estatuto, em relação aos papéis sociais e eclesiais dominantes.

1. A mulher na sociedade medieval e o “ideal de santificação”

A mulher era, na sociedade medieval, considerada essencialmente, sob duas perspectivas. Se assegurava a geração, sendo a portadora da vida, era ela também que transportava, para fora da casa paterna, parte dos bens patrimoniais da família e, por isso, devia ser bem casada ou então colocada num convento, protegida dos assédios da sua própria fraqueza e concupiscência. Garante da família era, no entanto, relegada para segundo plano, pois nada decidia por ela.

Mas é em relação à Igreja e à mentalidade clerical que a mulher, tinha ou oferecia uma imagem mais negativa, associada a Eva¹, a introdutora do mal no mundo, pela culpa da qual todos os homens eram pecadores, estava condenada a um papel meramente passivo (“*mulieres in ecclesia tacet*”)²

A natureza feminina é marcada pela *infirmitas*, a fraqueza e pela “concupiscência”, o peso carnal que a puxa para baixo. Se alguma mulher revela força, prudência, justiça ou temperança “esta vantagem excepcional parece-lhe provir da bondade da providência, da complacência de Deus que nela pôs alguns grãos de virilidade”³.

Daqui deduzem os padres que a mulher deve estar permanentemente sob a tutela masculina. Na Igreja ela dependerá do sacerdote, no mosteiro, encerrada e separada do mundo, haverá a preocupação de mantê-la sob a estreita vigilância e dependência do ramo masculino da ordem, não dispensando a presença, sempre importante e omnipresente, do confessor e director espiritual.

Na tradição monástica também imperava a misogénia (S. Jerónimo, muito lido e comentado nos séculos XI e XII, ou mesmo Rogério de Caen que afirmava:

"Pastores, afastai dos vossos rebanhos as lobas rapaces") que sublinhava o estreito laço existente entre a mulher e o pecado.

O *contemptus mundi* envolvia, sem dúvida, o abandono não apenas das riquezas mundanas, mas de tudo aquilo que representava uma ligação à carne, e a mulher, era acima de tudo considerada "carne" e, por isso, incapaz de se elevar à consideração e compreensão das coisas espirituais.

Esta atitude do clero face ao sexo feminino é feita de desconfiança, mas também de medo, fundada sob dados históricos e bíblicos, mas ainda sobre a fisiologia de um sexo que conheciam mal e deviam evitar. Assim, a virgindade é exaltada e a sexualidade dentro do casamento tolerada.

Já na Igreja primitiva era dado um lugar de relevo às virgens e às viúvas que, de uma forma especial, se consagravam a Deus e ao serviço dos irmãos mas, apesar disso, as mulheres não eram consideradas capazes, por si só, de ascenderem à beatitude.

Fora deste âmbito, colocam-se porém, algumas rainhas, princesas e donas que, pelo nascimento, recebiam as virtudes que lhe permitiam ascender à bem-aventurança. Santas rainhas que nos séculos da Alta Idade Média instauram uma tradição de santidade nos anais régios. Falamos de Clotilde (sécs. V e VI), mulher de Clóvis e sua filha Radegunda (séc. VI), ou de Batilda (filha do rei inglês) que é vendida como escrava em França e casa com Clóvis II, rei de França (séc. VII), bem como Gisela (séc. VIII - irmã de Carlos Magno) e Hildegarda (3ª mulher de Carlos Magno - séc. VIII), em França. Também no Império: Matilde (esposa de Henrique I - sécs. IX-X) e Cunegundes (esposa de Henrique II - séc. XI), são apresentadas como exemplos de vida e aureoladas de todas as virtudes⁴.

Todas elas senhoras de grande piedade e dadas a obras de misericórdia (dar de comer aos pobres e visitar os enfermos), fundadoras de mosteiros (como o de Chelles⁵ - fundado por Batilda) e suas dotadoras, vão transformar os costumes e, pelo exemplo, bem como pelas decisões que tomam, instauram uma maneira de viver e novas relações entre os homens.

Numa civilização onde se multiplicavam os povos de diferentes raças, culturas e religiões, emerge um ideal feminino de santidade (antes mesmo do ideal masculino) que contribuir para mitigar os choques entre estas culturas, dando como que uma nova forma ao poder.

2. Modelos de santidade feminina e a mística franciscana

O século XII vê nascer lentamente uma nova espiritualidade (já a fermentar no século anterior) e, sobretudo, novos anseios de religiosidade, que não se vão centrar no interior dos mosteiros mas, pelo contrário, emergirão entre os leigos e, em especial, no mundo urbano.

