

“Por meio da santa vida, se segue glorioza morte”: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal (séculos XV a XVII)

Leonardo Coutinho de C. Rangel

Graduado em História
Universidade Federal da Bahia

Resumo:

Este trabalho investiga os modos pelos quais as religiosas do Convento de Jesus de Setúbal, em Portugal, se relacionavam com formas extremas de espiritualidade ascética, do século XV ao XVII. Os penosos flagelos, os jejuns "apertados" e diversas outras formas de penitência e humilhação são algumas das práticas através das quais estas Clarissas da primeira regra buscavam atingir o ideal de perfeitas religiosas. Também procurase explorar a relação entre esta casa monástica, que abrigava a fina flor da nobreza de Portugal, e a Coroa, especialmente sob o reinado de D. Manuel, cuja ama foi fundadora do convento. Foi utilizada, como fonte básica para a pesquisa, a memória conventual intitulada *Tratado da antiga e curiosa fundação do Conuento de IESU de Setuual*, escrita na primeira metade do século XVII por Leonor de São João, uma das monjas da casa. Serviram também como fontes regulamentos da Ordem de Santa Clara e a Confissão de Fé do Concílio de Trento. A análise serial das informações sobre as religiosas citadas no *Tratado* indica uma frequência maior de práticas ascéticas extremas após o Concílio de Trento (1545-1563), o que pode nos levar a concluir que as orientações que dele emergiram contribuíram para a intensificação desta forma de espiritualidade.

Palavras-chave:

Portugal – séc. XV-XVII • ascética • vida monástica feminina

Este artigo foi escrito com base em pesquisa realizada como bolsista PIBIC/CNPq a sob orientação da Prof^a. Lígia Bellini, a quem agradeço pelos valiosos ensinamentos, pela confiança e paciência. Agradeço também ao Prof. Evergton Sales pelas críticas e sugestões, que auxiliaram no aprimoramento deste artigo.

*Esmurro o meu corpo e faço dele meu escravo,
para que, depois de ter pregado a outros,
eu mesmo não venha a ser reprovado*
I Cor. 9,27

O presente artigo tem como objetivo investigar práticas ascéticas em um monastério de Clarissas da 1ª regra em Portugal - o Convento de Jesus de Setúbal - especialmente nos séculos XVI e XVII. Na primeira parte do trabalho, conceituaremos e traçaremos um histórico dos termos “ascese” e “ascética”. Trataremos também do contexto religioso português do século XV e da história da fundação do convento, bem como da sua relação com a Coroa portuguesa, em particular durante o reinado de D. Manuel. Por fim, analisaremos a influência das decisões do Concílio de Trento (1545-1563) na intensificação das práticas ascéticas. Verificou-se uma maior presença destas durante o período pós-tridentino, o que nos leva a supor que as decisões deste Concílio tiveram um impacto sobre os comportamentos e atitudes das religiosas desta casa monástica.

Ascese e ascética: conceituação¹

Para iniciar a definição dos termos, consideramos importante traçar um histórico dos sentidos que foram tomando as palavras ascese / ascética ao longo do tempo.

A palavra ascese deriva do grego ἄσκησις (*askesis*) que, em sua acepção clássica, segundo M. Gaucheron, tem o sentido de “exercer uma arte, especialmente a dos esportes atléticos, em vista de adquirir a perfeição” e ainda, “[n]o sentido figurado”, esta designa “a cultura da virtude ou dos estudos filosóficos”.² E. Dublanchy é mais específico quando nos fornece outros usos do vocábulo grego, dividindo o termo em duas aplicações principais - podendo ser usado tanto no sentido físico, quanto moral e

1 Neste artigo consideramos ambas as palavras como sinônimas. “Em um sentido bem amplo, esta palavra [ascetismo] é sinônimo de teologia ascética, ou ainda espiritual. (...) No seu sentido estrito, é sinônimo de ascese (...)”. “Ascétisme”, G. Jacquemet (dir.), **Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain**, Paris, Letouzey et Ané, [s.d.], t. I, p. 893.

2 “Ascèse”. Jacquemet, **Catholicisme**, t. I, p. 890.

religioso. Segundo este autor, além da idéia de praticar uma arte, oriunda de Heródoto, há também o sentido mais abrangente de Demócrito, de “se aplicar a algo”.³

Tomando o sentido físico, Olphe-Galliard expõe a acepção de Xenofonte, que dá ao vocábulo grego o sentido de “exercer atividade física, (...) exercitar o corpo para fortificá-lo”. Tucídides chama os exercícios de atletas e soldados de ἄσκησις (*askeseis*); Platão acentua o caráter de exercício metódico e prolongado da ascética, que seria uma característica dos ginastas. A importância atribuída à ascética pode ser percebida pela distinção feita por Xenofonte. Aos soldados experimentados no combate dá o nome de οἱ ἀσκητεῖ (*oí asketéi*), enquanto os guerreiros sem treinamento são chamados de ἰδιῶται (*ídiotai*).⁴

Sobre o sentido moral, Olphe-Galliard, no que tange à passagem do sentido físico para aquele outro, afirma que:

A palavra [ascese] se presta naturalmente aos filósofos que querem caracterizar o esforço da alma no sentido da sabedoria. A evolução se faz perfeitamente sentir em um texto como o de Xenofonte (...). O autor a coloca em paralelo o exercício do estádio e da guerra com o exercício da virtude, ἐγγράτεια. O termo ἀσκητής, ἀσκηταί designa sucessivamente o atleta, em seguida o homem virtuoso.⁵

O sentido religioso pode ser encontrado em Fílon de Alexandria unido ao sentido moral, pois “ensina um ascetismo que é um esforço metódico ao mesmo tempo moral e religioso, que aperfeiçoa a alma e a prepara para a contemplação de Deus”.⁶ O autor ainda nota que os Padres da Igreja herdaram de Fílon este sentido de ascese. Isócrates, referindo-se às práticas religiosas egípcias, chama ἀσκήσεις de “práticas de piedade”.⁷

3 M. Olphe-galliard, “Ascèse, ascétisme”, Marcel Viller (dir.), **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire**, Paris, Gabriel Beauchesne, 1937, t. I, p. 939.

4 Ibidem.

5 Ibidem.

6 Ibidem, p. 940.

7 Ibidem.

No texto grego do Novo Testamento é encontrada somente uma vez a palavra “ascética”, que aparece se referindo ao esforço do apóstolo Paulo para ter uma consciência sem reprovação diante de Deus e dos homens.⁸ Noutras partes da Escritura, podem ser encontradas passagens nas quais não se usa a palavra askésis, mas está presente a noção de ascese, em especial no seu sentido “físico”.⁹ Este sentido refere-se ao exercício metódico e disciplinado – mais precisamente da atividade do atleta – o qual é empregado metaforicamente por Paulo, quando associa o labor do atleta à vida do cristão. Vale a pena citá-lo para que possamos compreender um pouco da profundidade dessa idéia no verso:

Vocês não sabem que de todos os que correm no estádio, apenas um ganha o prêmio ? Corram de tal modo que alcancem o prêmio. Todos os que competem nos jogos se submetem a um treinamento rigoroso, para obter uma coroa que logo perece; mas nós o fazemos para ganhar uma coroa que dura para sempre. Sendo assim, não corro como quem corre sem alvo, e não luto como quem esmurra o ar. Mas esmurro o meu corpo e faço dele meu escravo, para que, depois de ter pregado a outros eu mesmo não venha a ser reprovado.¹⁰

Esse texto se relaciona com a idéia anteriormente delineada em Fílon, em que o indivíduo deve empreender uma luta de aperfeiçoamento da alma contra si próprio. Podemos afirmar também, nesse caso, que a ascética tem uma conotação negativa, uma vez que exige um esforço de abnegação.¹¹

A noção de “práticas de piedade”, utilizada por Isócrates, também aparece na I carta de Paulo a Timóteo, em que o apóstolo utiliza uma linguagem atlética (Paulo usa a palavra γύμναζε) para se referir a ascética.¹²

8 Na versão grega do *Textus Receptus*, a palavra usada é ἀσκη . At. 24,16. A versão bíblica que utilizei neste artigo é a Nova Versão Internacional (NVI).