O primeiro sinal é dado pelo desenvolvimento do culto mariano⁶, ao longo deste século, que se torna "o tempo pleno de Nossa Senhora" (como era invocada). A igreja limita-se a conferir autoridade e a validar as poderosas reações populares ante a imagem da Virgem Maria, que se desenvolvem, espontaneamente, em toda a Europa. Os homens da Igreja dos séculos XII e XIII começam a escrever sobre Maria, a louvá-la pela sua proximidade com o divino - Mãe de Deus, nela encarnou o Verbo. Maria é agora exaltada como imagem da nova Igreja, a esposa de Deus.

Simultaneamente, outras mulheres como Maria Madalena, Maria, a Egípcia ou Thais, tornam-se modelos para aquelas que buscam na bem-aventurança o ponto de chegada de uma entrega a Deus que se inicia com a conversão e o arrependimento. Em Maria Madalena, mulher pública arrependida, imagem da anti-mulher que, pela luxúria se perdeu, mas que pelo arrependimento se remiu, (não é por acaso que no século XIII, se afirma, com carácter obrigatório, o preceito anual do sacramento da penitência⁷, instrumento pelo qual a autoridade clerical pretendia levar a fundo a reforma dos costumes) é exaltada a constância e a coragem.

Muitas mulheres, optam por, isoladamente ou em grupo, abandonarem o mundo e viverem em oração e penitência. Reclusas, penitentes, emparedadas ou mesmo beguinias⁸, a sua acção traduz uma rejeição profunda da esfera social onde vivem e das suas origens, vivendo na encruzilhada do ascetismo e do ideal apostólico, associam o espírito de pobreza e de caridade à busca do sofrimento físico. A atitude religiosa passa a ser um estilo de vida e não um estado.

Os finais da Idade Média caracterizam-se assim, pelo florescimento da santidade feminina que, no mundo urbano, encontra um espírito novo e uma abertura da parte das ordens mendicantes. Neste contexto é importante verificar o papel dos ideais franciscanos no mundo religioso e na formação de um ideal de santidade feminina.

Não é por acaso que (segundo dados de André Vauchez⁹) considerando o número de mulheres objecto de um processo de canonização ordenado pelo papado, entre 1198 e 1431, cinco delas (50%) ligam-se, de perto ou de longe, à corrente franciscana, são elas:

- S. Isabel de Turingia ou da Hungria (+1231)
- S. Rosa de Viterbo (+1251)
- S. Clara de Assis (+ 1253)
- S. Clara de Montefalco (+1308)
- S. Delfina de Puimichel ou de Sabran (+ 1360)

Mas, muitas outras canonizadas mais tardiamente, também estiveram ligadas ao movimento e/ou espiritualidade franciscana

- Na Itália: Doucelina,
- Na Europa Central: Inês da Boémia; Salomé e Cunegundes (rainhas da Polónia)

A que se juntam ainda terciárias ou penitentes como Isabel de Portugal, Joana Maria de Maillé (na França), ou Isabel de Reute (na Áustria), entre muitas outras.

O que têm de comum estas mulheres? o que é que as torna objecto de uma aceitação popular e de uma devoção, quase unânime, entre os seus pares (nos meios nobres ou burgueses)?

Oriundas do século, são mulheres comuns (umas nobres, outras não) que "atingem" a santidade ao longo da vida, fruto de uma conversão que certamente se efectua sob um impulso divino, mas resulta também da iniciativa do sujeito (embora nalguns casos se sublinhe as virtudes de uma santa desde a infância).

Sem dúvida alguma o ambiente em que vivem, bem como a acção dos frades menores (e também dos pregadores) tem um papel importante e mesmo decisivo.

Neste século em que a cidade se desenvolve e atrai, cada vez em maior número, aqueles que se libertavam do peso senhorial, é normal que as mulheres aí encontrem também um espaço de liberdade. A sociedade senhorial só lho concedia adentro dos muros do mosteiro (e mesmo aí sob o controle dos seus parentes, clérigos e pares), ou no casamento (sob a alçada do marido). A urbe oferece-lhes a possibilidade de se isolarem do mundo, permanecendo neste, emparedadas ou metidas em casas, eram alimentadas e defendidas pela sociedade. Algumas mesmo mendigavam, outras encontravam no tratamento dos pobres e doentes que acorriam aos hospitais e albergarias dos centros urbanos, uma forma única de expressar a sua consagração a Deus.

Surgem e desenvolvem-se nestes anos novos movimentos como o das beguinhas, nos Países Baixos¹⁰ (espalhando-se depois aos países renanos) que associam o trabalho à oração, no quadro de uma vida comunitária, mas não "enclaustrada". Nos países mediterrânicos (essencialmente em Itália) as terciárias (ordem terceira das Humilhadas) ou as penitentes (*ordo penitentiae*, ou *penitentium*) preferem santificar-se "*in domibus propriis*". Jovens donzelas ou viúvas ficam muitas vezes nas suas casas, onde levam uma vida consagrada à oração, às obras de misericórdia e às práticas penitenciais. Nalguns casos fecham-se (com autorização do bispo ou do clero local) em celas, onde sobrevivem do trabalho manual e das esmolos dos habitantes da cidade.

Mas, este ambiente é também propício aos desvios, e as mulheres, até pela sua situação no interior da sociedade, são facilmente convencidas a entrar em movimentos considerados heréticos¹¹.

É precisamente este meio urbano que os franciscanos elegem como lugar de pregação e de partilha. Com os pobres e marginalizados que acorrem às cidades,

Francisco diz ter encontrado o caminho, e propõe a procura de uma conformidade com Cristo *hic et nunc*, no seu corpo e na sua alma. É espantoso o seu impacto junto dos leigos, e parece que particularmente nas mulheres, a crer nas suspeitas que o clero lhes lança, e nas acusações de aliciamento que sobre eles impendem.

No entanto, o próprio Francisco, não tinha de início a intenção de fundar uma ordem feminina¹² e, por isso, quando acolhe Clara e as suas primeiras companheiras só pode integrá-las num mosteiro beneditino, uma vez que o género de vida evangélico levado por ele e pelos seus seguidores, caracterizado pelo abandono à Providência e pelo apostolado do exemplo e da palavra¹³, pressupõe uma mobilidade que a mulher não possui, na sociedade de então.

Porém, Clara não aceita passivamente a situação e, embora não mendigando, vive o "Privilégio da pobreza" e a humildade, como bases do seu "programa" de vida e santificação. A nível da piedade e devoção a experiência espiritual de Clara, que se baseia na meditação da Paixão de Cristo e dos seus sofrimentos, assim com na contemplação da sua humanidade, parece nada trazer de novo à maior parte das santas mulheres do seu tempo. Ela distingue-se, sobretudo, por um ascetismo extremo a par do rigor das penitências e mortificação, que levam Francisco a intervir no sentido de as mitigar.

Doravante não bastava estar com os pobres e doentes do mundo era preciso viver como eles, encarnando as dores e a pobreza de cada um e de todos, sofrer como Cristo a miséria do mundo, "carregando" com ela, assumindo-a. Esta é a novidade que arranca muitas mulheres a um estado de comiserção e auxílio ao pobre para uma vida de despojamento, de pobreza ou de castidade e que liga o movimento das clarissas à corrente penitencial da época.

Tais mulheres, essencialmente leigas, têm formas diversas de viver esta espiritualidade. Numa prevalece o espírito evangélico, assente na pobreza e no amor ao próximo, manifestados pela prática das obras de misericórdia. A que melhor encarna este ideal é S. Isabel da Turingia¹⁴, para a qual o essencial é a caridade, concebida como um compromisso activo em favor dos pobres com os quais se esforça por partilhar a vida e o sofrimento. Aliado a esta, um agudo sentido de justiça, como recusa de qualquer compromisso com o mal, sob todas as formas políticas e sociais, torna-se uma verdadeira mística do despojamento. Na sua esteira e, encarnando o mesmo ideal de pauperismo integral, está a beata Delfina de Puimichel ou de Sabran¹⁵, ou Santa Isabel de Portugal¹⁶.

Na outra corrente (ainda influenciada de perto, pelos frades menores), o acento desloca-se da exaltação da pobreza para a ascese e efusões místicas que, a partir dos últimos decénios do séc. XIII, são um dos principais critérios de avaliação de santidade. Começando pela prática de boas obras, este novo

modelo de santidade feminina aponta para a contemplação e a recepção de graças místicas, tal é o caso de Humiliana dei Cerchi que, rejeitando todas as solicitações do mundo, se tornou beguina reclusa, consagrando-se totalmente às coisas celestes, redobrando o rigor da ascese e meditando no seu coração.

Esta espiritualidade arranca, aquele que procura a perfeição, aos constrangimentos sociais, ao peso esmagador da família carnal, ao casamento, na medida em que este tem como função principal a transmissão e preservação de um património. Mas ao mesmo tempo "absorve" a corrente contestatária que tomou várias vezes junto das mulheres formas extremas de eremitismo e que era necessário reconduzir à ortodoxia.