9 Olphe-galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 940.

10 I Cor. 9, 24-27.

11 O. Zöckler “na introdução de sua história, Askese und Mönchium (...) distingue uma ascese individual negativa, sensível, ou de renúncia; uma ascese positiva, espiritual, de elevação (oração, culto divino), e uma ascese social de tabalho, ao mesmo tempo negativa e positiva, que se situa na prática da castidade, da pobreza e da obediência monástica” apud. Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 937. O próprio Cristo deixa muito claro este aspecto negativo da ascética na célebre frase “Aquele que quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a cada dia sua cruz e siga-me” (Lc. 9,23), a qual Olphe-Galliard, chama de “A doutrina ascética fundamental do Novo Testamento”. Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 962.

12 Ibidem. p. 940. O texto ao qual o autor se refere é “Rejeite, porém, as fábulas profanas e tolas, e exercite-se na piedade. O exercício físico é de pouco proveito; a piedade, porém, para tudo é proveitosa, porque tem promessa da vida presente e futura”. (I Tm. 4, 7-8).

Já a faceta positiva desta ascética dos apóstolos está associada à imitação do exemplo de Cristo:

A imitação do Cristo (...) foi para os cristãos uma razão para aceitar com alegria as privações e sofrimentos, perseguição e cruz de todos os tipos. Este novo ascetismo, que transfigura a dor e faz do martírio a perfeição, pois é a mais elevada imitação de Cristo Jesus, é um dos fermentos espirituais mais fecundos do Novo Testamento. Qual força terrestre seria capaz de parar homens que consideravam honra e motivo de alegria os ultrajes sofridos pelo nome de Jesus?¹³

Essa idéia irá se desenvolver nos séculos posteriores ao advento de Cristo. A partir do século III, por exemplo, veremos a concepção da ascese como preparação para o martírio e também ligada à virgindade, vista como outra forma de martírio.¹⁴ Como exercícios ascéticos encontram-se “as práticas de austeridades corporais, como jejuns” que aqui “tomam um caráter claramente espiritual: são verdadeiramente práticas de mortificação, onde não há crença supersticiosa em lugar algum”.¹⁵

Após esse período, há o advento do monaquismo (a partir do século IV d.C.). Este pode ser dividido em dois grupos principais. O primeiro, que o autor qualifica como portando uma idéia negativa de monaquismo, são os anacoretas. Estes são indivíduos que escolhem se retirar do mundo para os desertos, “para responder ao chamado do Salvador e imitar mais perfeitamente os apóstolos através de seu despojamento completo”.¹⁶ A outra forma de monaquismo, positiva, segue basicamente o mesmo princípio, mas significa ir ao deserto para viver em comunidade – são os cenobitas. A diferença principal do monaquismo cenobítico é a busca pelas virtudes sociais, a saber, a humildade, a obediência e a caridade fraternal.¹⁷ Ambas, no entanto, têm a característica de representarem uma vida penitente e austera.

13 Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 962. Dentro do convento de Setúbal, este elemento ascético de *imitação de Cristo* está presente na biografia de Anna de IESU. Diz-se dela que “comia humas folhas de [ilegível] com huns tragos de vinagre em sima, depois um pucaro de agoa, isto fazia o mais secreto que podia, mas como era tão singela, perguntandolhe algumas vezes respondeo que aquilo era muito bom a honra do fel o vinagre que Christo bebeo na crus, e que elle lhe fizeram conceder grande dor de seos pecados, que parecia arrebentarlhe o coração(...)”. Leonor de São João, *Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal*, Setúbal, 1630, (manuscrito), fls. 276-277. Disponível na Biblioteca Nacional de Lisboa, cód. 11404.

14 Sobre esse período ver Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, pp. 964-968.

15 Ibidem, p. 968.

16 Ibidem, p. 969.

17 Ibidem, p. 970.

As mortificações e penitências aparecem bastante nesse período. Conforme Olphe-Galliard:

A mortificação por macerações e obras penosas à natureza, fazem parte do ideal monástico. (...) As privações alimentares: jejuns, abstinências diversas que foram tão grandemente honradas pelos Pais do Deserto, guardam seus lugares nos mosteiros cenobíticos. Se, nesse ponto, as regras primitivas, as de Pacômio, de Basílio, parecessem talvez moderadas e deixassem uma latitude bastante grande para a devoção de cada um dos monges, por outro lado, como à do grande legislador irlandês, São Columbano, são de um extremo rigor e impõem o jejum cotidiano.¹⁸

Dirigindo-nos agora para a conceituação dos termos “ascese” e “ascética”, é bastante difícil resumir em uma única definição as múltiplas facetas que os termos abrangem. Por isto optaremos por apresentar o pensamento de diversos autores sobre os termos. Estas definições auxiliarão a compreender o sentido da ascética quando analisadas em conjunto. Já de início devemos deixar claro que o nosso objetivo é a ascética cristã, em especial a católica. Existem, contudo, outras formas possíveis de se expressar a espiritualidade ascética que não esta.¹⁹

No *Dictionnaire de Sciences Philosophiques* encontra-se que a ascética é:

Todo sistema moral que recomenda ao homem não apenas governar seus desejos subordinando-os à lei do dever,²⁰ mas sufocá-los inteiramente ou ao menos resisti-los tanto quanto nossas forças o permitam; e esses desejos não são somente os do corpo, mas aqueles do coração, da imaginação e do espírito.²¹

18 Ibidem, p. 972.

19 Um exemplo de ascética *não-cristã* é a dita pagã, a qual se encontra no tópico “L'Ascèse païenne” em Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, pp. 941-960.

20 A “lei do dever” aqui se refere à *teologia moral*, que como o nome já indica, é um *dever*, uma obrigação de todo cristão. A ascética é um exercício de busca a perfeição, por isso não se limita ao obrigatório, mas o excede buscando imitar a vida (e se possível a morte) do ideal máximo da ascese - o próprio Cristo. Cf. “Ascétique”, A. Vacant, E. Mangenot, e G. Amann (orgs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1910-1950, t. I, parte 2, p. 2.045: “A ascética, deixando para a teologia moral esta questão da obrigação, preocupa-se apenas com os meios práticos de atingir a perfeição, segundo (...) as diversas circunstâncias particulares. Colocando-se unicamente a este ponto de vista, ela (a ascética) aconselha ou recomenda aquilo que é mais perfeito, sem fazer disto uma obrigação, a menos que esta obrigação exista em virtude de um voto ou de uma lei toda especial”.

21 A. Franck, *Dictionnaire de sciences philosophiques*, 3. ed., [s.l.: s.n.], 1885, p. 110 apud Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 936. Pode-se perceber esta noção dentro do *Tratado*

Como vimos acima, entre os desejos principais que a ascética busca sufocar estão os desejos da carne, e uma das formas principais de fazê-lo é a através da mortificação. O *Vocabulaire français de philosophie* mostra a relação estreita entre a ascética e a mortificação, ao ponto de os conceitos quase se confundirem. Este afirma que “[Ascese é] penitência, maceração, mortificação da sensibilidade, dos apetites, exercício de suportar as privações, as dores,²² os sofrimentos, em vista de purificar a liberdade interior da alma ou de purificá-la”.²³

G. Jacquemet aproxima-se da definição do *Dictionnaire de Sciences Philosophiques*, afirmando que a ascese é “o esforço espiritual metódico que tende à perfeição”. A forma de alcançar essa perfeição seria através dos “exercícios penitenciais, aflitivos, destinados a reprimir nossas inclinações desreguladas”.²⁴

Uma proposição interessante é a que sugere que a ascética é complementar à mística. A *Enciclopedia de la Religión Católica* afirma que a ascética é a:

Parte da Teologia que tem por objeto a teoria e prática da perfeição espiritual da vida cristã. Ao falar de ascética como prática da perfeição cristã, é preciso aludir também à mística como união e trato da alma com Deus, já que ascética e mística não são mais que os dois aspectos que integram em toda sua amplitude, a experiência da espiritualidade cristã.²⁵

de Leonor de São João quando esta autora narra o caso de Clemencia Baptista. Segundo ela, esta freira “fazia muitos jejuns de pão e agoa (...) na Quaresma e Advento os apertava com notável excesso (ilegível) Quinta feira de Endoenças athe o dia de Paschoa não comia nada, os mais dos dias (ilegível [açoitava-se?]) derramando tanto sangue que foi necessário curarem-na muitas vezes, mas como o amor divino a excusava disso, antes de convalescer das suas chagas, fazia otras, uzava de cilicios, mortificações secretas e publicas com que macerava sua carne e a vontade”. *Tratado*, fl. 227.