A "recusa do casamento", considerado uma forma de alienação (com algumas excepções, como é o caso de S. Isabel da Turingia, com um amor feliz e partilhado pelo seu marido Luís) compromete, no entanto, as estratégias matrimoniais, pondo em risco a própria estabilidade social. Mas, tal atitude encontra uma nova forma, um "paliativo", na chamada castidade conjugal. Aqui o amor supera a relação física, forja-se no *castum conubium* que eleva os dois conjugues à perfeição. Esta situação é vivida por Delfina e Elzéar de Sabran¹⁷ que negam *a priori* a sexualidade no casamento (laivos de algum catarismo?), ou por Umiliana dei Cerchi¹⁸ que se recusa a tornar a casar, depois de enviuar, ou mesmo Santa Edviges ou S. Elisabete que, após alguns anos de vida em comum, suspendem a actividade sexual quando esta deixa de ser necessária para a procriação.

Neste misticismo que conduzirá à valorização da ascese, o corpo tem um papel predominante como linguagem feminina, por excelência. Desprovida, na maior parte dos casos, de conhecimentos, é através do corpo que a mulher sofre, em união à paixão de Cristo, para expiar as suas faltas. O corpo torna-se assim, elemento de comunicação da mulher iletrada que, pelos êxtases místicos, arrobos de amor de Deus, constitui-se como instrumento das revelações divinas. A partir de meados do século XIV, suceder-se-ão as visionárias (de que em pleno séc. XII, Hildegarda de Bingen¹⁹ é precursora) e as profetisas, como Brigitte da Suécia e a mais conhecida de todas S. Catarina de Sena.

As transformações e a evolução dos ideais de santidade, relacionam-se de perto com as tensões no interior da Ordem dos Franciscanos (entre Observantes e Conventuais²⁰) e o aparecimento dos *Fraticelli*²¹, que levam o papado e as autoridades eclesiásticas, em geral, à condenação do principio da pobreza absoluta. Até porque numa cidade em que cresce o poder do homem do burgo: comerciante, mercador ou artesão e em que este afirma o seu poder, o pobre começa a ser cada vez mais visto como um elemento perigoso, marginal, porque desestabilizador da ordem, ladrão e salteador dos bens de cada um.

Agrava-se mais ainda esta situação com a deslocação do papado para Avinhão (1309-1377) e posteriormente o grande Cisma (1378-1417) que, colocando a Igreja institucional numa situação de extrema burocratização e centralização, e acaba por desembocar no escândalo de uma comunidade bicéfala e até tricéfala. A crise das instituições e a perturbação dos espíritos que tudo isto provoca criam, entre 1378 e 1430, um clima favorável à tomada da palavra generalizada por parte das mulheres, em geral leigas.

Todas elas, conscientes da eleição divina, sentem-se enviadas a comunicar e a ser porta-vozes de Deus (pela revelação na visão, opera-se uma transferência do poder de Cristo) e dirigem-se à "cabeça da Igreja" como se a *reformatio in capite* comandasse a *reformatio in membris*.

Associada ao profetismo afirma-se, cada vez mais, a corrente mística²² em que o amor divino definido e experimentado como um desejo, torna o ser humano o sujeito, sendo assim possível à alma fundir-se com Deus. Porque se o amor de Deus é dom gratuito e plenitude, o amor do homem é, por sua vez, desejo e consciência de falta. O importante é criar em si o vazio a preencher pelo Esposo Divino e perceber que a vida comunicada por Este é partilhada pelo homem. É o tema da troca de corações.

Relacionada com esta santidade mística feminina desenvolve-se a devoção eucarística, alimento desejado (contrariamente aos preceitos da Igreja que era hostil à comunhão frequente por parte dos leigos) que provoca uma transformação vital, sugerindo a ideia de uma possessão física. Nesta linha desenvolve-se um tema caro a muitas das místicas do século XIV e XV, o da oposição entre o alimento terrestre e o celeste, com o conseqüente repúdio do primeiro, em detrimento do segundo. A fome eucarística (*esurio*) leva à recusa de alimento, ou à "santa anorexia"²³, como a definem alguns historiadores, e torna-se, simultaneamente, uma maneira de se subtrair ao controle masculino e de se unir, de uma forma íntima, ao Esposo que é Cristo. Na eucaristia encontram-se o divino e o humano sendo, por isso, momento privilegiado de gozar intensa e totalmente da presença de Deus.

A síntese harmoniosa entre a razão e a fé, tão procurada por S. Anselmo, Abelardo ou S. Tomás, entre outros, base onde assentava o edifício escolástico (já abalado, no fim do séc. XIV, pelo nominalismo de Guilherme de Occamb) é claramente questionado pela mística feminina, profundamente subversiva, na medida em que, protagonizada por mulheres do povo, iletradas, sublinha o divórcio entre o amor e a o conhecimento intelectual.

Em todas estas mulheres o poder taumatúrgico é um dado interessante a ter em conta, especialmente, nos processos de beatificação, mas não é, de forma alguma, empolado. Antes pelo contrário, na maior parte dos casos é disfarçado e usado sempre numa perspectiva de serviço aos outros, como mero instrumento da acção de Deus.

3. Santidade e o poder (em Portugal)

Em Portugal, nos tempos da perseguição de Diocleciano, em Mérida é martirizada uma donzela nobre de 12 anos, Santa Eulalia, e ainda segundo o Martirologio de Floro (830) na mesma época, três irmãos: Veríssimo, Maxima e Julia, sofrem, em Lisboa, o mesmo destino. Há também notícias de senhoras piedosas que se afastam do mundo e vivem emparedadas em Lisboa, Leiria, Obidos, e até de um recolhimento de beatas de Santa Iria, em Tomar, bem como de um número elevado que se acolhe ou trabalha em asilos, gafarias, hospitais e recolhimentos, espalhados por todo o país, ao longo da Idade Média²¹

No entanto, só algumas destas mulheres são conhecidas, a maioria permanece ignorada, (sem um discurso hagiográfico sobre elas produzido), outras o povo louvou, como Santa Senhorinha (924-982) que aos dezasseis anos entra no Mosteiro de S. João de Vieira e aí se entrega a rigoroso e severo ascetismo e a quem se atribui vários milagres.

Mas, elevadas aos altares pela Igreja foram apenas: Sancha (1171-1229), Teresa (1175-1250) e Mafalda (1195-1257), a rainha D. Isabel (1271-1336), Beatriz da Silva (1424-1490) e a Infanta D. Joana (1452-1490). Das três primeiras, Sancha deixa o seu nome ligado ao mosteiro de Celas, Teresa ao do Lorvão e Mafalda ao de Arouca.

D. Joana²², filha de D. Afonso V, cedo se afasta da corte e vai para o mosteiro de Odivelas, tendo mais tarde ingressado no de Jesus de Aveiro. A beata Beatriz, nascida de família nobre, acompanha a sua prima D. Isabel para Castela. Injustamente maltratada na corte, recolhe-se ao mosteiro de S. Domingos-o-Real, em Toledo, e funda a ordem da Conceição, aprovada por Inocêncio VIII, em 1489.

De todas distingue-se a rainha D. Isabel²⁶ pelo papel que ocupa na sociedade portuguesa de então.

Nascida em 1270 ou 71 de nobre linhagem, filha de D. Pedro III de Aragão e neta de Jaime II, sobrinha de Sta. Isabel da Turingia, é de *beata stirpe*²⁷, aliando a excelência do nascimento à nobreza da virtude. Assim, podemos dizer que se insere no conjunto de santas rainhas que, desde o sec. V, constituem *exempla* em toda a Europa (especialmente na Hungria e na França) e que associam ao poder político e social uma "qualidade mágica" que as coloca em posição privilegiada para atingir a santidade.

Casada com D. Dinis, rei de Portugal, desde muito nova e segundo o hagiógrafo, revela as suas virtudes, não apenas na forma como aceita o carácter difícil e algo inquieto do marido, como também pelo papel político que assume na mediação de conflitos entre o rei e os seus familiares, particularmente com seu filho, Afonso.

Durante este período da sua vida assume a caridade e a humildade como programa e valores supremos, auxiliando os necessitados e acorrendo aos pobres e

doentes. Mas, é após a viuvez (1325) e até à morte em 1336, que revela, mais claramente, a sua ligação ao movimento e ideal franciscano, não apenas pelo seu papel na (re)fundação de Santa Clara de Coimbra²⁸, mas também por se ter acolhido a este mosteiro, onde não professou, mas junto do qual fundou um hospital, para trinta pobres (quinze mulheres e quinze homens), em que muitas vezes trabalhava.

Mulher piedosa e dada às obras de misericórdia, esta rainha intervém, quer no seio familiar, quer no meio diplomático-político, mas é com os pobres e necessitados que revela o seu poder taumatúrgico

Bastaria olhar para este percurso de vida para nele encontrarmos inscrita a matriz hagiográfica que caracteriza a beatitude feminina, nos séculos XIII e princípios do XIV.

Mas falta responder à segunda questão: que relação tem concretamente esta mulher com os meandros e organizações do poder político-social e mesmo religioso, à época?