22 Há uma outra definição interessante que associa a ascética ao dolorismo. O *Vocabulaire de la société française de philosophie* (1926) diz que a ascese é a “busca da dor como expiação ou mortificação, considerada útil ao progresso da alma e muito agradável a Deus”. Note aqui a idéia de progresso, que é um motor da ascética. apud Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 937.

23 “Askese”, *Wörterbuch der philosophie*, Berlim, [s.n.], 1927, t. I, p. 101, apud Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 937.

24 “Ascètes”, Jacquemet (dir.), *Catholicisme*, p. 893.

25 “Ascética”, S. A. Dalmau y Jover, *Enciclopedia de la religión católica*, Barcelona, Ediciones-Librería, 1950, t. I, p. 1.023. No Convento de IESU de Setúbal encontramos diversas referências à mística juntamente com a ascética, mas por uma questão de recorte metodológico, optamos por somente colocar aqui os fenômenos ascéticos. Contudo, é importante ressaltar que eles nem sempre aparecem dissociados.

Mesmo que possamos considerar a regra de Santa Clara bastante rigorosa, em especial no tocante à “altíssima pobreza”²⁶, as mortificações não parecem ocupar um lugar de grande destaque nesta regra.²⁷ Queremos, nesse trabalho, observar as práticas ascéticas mais extremas, as que representam um esforço enorme de abnegação, de suportar dores terríveis, ou grandes humilhações. Estas partem de uma iniciativa individual das sórores no sentido de compartilhar das penas do seu Divino Esposo. Para isto utilizaremos uma memória conventual escrita pela sóror Leonor de São João, intitulada *Tratado da Antiga e Coriosa Fundação do Conuento de IESU de Setuual*, obra datada de 1630.

A fundação do Convento de IESU e o contexto português

Durante todo o século XV e ainda em parte do XVI, segundo Silva Dias, Portugal teria passado por um período de profunda crise religiosa. Este autor narra com vivas cores essa decadência. Este afirma ainda que nesse período, uma parte considerável do clero vivia em dissolução de costumes e o problema da não-residência e do acúmulo de benefícios era crônico.

Alguns casos são bastante ilustrativos para compreendermos a que nível chegou a decadência moral da clerezia no período. Alguns destes são de religiosas que abandonavam os votos de castidade ou até mesmo se entregavam à prostituição.²⁸

26 A Forma da Ordem das Irmãs Pobres, escrita por Clara de Assis, já demonstra pelo nome o acento na pobreza. Podemos ver por exemplo que as sórores deveriam “vender tudo que é seu (...) e dar aos pobres” (cap. II. 2), viver “sem nada de próprio” (cap. I. 1), e até mesmo, Santa Clara orienta às suas irmãs que “mandem pedir esmolas confiadamente, porque o Senhor se fez (cf. 2Cor 8,2) pobre por nós neste mundo” (cap. VII. 2-3). Santa Clara de Assis, *Forma da Ordem das Irmãs Pobres*, disponível em http://www.procasp.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=6&vertudo=1, acesso em 06/2008. Esta é a chamada Regra Primeira; a Regra Segunda, de Urbano IV, afastava-se do ideal clariano de extrema pobreza, pois permitia que as sórores tivessem propriedades.

27 Obviamente a pobreza é uma mortificação, mas me refiro aqui aos exercícios de auto-flagelação ou cilícios visando reprimir os desejos da carne.

28 “A Abadessa de Recião (...) a famigerada Clara Fernandes, filha do Conde de Marialva, vivia no seu convento, por volta de 1434-1435, como notória meretriz, com filhos do Guardião de São Francisco e relações de alcova com outros homens. E uma das companheiras, Maria Rodrigues, estava publicamente amancebada com o Abade de Melcões. De outra comunidade, a de Rio Tinto, conta Fernão Lopes que Martim Afonso de Sousa prometera em Aljubarrota, se da batalha saísse ileso, ir passar uma quarentena com a respectiva Abadessa ‘que entonce tinha por amiga’”. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc XVI - XVIII)*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960, t. I, p. 48.

O “Rei Perfeito”, como era chamado D. João II, não parece ter sido tão perfeito na reforma dos costumes dos religiosos em seu reino. Tanto assim que os fiéis tiveram de recorrer às Cortes para que se tomassem providências.

Motivos não faltavam para protestar. O recrutamento dos clérigos era feito de maneira pouco rigorosa, pois muitos destes eram analfabetos, cúpidos e concubinários. Além disto, os bispos, em geral, não faziam nomeações por motivos religiosos, mas por razões puramente políticas.²⁹ Em um documento da época, as Memórias das Cortes (1481-1482), pode-se perceber a que nível tinham chegado os costumes da cleresia:

Muito dissolutos são os clérigos, frades e pessoas religiosas em vossos reinos, assim em vida como nos trajos e suas obras, dando mau exemplo aos leigos que deles devem haver doutrina e boa edificação pelo exemplo da boa vida. Andam como rufiães e cometem outros muitos malefícios sem receio, porque sabem que não hão-de haver pena por seus males. Seja vossa mercê encomendar a seus prelados que ponham regra no seu viver e nos seus trajos e hábitos; tragam em suas coroas grandes e o cabelo [de modo] que lhes apareçam as orelhas, segundo a disposição do direito canônico; os seus vestidos [sejam] honestos; não tenha mancebas; suas armas sejam lágrimas e orações; tragam o breviário sob o braço [=sempre consigo]; em rezar e dizer suas missas sejam mui honestos e em seu viver limpos, e não ponham escândalo no povo, como fazem muitos, pelo exemplo do seu mau e desonesto viver. Assim, dão mau exemplo ao povo; por sua má vida, os leigos não têm devoção de lhes pagarem os díizimos como devem; e são a causa de pecado. Mas vivendo segundo devem, muito edificarão nos leigos.³⁰

Embora diga que esse quadro de dissolução foi generalizado,³¹ Silva Dias afirma que houve o que chamou de “reações da cristandade à crise

29 Ibidem, p. 38.

30 Ibidem, p. 44.

31 O próprio autor coloca algumas exceções, que seriam aquilo que chamo de “ilhas de santidade”, para relativizar um pouco suas afirmações daquilo que considerava um período de crise da cristandade portuguesa. Aqui, faz referência a uma afirmação de Bartolomeu dos Mártires, importante religioso bracarense, militante da reforma dos costumes em Portugal, no Concílio de Trento: “Não se deviam deixar casas de freiras ao cuidado dos frades conventuais(...). E a razão, dada pouco antes, era que os conventuais, por virtude da frieza da sua educação, viviam pessimamente, convindo até exterminá-los. Mas os observantes (...) vivem só mediocrementemente, a não ser nas duas Províncias da Piedade e da Arrábida, aliás pautadas pelo instituto capucho”. Sobre estas províncias, afirma ainda que “constitui porém, a expressão mais forte e radical do franciscanismo na sua luta pelo espírito das origens. Depara-se-nos aí a preocupação ascética no seu máximo vigor de penitência e pobreza”. Dias, Correntes, p. 141.

de consciência cultural e religiosa nos séculos XV e XVI”. Estas reações se manifestaram em três vertentes principais. Uma delas promoveu uma cisão radical - o protestantismo. As outras duas, católicas, foram o Humanismo Ideológico (erasmismo), que apesar das críticas, não rompeu com a Igreja e a terceira via, a do ascetismo. Esta última constituiu a principal fonte de renovação da espiritualidade monástica e pastoral.³² Essa força renovadora pulsava latente no interior da sociedade portuguesa. Observe-se o que Silva Dias afirma sobre os “germes do reformismo purificador”:

A sociedade portuguesa dos fins do século XV, ao lado de uma decadência religiosa enorme, guardava no seu seio os germes da vitória sobre si mesma. Podia salvar-se sem afundar a frágil barca de Pedro. As almas de escol traziam em si, firme e ativa, uma inquietação purificadora que as erguia contra a relaxação dos costumes e os abusos do culto. Nos pequenos grupos de militantes, mantinham-se vivos os fermentos de espiritualidade que o condicionalismo internacional estava a valorizar. Acima de tudo, havia o fato da integridade da fé. As heresias não tinham tido penetração apreciável no país.³³