Em primeiro lugar por um conjunto de atitudes que revelam a sua interferência na fundação de Santa Clara de Coimbra. Mor Dias a “primeira fundadora”, mulher que se encontrava acolhida ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, nele não tendo feito profissão, como expressamente o declara, é uma das muitas que neste século XIII vivia uma situação mais ou menos “marginal”, mas aceite pelas instituições clericais. A influência de D. Isabel nesta obra é visível na dedicação do cenóbio a S. Clara e S. Isabel da Turingia (tia de D. Isabel) e ainda no apoio por ela concedido à instituição após a morte de D. Mor Dias, que levou à refundação do mesmo depois da extinção, declarada pelo bispo D. Soeiro Gomes. Mas a intervenção de D. Isabel não fica por aqui e a sua mão poderosa faz-se sentir na dotação do mosteiro, encarregando, por testamento (de 1327), o filho Afonso de comprar, em seu nome, bens para a comunidade até ao valor de 12 000 libras (além das 4 000 libras para a sua capela). Por fim, também não será por acaso que durante trinta e quatro anos (de 1328 a 1362) será abadessa do mosteiro, a sua sobrinha, D. Isabel de Cardona, filha do aragonês Raimundo de Cardona e da meia irmã de D. Isabel, D. Beatriz.

Politicamente, a sua acção não é de forma alguma despicienda. Assim, D. Isabel arvora autoridade suficiente para entabular negociações políticas e diplomáticas não apenas dentro do reino, mas mesmo com os reinos vizinhos, Aragão e Castela.

Será crucial agora perguntar de onde lhe advem todo este poder. Da credibilidade que tem como boa esposa, mãe estremosa e filha obediente, ou da piedade e prática de obras de misericórdia, pela encarnação da pobreza e da humildade, pondo ao serviço dos que precisavam a sua riqueza?

No mundo onde está inserida, esta mulher sabe marcar uma presença e mostrar-se à altura do rei, seu marido. Muitas vezes de forma mais ou menos

oculta e discreta, desempenha verdadeiramente as funções de um bom governante (à imagem da rainha Batilde, e de S. Isabel da Turingia):

Defendendo a justiça e o direito, acrescenta honra e bem ao seu reino e protege o seu povo.

Assim, torna-se visível a importância da sua postura que lhe dá a possibilidade de interferir na política do reino e que a "eleva aos altares" como símbolo da caridade, mas também da justiça.

Conclusão

Mulheres santas, modelos de comportamento, quase todas (as que analisamos do século XIII e princípios do XIV) de linhagem nobre, ligadas ao movimento franciscano, a elas se devem juntar uma imensidão de outras desconhecidas, sobre as quais não foi realizado um discurso hagiográfico²⁹, mas que nestes séculos conturbados, em que a mulher assume um protagonismo na construção da sua própria história, entram em choque com as normas vigentes.

Estas mulheres parecem aproveitar as "facilidades" dadas pela cidade e por uma certa dificuldade de controle por parte do mundo masculino, libertando-se de uma religiosidade estritamente vivida dentro dos muros do convento.

Algumas ligam-se a eles, mas sem professarem, outras dão um passo mais ousado formando grupos, ou mesmo isoladamente, procurando, sem qualquer mediação institucional, a ligação com o divino. Começando por ser perseguidas, conseguem demonstrar que o caminho que seguem é autêntico. A Igreja com o movimento franciscano enquadra muitas delas, mas a situação torna-se, então, diferente, as clarissas não vivem na estrita clausura, não são monjas.

Progressivamente a mulher vai revelando uma força que se patenteia nas aspirações de santidade de muitas destas senhoras, na maioria leigas, que procuram, no meio em que se encontram, uma vida de inteira dedicação a Deus e ao próximo.

Para a mulher, este novo enquadramento permitir-lhe-á esboçar outras formas de espiritualidade que assumem um papel fundamental na renovação da Igreja e mesmo na sociedade civil. Muitas delas, cultuadas pelo povo, tornam-se primeiro beatas pela *vox populi* e, só depois, são admitidas aos altares.

As Decretais de Gregório IX, em 1234, que davam valor universal a dois textos de Alexandre III e de Inocêncio III, tinham estabelecido de direito uma "reserva papal" sobre a canonização dos santos³⁰. No entanto, os bispos continuam a autorizar o culto de eminentes homens e mulheres. Desta forma, entre os séculos XIV e XVII coexistem estes dois tipos de canonização: a papal, mais solene - confiado o processo, após 1588, à Congregação dos Ritos - que concede o título de

santo e a episcopal, o de beato. Esta coabitação cessará com a bula de Urbano VIII, *Coelestis Hierusalem* de 5 de Julho de 1634, e com dois decretos subsequentes (de 13 de Março e de 20 de Outubro de 1635) que reservam, definitivamente, à Santa Sé, os assuntos referentes ao culto público dos beatos, além de afirmar duas etapas no processo de canonização, uma primeira que conduz à beatificação e a segunda que termina com a atribuição do título de santo.