O Convento de Jesus de Setúbal parece ter constituído um desses germes de reformismo em virtude da Regra sobre a qual ele foi constituído. Neste período, há uma aguda crise nas Clarissas portuguesas e isto demandava uma intervenção a fim de reconduzi-las “à linha de sua pureza primitiva”. Para se adequar melhor ao espírito da sua fundadora, houve esforços no sentido da adoção da Primeira Regra pelos conventos das Clarissas desde o início do séc. XVI. Isto, segundo Silva Dias, trouxe algumas transformações “na forma e na essência do viver conventual”³⁴. Apesar de anterior a esse movimento, o fato de já ter nascido sob a Primeira Regra nos leva a crer que este convento teria tido alguma relevância enquanto irradiador dessa renovação, que, nos países Ibéricos, foi encabeçada pelos monarcas.³⁵

32 Ibidem, pp. 30-31.

33 Ibidem, p. 66.

34 Ibidem, p. 142.

35 Ibidem, p. 296.

D. Manuel e Justa Roiz: relações de poder e reformismo

D. Manuel, o antigo duque de quem Justa Roiz era ama, tornara-se Rei de Portugal. Embora, à primeira vista, o cargo de Justa pareça inferior, este conferia-lhe bastante poder. Isto se devia ao fácil acesso que tinha ao Rei, o que poderia ser de grande valia para ter suas súplicas atendidas, tornando-a mais influente que outros indivíduos, até de estirpe mais elevada, mas que não gozavam de tanta proximidade com o monarca³⁶. Quanto a isto, Justa Roiz não podia estar mais bem servida. A própria autora do *Tratado* o diz, quando fala da sucessão:

havia de ser por dispensação divina; pois com m.to acordo o nosso Christianissimo Rey (D. João II) testamentou, e na hora da sua morte nomeou por sucessor ao Duque Dom Manoel, seo Primo, e Cunhado, de quem a nossa fundadora era Ama.³⁷

Leonor de São João continua, mostrando, nas entrelinhas, as vantagens trazidas por aquela proximidade:

[Justa Roiz] dando as boas entradas ao sucessor o obrigou logo a ser Segundo Padroeiro do Conv.^o, o que ele aceitou com tanto gosto, que se obrigou a pagallo da sua fazenda, e querendo a fundadora [que] fosse a igreja de madeira não o consentio ElRey e mandou chamar o Mestre Boutaca, e lhe disse [que] a fizesse de abobeda e pedraria, conforme a capella mor e de tres naves; Respondeo o Mestre que asi seria e asim [sic] a tinha debuxado [desenhado] por lhe ser mostrada em sonhos nas Italias.³⁸

A autora prossegue com uma descrição da riqueza e suntuosidade do convento, que, além de ser um exemplar muito belo do estilo artístico que o seu segundo padroeiro inaugurara - o estilo manuelino -, possuía uma

36 Há um trecho da obra de Le Roy-Ladurie que reforça esta afirmação: “No nível da Corte, certos personagens que, em princípio não são nobres [não é o caso de Justa Roiz] e que levam apenas o título de criado de quarto do rei, ou, melhor ainda, o de primeiro-criado de quarto, revelam-se de fato poderosos e, no momento certo, temíveis, já que eles funcionam realmente como homens de confiança do monarca; eles jantam sem problemas com os importantes”. Emmanuel Le Roy-Ladurie, *Saint-Simon ou o sistema da Corte*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, pp. 67-68.

37 Leonor de São João, *Tratado*, fls. 24-25.

38 *Ibidem*, fl. 25.

enorme riqueza em relíquias de santos³⁹ e ornamentos,⁴⁰ muitas doadas por reis e rainhas, como foi o caso das doações de relíquias feitas pelos Reis Católicos⁴¹.

Havia conventos que só admitiam freiras que tivessem uma origem fidalga. Um exemplo mencionado por Leonor de São João é o convento das dominicanas em Abrantes, onde entrou a mãe de Sórór Justa, “em tempo que so entravão nelle pessoas de grande qualidade”.⁴² Essa qualidade a que Leonor se refere não são as virtudes pessoais, mas o berço. Certamente com o Convento de Jesus de Setúbal não seria diferente. Nele se abrigaria a fina flor da nobreza de Portugal.

Esta casa monástica, enquanto representante de uma nova forma de espiritualidade, ou, melhor dizendo, de retorno às fontes originais de Santa Clara, como já mencionei, decerto teria alguma importância para o projeto de reforma que D. Manuel empreenderia em Portugal.

O Venturoso é descrito por Leonor de São João como um homem piedoso e que tinha por hábito algumas práticas ascéticas, em especial a do jejum. Se o testemunho da autora é digno de crença, D. Manuel aplicava a si as reformas morais que se esforçou para que seu reino tivesse. Falando sobre este monarca, Sórór Leonor conta que “tendo poca idade athe os quarenta annos jejuou a pão e agoa todas as sextas feiras, dos quarenta em diante mui poco mais comia nellas e os jejuns da Igreja os quaes frequentava com muita devoção”.⁴³ Dizia-se dele também que “ja mais bebia vinho nem gostava de azeite”, contudo o mais interessante é a menção à sua fidelidade conjugal, coisa rara para os reis. Dizia-se que “nunca pos os olhos em mulher fora das Rainhas com que foi cazado, e por exemplo dessa limpeza em quanto esteve

39 Leonor de São João dedica a terceira das cinco partes do seu livro para tratar das relíquias deste convento. Neste capítulo a autora narra milagres realizados pelas relíquias e não deixa de trazer uma cópia dos certificados de autenticidade Não posso deixar de mencionar algumas delas: “hum espinho da coroa de Xpo [Cristo] nosso Sñor”; “humas arestas do Santo Lenho”; “hum cabelo da barba de Xpo nosso Sñor”; “o pano que cingio o Lavatorio de pes”; “a pedra da santa columna emq asoutarão [açoitaram] o Sñor”; “a cana que lhe meterão na mao”; “uma conta da Virgem Nossa Sñra”; “ossos de S. Tiago”; “reliíquias de S. João”; “ossos de São Paulo”; “reliquia da cruz de Santo Andre Ap^o”; “osso de Santo Estevão primeiro martir”. Leonor de São João, *Tratado*, fl. 150. Leonor menciona várias outras, essas são apenas as mais curiosas.

40 Ibidem, fl. 34.

41 Ibidem, fl. 150.

42 Ibidem, fl. 41.

43 Ibidem, fl. 55.

veuvo da Rainha Maria, dormia na sua mesma camera”.⁴⁴ Uma outra coisa que podemos depreender dos testemunhos acima (se os tomamos como verídicos) é o alto valor dado às práticas ascéticas pelo monarca, a ponto de ele incentivá-las e mesmo aplicá-las a sua própria vida. Ainda que não possamos confiar totalmente nesse testemunho,⁴⁵ este é um documento extremamente significativo para percebermos os ideais de santidade em voga na época. Ainda mais por ser o relato de uma mulher, que nesta sociedade tinha tão pouco espaço de expressão.

Os esforços empreendidos pelo Venturoso parecem ter surtido algum efeito. D. Manuel golpeia principalmente os problemas da não-residência dos bispos; dos religiosos envolvidos em dissolução moral e a ignorância dos curas d'almas. Problemas como estes praticamente desaparecem a partir do segundo quartel do século XVI. Desde então, passa a ser mais comum encontrarem-se sacerdotes cultos, de vida exemplar e que exerciam suas funções de maneira satisfatória.⁴⁶

Reforma Católica e práticas ascéticas

A afixação das 95 teses de Lutero na porta da catedral de Wittemberg (1517) foi o catalisador de um longo processo de reformas que, como vimos anteriormente, já estava em curso. O Concílio de Trento (1545-1563) não representou somente uma oposição clara ao protestantismo, foi também um movimento de reafirmação das doutrinas católicas e um reajuste destas para, de algum modo, responder aos anseios dos seus fiéis. A purificação do clero era imperativa e se buscou fazê-la com maior eficácia a partir de então.

No contexto do Concílio de Trento, teremos a intensificação dos esforços no sentido de retorno à linha primitiva dos conventos, como aqui já indicamos. Giacomo Martina, confirma isto também para o caso dos

44 Ibidem, fl. 55.

45 Isto se deve ao fato de que as memórias conventuais serem uma literatura modelar, isto é, uma narrativa que tem por objetivo transmitir ideais de santidade para servirem de exemplo às gerações futuras. Não interessa para este estudo se as práticas ascéticas retratadas aconteciam de fato. Se estas religiosas assim narravam, significa que era desta maneira que queriam ser retratadas. O objetivo aqui é compreender a importância que as práticas tinham para estas monjas.

46 Dias, *Correntes*, p. 76.

mosteiros de Clarissas na Itália. Segundo ele, “no ramo feminino, em vários mosteiros das clarissas, da Sicília à Úmbria, se faz um esforço por aplicar em seu pleno rigor a primitiva regra de santa Clara”.⁴⁷

A ascética teve, portanto, um papel de relevância nesse período. Silva Dias afirma que outras formas de pensamento, como é o caso do Erasmismo e do Agostinismo, foram associadas ao Luteranismo. Por isso, segundo ele,

a missão dos espirituais tornou-se extremamente difícil nesse clima de suspeita. Para salvar o essencial, tiveram de esbater a feição e conteúdo que sua doutrina assumira nos meados do século, orientando-se de preferência no sentido da ascética e do moralismo militante.⁴⁸

O autor continua, falando sobre a importância do ascetismo nessa época:

O ascetismo tem uma figuração de alto relevo no 'ethos' religioso dos grandes espirituais da época da Contra-Reforma e é a nota grave do movimento de Restauração católica. Representa, do lado ortodoxo, uma resposta à crítica dos místicos e humanistas ao estado do clero, e um prolongamento espiritual da revalorização das obras na doutrina da justificação.⁴⁹

O papel dos exercícios ascéticos na sinergia do fiel com a Graça Divina para a justificação é ressaltado com o decreto tridentino que nega o princípio protestante da sola fide:

Se alguém diz que o pecador é justificado apenas pela fé, dizendo assim que nenhuma outra cooperação é requerida dele para obter a graça da justificação, e que em nenhum outro sentido é necessário para ele preparar-se e estar disposto através de um movimento de sua própria vontade: seja anátema [maldito].⁵⁰

47 Giacomino Martina, *História da Igreja: De Lutero a Nossos Dias*, Editora Loyola, São Paulo, 1997, t. I, p. 199.

48 Dias, *Correntes*, p. 449.

49 *Ibidem*.

50 Jaroslav Pelikan e Valerie Hotchkiss (ed.), *Creeds and Confessions of Faith in the Christian tradition*, v. II, parte 4: *Creeds and Confessions of the Reformation Era*, New Haven, Yale University Press, 2003, cap. 16.

São aqueles que pensavam como Lutero que os teólogos tridentinos fulminam com esta afirmação. O reformador alemão acreditava que “O cristão deve, pois, santificar-se, permanecendo vigilante, sem pretender, não obstante, que estes exercícios ascéticos (...) possam em nenhum caso conseguir-lhe a salvação. Esta é dada desde um princípio; as boas obras derivam naturalmente dela [da salvação]”⁵¹. Vemos aí, portanto, um afastamento do pensamento católico, pois para este a salvação do fiel é sinérgica, isto é, o crente participa - com o auxílio da graça - do processo de obtenção da salvação e a ascética é um dos meios de consegui-la. No campo protestante, temos a salvação monérgica, ou seja, a obra da salvação é exclusivamente divina. Por isso, as práticas ascéticas para os protestantes, como vimos acima, seriam uma conseqüência e não a causa da salvação do fiel.

Práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal

A análise serial das informações constantes no *Tratado da Antiga e Coriosa Fundação do Convento de Jesus de Setúbal* sobre as religiosas deste convento sugere que as práticas ascéticas mais extremas teriam se intensificado após o Concílio de Trento. À exceção de uma, todas estas religiosas que praticaram tipos mais intensos de penitência (27 freiras, 14,3% das 68 catalogadas) e que tiveram sua data de ingresso e/ou de óbito registrada, ingressaram após o término do Concílio⁵². Sabemos, contudo, que já existiam práticas ascéticas extremas muito antes de Trento. Um exemplo disso são os flagelantes da Idade Média. Outras práticas ascéticas eram comuns mesmo no período em que Silva Dias afirma ter havido uma intensa dissolução em Portugal. Todavia, não podemos precisar o alcance dessa afirmação do autor, mas para este convento, o mais provável é que não tenha ocorrido desta maneira.

Pudemos perceber, através do exame da documentação, que a autora do *Tratado*, tinha consciência dos princípios da teologia ascética. Isto

51 Jean Delumeau, *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1967, p. 36.

52 Em nove dessas pequenas biografias de monjas não constavam datas de entrada, apenas de morte, que são em todos os casos, pelo menos vinte anos após o Concílio. Apenas duas das que praticavam mortificações mais ásperas não tiveram sua entrada ou morte datadas por Leonor de São João.

pode ser percebido no extrato do texto que citaremos a seguir, o qual dá título a este trabalho.

He bem se saiba, como por meio da santa vida, se segue glorioza morte. Pcessão dos eternos bens aos que pella [para] alcançarē [alcançarem] fugirão das couza [sic] da terra abraçando se com IESU crucificado por cujo amor ficão mui leves e suaves as asparezas da Religião, oração, disciplinas, jejum perpétuo. Com as mais atras declaradas e nesta parte se deixa bem ver o exercício dellas com mais rigor do que a obrigação esta pedindo (...)⁵³

O dogma reafirmado em Trento, da participação ativa do fiel no processo de obtenção da salvação, fica claro em “por meio da santa vida, se segue glorioza morte”. É necessária a manutenção de uma vida piedosa para que aquela seja obtida. Este é um dos fundamentos teológicos da ascética católica. Entretanto, o que mostra com mais clareza o espírito da ascética é o fato de se referir à realização dos exercícios espirituais “com mais rigor do que a obrigação esta pedindo”. A vida de perfeição – ascética – ultrapassa a moral, que é obrigação de todo fiel cumprir. O auxílio da Graça, por meio do amor divino, também fica claro nessa passagem, pois tornam leves as penosas mortificações que veremos mais adiante.

Com esta citação podemos perceber quais eram as principais formas de ascética praticadas em tal convento. Quanto ao silêncio/isolamento do mundo, foi possível constatar que era praticado por cerca de 12% das religiosas analisadas. A oração freqüente e/ou prolongada aparece em quase 20% das práticas ascéticas das freiras deste convento. O jejum ou outros tipos de austeridade alimentar como destemperar a comida com água fria,⁵⁴ foram mencionados para 20% das biografias que tivemos acesso. A respeito das disciplinas (que se relaciona com os cilícios e outras formas de autoflagelação), podemos dizer que cerca de 21% das monjas praticava algum tipo de austeridade corporal.

53 Leonor de São João, *Tratado*, fl. 181.

54 Isso era comum entre as religiosas pesquisadas. Também se percebeu que as religiosas costumavam praticar os jejuns às sextas-feiras e/ou intensificar os jejuns (bem como as demais mortificações) às vésperas de Dias Santos e Quaresma. Como já vimos aqui, o próprio rei D. Manuel também costumaria praticar o jejum às sextas. Para fundamentar estas afirmações posso citar alguns exemplos. Joanna das Chagas “(...) tomou o hábito neste conv^o donde fazia vida tão áspera como um varal do hermo, quazi todo anno jejuava a pão e agoa. E o mais que comia erão hervas, e legumes que destemperava com agoa fria (...)”. Clemência Baptista “fazia muitos jejuns de pão e agoa (...) na quaresma e advento os apertava com notável excesso [ilegível] quinta feira de endoenças athe o dia da paschoa não comia nada”. *Ibidem*, fls. 207, 227.

Aprendizado da ascética

Na segunda parte do *Tratado*, na qual se relatam as “ceremonias e santos costumes que se uzão e guardão neste convento”, podemos encontrar valiosas informações sobre a educação dispensada às noviças neste convento. A autora não diz a partir de quando esses costumes passaram a ser praticados, o que dá a impressão de que sempre foi desta maneira. Apesar de não datá-las, essas práticas de introdução das noviças nas “asperezas da religião” muito provavelmente teriam surgido no contexto do Concílio de Trento, no qual, segundo os dados estatísticos, teria havido uma intensificação das práticas ascéticas extremas neste convento. Leonor de São João reforça essa afirmação quando diz que a candidata a noviça deve ter conhecimento do que “ha de se obrigar com o mais que manda o Santo Concilio”.⁵⁵ Esta “introdução à ascética” parece ter sido frutuosa neste convento, pois algumas das práticas que citaremos a seguir voltam a ser realizadas mesmo depois da profissão, após a qual não era mais necessário fazê-las.