E, no entanto, não parece haver dúvida, que a santidade do comportamento e da vida confere a estas mulheres, destinadas a ser meros instrumentos passivos de uma política matrimonial, a capacidade de se tornarem membros activos e significantes na esfera de poder em que actuam. Por isso e, ao transformar a sociedade em que habitam, quer pelo exemplo quer pela novidade da sua acção, elas são verdadeiramente detentoras de poder.

Dentro da organização a que pertencem imprimem uma força de mudança e/ou de inércia que as torna protagonistas e agentes da história. Beatas aos olhos do mundo, a ele pertencem pela sua acção transformadora e pelo poder que dinamizam.

Notas

¹ Vidé Georges DUBY, *As Damas do século XII. Eva e os Padres*, pp. 9-76

² Sobre o papel das mulheres na Igreja: Jean VERDON, *Les Femmes en l'An Mille*, pp. 19-46; Shulamith SHAHAR, *The Fourth Estate. A history of Women in the Middle Ages*, pp. 22-28.

³ G. DUBY, *op. cit.*, p 82.

⁴ Robert FOLZ, *Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VI-XIII^e siècles)*, Bruxelas, 1992; Régine PERNOUD, *La Vierge et les Saints au Moyen Âge*, Paris, 1998; André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, 1994

⁵ Sobre este mosteiro: Paulette L'Hermite-LECLERCQ, *Le Monachisme Féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle (X^e-début du XVI^e siècle)*, Paris, 1989.

⁶ Régine PERNOUD, *op. cit.*, pp. 10-27, entre muitos outros.

⁷ A obrigatoriedade deste preceito remonta ao IV Concílio de Latráo (1215).

⁸ Sobre as várias formas de viver a espiritualidade, entre as mulheres, veja-se: Jean-Pierre CAMPAGNE, "Les beaux jours d'un béguinage" in *Notre histoire*, 1984 (3), pp. 11-14; Claude CAROZZI, *Une béguine Joachimite: Douceline soeur d'Hugues de Digne*, Franciscains d'Occ. Les Spirituels ca. 1280-1324-, *Cahiers de Fanjeaux*, 10, 1975, 169-201; G. CAVERO DOMÍNGUEZ, "Emparedamiento" in *Yermo*, 16 (1978), pp. 21-44; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Beguinos en Castilla. Notas sobre un documento sevillano*, Historia, Instituciones, Documentos-, 4 (1977), pp. 109-114; Ernest W. MAC DONNELL, *The Beguines and the Beghards in medieval Culture with special Emphasis in the belgian Scene*, New-Brunswick, 1954; Angela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994; Michel PARISSÉ, *Les nonnes au Moyen Âge*, Paris, 1983; Idem, "De Sybille, béguine de Marsal et de ses actes (XIII^e siècle)", *Les cahiers lorrains*, 1969, pp. 18-22; Pierre PEANO, *Les beguines du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France Meridionale (XIII-XIV^e siècles)*, I fratri penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento-, Roma, 1977, pp. 139-159; Dayton PHILLIPS, *Beguines*

in *medieval Strasburg. A study of the social aspect of beguine life*, Stanford, 1941; Elisja Schulte VAN KESSEL, "Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da idade moderna", *História das Mulheres*, vol. 3, Lisboa, 1994, p. 181-227; André VAUCHEZ, "Comment on fait une sainte" in *Notre histoire*, 1994 (116), pp. 34-37; Idem, *A espiritualidade da idade média ocidental, séc. VIII-XIII*, Lisboa, 1995.

⁹ André VAUCHEZ, *les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, p. 189.

¹⁰ Vide bibliografia da nota 8.

¹¹ E o caso das beguinhas que acabam por ser condenadas e perseguidas, ao longo de todo o século XIV, especialmente entre 1312 e 1327.