A candidata ao noviciado, antes de entrar no convento, passa por um exame do confessor, o qual “(...) declara as asperezas de vida”⁵⁶ que as religiosas viverão após sua entrada no convento. Já como noviças, são introduzidas na prática da oração mental e também exercem atividades consideradas inferiores. É incutida em suas mentes a prática de confessar suas culpas perante a comunidade nos refeitórios, através das quais aprendem a mortificar os desejos inferiores de suas almas, ainda imperfeitas. Isso se dava da seguinte maneira: no refeitório as noviças deveriam, antes de comer, deitar no chão; depois se ajoelharem e confessar suas culpas com as mãos levantadas, depois, em sinal de humildade, beijar o chão.⁵⁷

Havia algumas freiras que, por serem mais experientes ou dotadas de maior conhecimento, instruíam as noviças na “religião” do convento. Aquelas eram as mestras. A transmissão de conhecimento não era o único papel destas religiosas. Elas também eram responsáveis por aplicar as penitências em suas discípulas. Segundo Leonor de São João, procedia-se com as noviças da seguinte forma:

55 Ibidem, fl. 83.

56 Ibidem.

57 Ibidem, fls. 86-87.

Sentada a mestra como pella manham se deitão a seos pés as discipulas com os rostos em terra dizendo cada huma per si sua culpa com hũa grande humildade e são gravemente pella Mestra repreendidas e castigadas de qualquer desfalecimento geral ou particular que hajão cometido, tendo se por mui grave, mui pequena falta em o estado tão perfeito e asim são punidas e castigadas com asperas repreensões e rigorosas disciplinas e alem destas particulares e as da cumunidade he custume açoutar a mestra ás discipulas nas segundas, quartas e sextas, e porque se dispão com mais presteza se lhe fazem o habito aberto e a tunica atadas com fitas que dezatadas se despem athe a sintura e com sinco varas de marmeleiro bem juntas se dão os açoutes ordinarios a sim na escolla como na cumunidade no rigor que a Madre Abb^a ou Mestra lhe parece necessário (...).⁵⁸

Leonor de São João diz, em seguida, que o objetivo de dispensar mortificações tão severas às noviças é que “a Mestra as habitua logo á paciencia e sofrimento nas asperezas da Religião: fervor na oração, silencio, humildade, obediencia, e todas as mais virtudes (...)”.⁵⁹

Como vimos acima, havia uma mortificação para cada dia da semana que as religiosas eram obrigadas a executar. Vejamos como isso funcionava:

Em meio do refeitório postas de joelhos com as mãos levantadas e ahi fazem as penitencias tirando as da segunda feira que se estendem no chão as de veo branco [noviças] a porta do refeitório antes que entre a cumunidade para que todas passem por cima dellas (...) a quarta feira comem no chão noviças e professoras e á quinta se beijão os pes a todas as religiosas que estão sentadas na meza, nas sextas feiras antes que digão a culpa se postrão ás mezas, com a face no chão comem pão e agoa (...).⁶⁰

As punições para as faltas das noviças também eram severas. No que tange às professoras, não encontramos referências a pecados por ser uma literatura exemplar, mas possivelmente estes correspondentes às noviças, poderiam ser aplicados também para as professoras.

No caso das noviças, a penitência segue o modelo definido no Concílio de Trento: “(...) o sacramento da penitência [é o modo] pelo qual os benefícios da morte de Cristo são aplicados a aqueles que caíram após o

58 Ibidem, fls. 87-88.

59 Ibidem, fl. 88.

60 Ibidem, fl. 89.

batismo”.⁶¹ As noviças, por sua condição de aprendizes, têm a possibilidade de pecar. Já no caso das professoras, não encontramos referência alguma a pecados cometidos por elas, visto que são “perfeitas religiosas”. A penitência toma um sentido diverso quando se trata das religiosas professoras, porque sua perfeição é tamanha que às vezes o confessor não tem do que condená-las e, apesar disso, se mortificam severamente. Um exemplo disto é Anna de IESU, mais uma das quais a nobreza é associada às virtudes: “Foi nobre no sangue e muito mais nas virtudes.⁶² Era purissima de animo, e nunca a vião alterada e dezião os confessores não terem de que a absolverem e ja no mundo tinha essa fama”.⁶³

Em relação aos pecados das noviças, “aquela que se portava descompostamente no choro” era vendada; se ficavam caladas no coro ou falavam algo que não deviam, enfiavam-lhe um pão na boca, se não fizessem “profundas inclinações no Gloria Patri” colocava-se um peso no pescoço delas para que se curvassem melhor. A hora da reza e do coro exigiam atenção, por isso, se dormissem durante alguma delas, as Mestras colocavam-nas em cruz na frente do Santíssimo Sacramento. Quanto à gula também haviam punições, pois se pegassem alguma “fruta bonina” ou outra coisa proibida, se lhe atavam as mãos nas costas.⁶⁴

As “acuzações” são ainda mais demonstrativas dos principais pecados cometidos pelas religiosas. Leonor de São João dá dois modelos de “acuzação” que deveriam ser ditas por aquelas noviças. Essas “acuzações” mostram, como veremos, pessoas comuns com seus defeitos. Apesar de serem exemplos genéricos, é provável que tenham sido baseados em casos que realmente aconteciam.

Madre, digo minha culpa (...) de todos os desfalecimentos e negligencias que cada hora cometo. Em especial me acuzo do officio divino, que rezo sempre com muita perguiza e negligencia, e poca devação, não estando nelle com aquella disciplina e reverencia que devo nem fazendo as prejurações, inclinações e seremonias como sou obrigada, mas antes pello

61 Pelikan e Hotchkiss, *Creeds*, sessão 14: Teaching concerning the most holy sacrament of penance and last anointing, cap. 1.

62 Esse clichê é bastante comum no Tratado, como se verá em algumas das citações mais adiante. A nobreza também vinha associada às práticas ascéticas extremas. Uma prova disso é que apenas quatro das 27 religiosas classificadas enquanto praticantes de formas mais ásperas de ascética, não pertenciam à nobreza/administração local.

63 Leonor de São João, Tratado, fls. 276-277.

64 *Ibidem*, fl. 90.

contrario digo minha culpa que não sou obediente (...) não falando nem respondendo com aquella humildade e mortificação que sou obrigada. Digo minha culpa que não guardo a santa pobreza em todas as couzas de meo uzo e da Santa Religião (...), não guardo silencio em todos as partes e lugares (...) ⁶⁵

Nesta outra “acuzação” podemos ver exemplos de freiras pouco talentosas com a culinária, a ponto de queimar o caldo da refeição das irmãs; desastradas ou esquecidas. Ainda, “preguiçosas”, por terem sono na hora do ofício divino:

Madre, digo minha culpa (...) em especial me acuzo dos desfalecimentos que cometi no oficio divino (...) estando mtas vezes nelle descomposta, inquieta, levantando os olhos (...) sem necessidade, nem tive o Livro sempre com tanta reverencia e tento em senão errarem os versos como nossa Mestra mandava, em especial me acuzo que no mesmo oficio divino menti [i.e. fingiu que recitava] muitas vezes na antifona e lições que me encomendarão, ofendendo a Deos nosso Senhor e N.R. Madre, nem me esforcei no choro a louvar a Deos, hindo muitas vezes tarde por descuido meo, (...) com muita negligencia o rezei [o oficio divino] mostrando de mi mau exemplo. (...) No choro fui mtas vezes negligente em tanger o sino a suas horas e missas, acender as lampadas, fechar, e abrir as frestas e os mais serviços que me esquecerão por minha negligencia e descuido. (...) por minha negligencia, em especial sendo cozinheira, por temperar mal os caldos se desaproveitarão, e quebrei alguns vasos de louça por meo poco tento; aqui fas menção de tudo o que lhe lembra ter quebrado (...) Digo minha culpa que me não recolhi sempre e dei a oração e devação com o fervor devido. E os tempos que para isso me forão dados os gastei com muita preguiça e negligencia, e nem estive no choro (...) com a mortificação devida, antes me sahi delle algumas vezes sem licença (...).⁶⁶

Apesar da tentativa de Leonor de São João construir a imagem das freiras do Convento de Jesus de Setúbal enquanto religiosas perfeitas, ela nos permite ver nas entrelinhas os problemas que ocorriam neste convento.

65 Ibidem, fl. 91.

66 Ibidem, fls. 92-93.

As “religiosas perfeitas”: práticas ascéticas entre as freiras

As informações referentes às mortificações praticadas pelas religiosas puderam ser colhidas no próprio Tratado, no qual há uma parte em que Leonor de São João faz pequenas biografias das religiosas que neste convento viveram, narrando suas virtudes, ações e os milagres em vida e após a morte.

Uma das biografias mais relevantes para a compreensão da natureza dessa forma de espiritualidade é a da Madre Sórora Mariana do Sacramento, esta, segundo a autora, descendente da nobreza de Portugal. Era uma religiosa que, como se verá adiante, levava uma vida de austeridade. Não sabemos quando ela ingressou neste convento, mas sabe-se que morrera em 1593. Através da sua biografia, dentre outras coisas, podemos ver a ascética como elemento de combate espiritual, pois a autora afirma que Mariana do Sacramento teria tornado sua vida mais áspera em virtude de “huma grande tentação do demonio”.⁶⁷ Vejamos o que mais Leonor de São João relata sobre a vida dessa virtuosa madre:

Com lagrimas todos os dias tomava disciplinas (...) derramando muita copia de sangue e em particular nas sextas feiras, e nellas fazia muitas penitencias secretas de noite. Foi vista algumas vezes pellas que a espreitavão que depois de açoutada, se revolvia em hortigas da horta por onde havião andar as estações da paixão de Christo com pesos de pedra sobre os hombros nus. Outras vezes a acharão elevada com os olhos no Ceo em cruz, trazia hum cilicio de folha de flandes apertado com a carne que quando morreo, lha viamos retalhada por toda a cintura; tinha de baixo das mantas em que dormia estendidas pedras pequenas e huma grande por cabeceira, na quaresma e advento, punha sobre esta pedra huma taboa chea de pregos; o comer destemperava com agoa fria. Na quinta fr^a maior depois de se enferrar nosso Senhor athe dia da Paschoa não falava com ninguem (...). Cingia o corpo athe os artelhos com uma corda de cilicio cheia de nos e açoutava se com cadeias de ferro. Estando ainda na escolla, peitava as suas companheiras que (...) a açoutassem rijamente com as varas da disciplina, despindo se para isso com devação e alegria e com a mesma ajudava a todas no serviço, buscando para si os mais baixos e humildes (...). Era mui amiga dos pobres, tinha cuidado de ajuntar pellas mezas os pedaços de pão e pedillos, e levalllos athe a Me Porteira para elles. Sempre vestio velho e remendado. Tendo sinco annos de habito gastados neste

67 Ibidem, fl. 208.

exercício e otros semelhantes lhe derão humas febres rijas de que esteve pocos dias em cama, aonde (...) dezapropriou [morreu].⁶⁸

Através desse relato acima é possível perceber algo que já delineamos anteriormente para o caso do jejum. Pode-se dizer que as mortificações de uma maneira geral se intensificam durante a quaresma, época onde o fiel deve voltar-se à contrição, e ainda outras datas do calendário litúrgico católico, bem como às sextas-feiras.⁶⁹ Leonor relata que a época do Natal é “digna de grande solemnidade e particulares excessos de amor”.⁷⁰ No dia da circuncisão e no dos Santos Reis havia “em todos tanto excesso de penitencias e disciplinas que se achão varios lugares no convento regados com sangue, em particular [no] dia da circuncisão”.⁷¹

Outros casos de religiosas pesquisadas, precisamente quatro delas, também tinham uma prática semelhante de se mortificar através de camas desconfortáveis ou mesmo dormindo no chão. As urtigas enquanto instrumentos de mortificação e o uso de vestes humildes também aparecem em outros relatos de freiras neste convento.⁷²

Tantas mortificações severas como estas só poderiam resultar no que vimos através da biografia de Mariana do Sacramento. Alguns anos de penitências contínuas deixaram sua saúde por demais combalida, e como consequência teve uma febre que a levou à morte. Outras religiosas neste convento tiveram suas vidas ceifadas em virtude da austeridade com que praticavam suas penitências.

Semelhantes formas de ascética também foram estudadas por Lígia Bellini no Convento da Conceição de Braga. É evidente a semelhança, em diversos aspectos, com a biografada que citamos anteriormente:

68 Ibidem, fls. 209-210.

69 Ibidem, fl. 105.

70 Ibidem, fl. 101.

71 Ibidem, fl. 104.

72 Um caso que podemos citar é o de Margarida da Cruz. Esta religiosa “(...)mui nobre e assim foi em virtudes”, vestia um “habito sempre remendado, curto e estreito”. Segundo Leonor, esta freira no “ advento e [n]a quaresma jejuava quazi todo a pão e agoa, asim todas as vesporas de festas, jejuava com mais aperto as que nosso Pai Francisco jejuou (...) comia o que sobejavão das otras”. Quanto às urtigas, se sabe que esta freira “tomava disciplina os mais dos dias derramando muito sangue, muitas vezes se açoutava com uma corda de cilicio, estes trazia de ordinario, asim se metia entre as ortigas”. Ibidem, fls. 231-232.

A tendência ascética se expressa, nas biografias do Jardim do ceo, nas menções aos exercícios de Santo Inácio e na constante referência à prática de penitência e mortificações pelas irmãs. Este é um dos principais sinais de virtude apontados (para 40% das mencionadas). São comuns as referências às disciplinas de ferro, aos cilícios de ferro pelo corpo, ao uso de roupas de tecido áspero e de uma tábua como cama, aos jejuns e as abstinências. Aqui também se observam os extremos como os de Isabel Maria da Conceição, que rasgou duas vezes o peito com um canivete, “para escrever com sangue do coração huma protestaão ao seu Divino Esposo”, ficando-lhe a ferida aberta por toda a vida; os de Maria Josefa de Jesus, que cobria a pele com urtigas e se deitava no chão à porta do coro, para que as demais pisassem nela; e os daquelas cujas repetidas mortificações e penitências lhe causaram graves doenças.⁷³

Outras religiosas tiveram histórias semelhantes à de Isabel M. da Conceição, citada por Bellini. É o caso de uma Clarissa do Convento de Setúbal chamada Archangela de IESU, a qual, segundo Leonor de São João “foi mulher de muita abstinência, e rigorosos e contínuos jejuns de pão e agoa, cilícios, e disciplinas, em que derramava de ordinário muito sangue, apodrecendo lhe as carnes de modo que era necessario curarem na em secreto”.⁷⁴

Maria Magdalena foi uma outra religiosa deste convento que tinha uma vida de austeridade, principalmente no tocante à autoflagelação. Assim como outras mencionadas, jejuava nos dias santos e sextas-feiras, e costumava destemperar com água fria os alimentos que comia.⁷⁵ Nos dias ordinários, “tomava disciplina derramando em algumas tanta copia de sangue que, sendo muitas as que fazião, sempre seu lugar era conhecido”.⁷⁶ Na hora do sono também se penitenciava, pois sua cama não passava de “huma so manta sobre taboas, em huma pedra a cabeceira”. O silêncio, também fazia parte do vasto repertório de virtudes dessa madre, porque “não falava mais do que o muito necessario”.⁷⁷ Leonor de São João encontrou um cilício usado por esta religiosa e, segundo ela, este “tomava braços, e peito e

73 Lígia Bellini, “‘Penas, e glorias, pezar, e prazer’: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”, in: Lígia Bellini, Evergton Sales Souza e Gabriela dos Reis Sampaio (orgs.), *Ensaio de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Edufba, Corrupio, 2006, p. 104.

74 Leonor de São João, *Tratado*, fl. 224.

75 *Ibidem*, fl. 218.