¹² Sobre as Clarissas, veja-se, entre outros, os seguintes estudos: Livario OLIGER, "Clarisse", *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Florença, 1949, cols. 1771-1773; Fr. I. OMAECHEVARRIA, *Las Clarisas a través de los siglos*, Madrid, 1972; Para Portugal: Fernando Félix LOPES, "As primeiras Clarissas de Portugal", *Colectânea de Estudos*, 3, 1952, pp. 212-213; Maria Filomena ANDRADE, "As Clarissas em Portugal - dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia" in *Discursos. Lingua, Cultura e Sociedade*, III Série, nº 1, Abril, 1999, pp. 109-127; *Santa Clara e as Clarissas em Portugal. VIII Centenário do Nascimento de Santa Clara (1193-1194 - 1993-1994)*, Lisboa, 1994.

¹³ M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty, The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londres, 1961.

¹⁴ Cf. André VAUCHEZ, "Charité et pauvreté chez sainte Élisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation" in *Études sur l'histoire de la pauvreté, Moyen Age-XVI^e*, sob a direcção de M. Mollat, I, Paris, 1974.

¹⁵ J. CAMBELL, *Vies occitanes de saint Auzias et sainte Delphine*, Roma, 1963; André VAUCHEZ, "Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel Comtesse d'Ariano" in *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, pp. 229-236.

¹⁶ Veja-se, entre outros: Francisco de la FIGANIÈRE, *Memórias das Rainhas de Portugal*, Lisboa, 1859; Fernando Félix LOPES, "O culto de Santa Clara em Portugal", *Colectânea de Estudos*, 4, 1953, pp. 356-364; António de VASCONCELOS, *Dona Isabel de Aragão (a Rainha Santa)*, reprodução fac-similada da edição de 1891-1894, 2 volumes, Coimbra, 1993.

¹⁷ André VAUCHEZ, *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 211-224.

¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 199.

¹⁹ Sobre esta mulher de excepcional valor, escritora e compositora inspirada veja-se: Sabina FLANAGAN, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A visionary life*, Londres, 1990; Régine PERNOUD, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona, 1998.

²⁰ Sobre as questões internas dos Franciscanos: *A History of the Franciscan Order*, Oxford, 1968.

²¹ F. CALLAËY, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle: Étude sur Ubertain de Casale*, Lovaina, 1911; D. DOUIE, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932; E. TOCCO, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Nápoles, 1910.

²² André VAUCHEZ, *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 251-275.

²³ Caroline W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994; Michel LAUWERS, "Saintes et anorexiques: le mysticisme en question", *Moines et religieux au moyen age*, Paris, 1994, p. 221-226; M. RUDOLPH, *L'anorexie sainte: jeûne et mysticisme du moyen age à nos jours*, Paris, 1994

²⁴ Temos notícias sobre alguns destes santos e beatos portugueses em Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols, Porto-Lisboa, 1967-71; João AMEAL, *Santos portugueses*, Porto, 1957; Jorge CARDOSO, *Agiologio lusitano dos santos e varões ilustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, Lisboa, 1652-1754; Maria MENDONÇA, *Santas de Portugal*, Lisboa, 1918.

²⁵ Francisco Ferreira, NEVES, *O primeiro processo para a beatificação e canonização da princesa santa Joana, filha do rei D. Afonso V*, Aveiro, 1958.

²⁶ Vide a bibliografia da nota 16.

²⁷ A análise da experiência religiosa e da "função exemplar" de D. Isabel, como paradigma de santidade, foi feita por Angela Muñoz Fernández, *Mujer y experiencia religiosa de la santidad medieval*, Madrid, 1988.

²⁸ Sobre este mosteiro: Fernando Félix LOPES, "Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Problema de direito medieval", *Colectânea de Estudos*, 4, 1953, pp. 166-192; Maria Teresa MONTEIRO e José João Rigaud de SOUSA, "Notas sobre o pleito entre D. Mór Dias, fundadora do convento de Santa Clara de Coimbra, e os cônegos do mosteiro de Santa Cruz (Coimbra)" in *Estudos Medievais*, Porto, nº 1, 1981, pp. 81-93. Para não falar dos clássicos: Frei Manuel da ESPERANÇA, *História Temática da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. II, pp. 19-23; Frei Nicolau de SANTA MARIA, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarca Santo Agostinho*, pp. 544 e ss.; Francisco BRANDÃO, *Monarchia Lusitana*, pp. 206 e ss.; Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, pp. 348 e ss.

²⁹ Dom Jacques DUBOIS, Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993

³⁰ Ludwig HERTLING, "Canonisation", in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1953 (III), c. 77-85; Giuseppe LOW, "Beatificazione" in *Enciclopedia Cattolica*, Florença, 1949 (II), c. 1090-1100; L. de E. MARTINEZ de MARIGORTA, "Beatificación" in *Gran Enciclopedia Rialp*, 1971 (III), Madrid, p. 819-821.