76 De maneira parecida ocorria com Eufrazia de IESU: “Tomava rigorosas disciplinas, derremando em algumas tanto sangue, que se conhesião os lugares, por mais que os limpasse”. Leonor de São João, *Tratado*, fl. 282.

costas e outras pessas [peças] do mesmo” e assim como Mariana do Sacramento e Maria Josefa de Jesus, mortificava-se utilizando urtigas. “Foi vista meterse entre as ortigas ante manhã e fazer otras mortificações secretas, sendo o ella em extremo. Por sua morte se lhe acharão asperos cilícios gastados do uzo”.⁷⁸

Através da biografia de Maria da Trindade podemos conhecer outras formas de penitência aplicadas no período. Esta religiosa, da mesma maneira que as anteriores, mortificar-se-ia tanto que os lugares onde o fazia ficavam rubros de sangue. Seu exemplo inspirava as mais jovens que dela tinham uma “santa inveja”, buscando imitá-la. Para guardar o silêncio com mais eficácia, sóror Maria teria utilizado um método bastante similar à punição aplicada às noviças que falavam coisas impróprias – ela “tinha por costume ordinario trazer huma pedra na boca por não falar palavra fora do necessário”. A essa forma peculiar de guardar o silêncio, somava-se outra, também peculiar, de mortificar-se. Esta freira “foi por vezes espreitada e a virão pingar suas carnes com huma vella aceza”.⁷⁹

No *Dictionnaire de spiritualité* encontramos referências a monges irlandeses que já no século V tinham o costume de recitar salmos dentro de

77 Ibidem, fl. 219. Há um estudo interessante de José Rivair de Macedo sobre o silêncio e as formas de comunicação de sinais (os *signa loquendi*) utilizadas pelos monges, para “melhor observar o silêncio prescrito na Regra” (p. 8). Neste texto, Macedo afirma que a disciplina do silêncio “no cenóbio” remetia às antigas práticas ascéticas dos monges anacoretas, aos quais fiz menção no início deste artigo, de isolamento total do “século” em busca de uma vida de contemplação (pp. 9-10). José Rivair de Macedo, “Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça”, disponível em <http://www.pem.ifcs.ufrj.br/Signa.pdf>, acesso em 12/2008. A forma de vida beneditina, referência para todas as ordens monásticas ocidentais, traz, no seu capítulo IV, algumas restrições à loquacidade e à derrisão. Diz que o monge deve “Guardar sua boca da palavra má ou perversa. Não gostar de falar muito. Não falar palavras vãs ou que só sirvam para provocar riso. Não gostar do riso excessivo ou ruidoso”. São Bento, *Regra de São Bento*, cap. IV. 51-55, disponível em: http://www.procasp.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=55&vertudo=1, acesso em 12/2008. O capítulo VI desta regra trata especificamente do silêncio: “Façamos o que diz o profeta: ‘Eu disse, guardarei os meus caminhos para que não peque pela língua: pus uma guarda à minha boca: emudeci, humilhei-me e calei as coisas boas’. Aqui mostra o Profeta que, se, às vezes, se devem calar mesmo as boas conversas, por causa do silêncio, quanto tais não deverão ser suprimidas as más palavras, por causa do castigo do pecado? Por isso, ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias para edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeitos licença de falar (...). Já quanto às brincadeiras, palavras ociosas e que levam ao riso, condenamo-las em todos os lugares a uma eterna clausura, para tais palavras não permitimos ao discípulo abrir a boca.” (cap. VI, 1-3 e 8). Santa Clara na sua forma de vida, não faz admoestações tão veementes mas prescreve a guarda do silêncio em horários e locais específicos do convento (cf. Santa Clara, *Forma de Vida*, cap. V).

78 Ibidem, fl. 219.

79 Ibidem, fl. 190.

rios gelados e, nesse processo, entravam em transe.⁸⁰ Mortificações utilizando o frio também foram praticadas por algumas das religiosas do Convento de Jesus de Setúbal.

Uma destas era a Sórora Margarida Magdalena, a qual, era dita “nobillissima”. Esta religiosa, segundo conta a autora do Tratado, teria o hábito de “Na força do inverno, quando os tanques da horta estavam cheios de caramelos [fina camada de gelo], secretamente ante menham se hia lá e despida os quebrava, lançando se dentro, e asim o fazia entre as ortigas. Este excessos de penitencia, e otros virão muitas religiosas, que a espreitarão”.⁸¹ Ela não era a única a se mortificar dessa maneira. Maria da Encarnação, que já manifestava as virtudes de uma religiosa antes mesmo de entrar no convento, “tomava rigorosas disciplinas, derramando sangue, e nas manhãs frias de janeiro se metia nos xafarizes dagoa, revolvendo se depois em asparas ortigas. Pingava suas carnes com huma vella aceza, trazia asperos cilicios, jejuava a pão e agoa”.⁸² A preferência pelos trabalhos mais humilhantes para mortificar o orgulho, com base em análises seriais, estão presentes na vida de 8,2 % das religiosas deste convento. Como sugere a biografia de Maria de IESU, uma das atividades menos valorizadas eram as “cozinhas”. De acordo com Leonor de São João:

Nasceo esta relig⁹ na India, donde veio de minina, tomou o hábito neste conv⁹ em idade de 15 anos, gastando os da Religam em obras de muita virtude, e humildade. Sendo de compleição delicada e fraca, sempre se adiantou em lançar mão dos serviços mais humildes, fazendo cozinhas perpétuas, varrendo, cayando e rosando ladrilhos das cazas com tanto gosto e alegria que parecia trazer sempre seu coração posto em Deos (...).⁸³

80 Olphe-Galliard, “Ascèse, ascétisme”, p. 972.

81 Sobre esta religiosa, podemos perceber também o papel social da ascética dentro do universo conventual, bem como do aspecto de imitação de Cristo da teologia ascética. Segundo Leonor de São João, esta religiosa “procurou ser a mais humilde das humildes. Tão desprezadora de si e penitente, que punha em admiração a todas, e entre dia e noite, tomava sete vezes disciplina a honra das sete horas canonicas e do derramamento de sangue de Christo”. Note que a própria autora reconhece que suas penitências são “excessivas”. Leonor de São João, *Tratado*, fl. 186.

82 Ibidem, fl. 217.

83 Ibidem, fl. 276. O caso de Antônia de Pádua reforça essa idéia do trabalho na cozinha como uma das tarefas mais penosas: “muitas vezes pedia [que] a fizessem cuzinheira perpétua, porque isto, e os trabalhos mais humildes fazia com mor gosto, e consolação de sua alma” outro trabalho também desprezado, era o cuidado da horta, que esta freira praticava. Ibidem, fl. 283.

Ainda que as biografias presentes na memória conventual escrita por Leonor de São João, provavelmente expressem, predominantemente, ideais de santidade, seu Tratado é bastante significativo para a construção de quadros mentais dos ideais ascéticos que estas religiosas traziam consigo. Isto podemos afirmar com base na semelhança entre as formas mais extremas de mortificação, aqui apresentadas, bem como com outras mais que tivemos a oportunidade de analisar. Uma asceta perfeita, nesse contexto, geralmente, teria as seguintes características: Manifestaria as virtudes associadas às freiras, antes da vida conventual e durante esta seria exemplo para as outras; praticaria jejuns de pão e água, apertando-os nas sextas-feiras ou em algumas datas do calendário litúrgico católico, principalmente na Quaresma; mortificar-se-ia copiosamente através de cilícios, urtigas, frio e/ou outras formas de autoflagelação ; seria pobre de espírito mas nobre de origem; executaria trabalhos humildes/humilhantes com alegria; guardaria o silêncio, seria obediente e humilde; e, finalmente, morreria doente em decorrência das mortificações, podendo manifestar algum milagre post-mortem como odor de santidade, formosura, flexibilidade ou não-deterioração do cadáver.⁸⁴

Existem ainda dados estatísticos sobre algumas outras formas de expressão ascética encontradas neste convento. “Sem proprio” / pobreza / desapego aos bens materiais aparecem em 10% dos casos, humildade em 22% . Outras referências, menos freqüentes entre as demais religiosas, foi o uso de vestes humildes (aparecendo em sete casos), o costume de andar descalça, mesmo nevando, em dois casos. Havia ainda a prática neste convento (em três casos) de monjas que tiveram, como último desejo, terem enterros humildes/humilhantes, como de ter seu cadáver pisoteado pelas irmãs. Estas peculiares formas de mortificação, juntamente com as alhures apresentadas, nos permitem compreender um pouco melhor de que forma estas monjas exerciam sua espiritualidade. Mostra-nos também, que existiam, nesse período, pessoas que buscavam viver a religião de maneira intensa, ainda que hoje nos possa parecer estranha a maneira como o faziam.

84 Sobre estes milagres *post-mortem*, ver Bellini, “Penas, e glorias, pesar, e prazer”, p. 99.