



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras

A Santidade Feminina no Portugal Medieval: Os usos do corpo

Mestrado em História na Especialidade de História Medieval

Rute Sofia Ribeiro Gomes

2023

Tese orientada pela Professora Doutora Ana Maria Seabra de Almeida Rodrigues,  
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História, na especialidade de  
História Medieval

“E aynda que mal desposta do corpo e cada vez mais fraca se sentija . enpero ho spiritu seu era forte . dandosse de contjnuum a exercicjos de pendenca . em jejuuns mais do costumado . vigjlias lagrimas (...) as faces parecijam queimadas . e os olhos agrauados com amyudadas lagrimas.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Margarida Pinheiro, “Memorial da mujto eccellente Princesa Dona Joana,” in *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, ed. Domingos Maurício Gomes dos Santos (Lisboa: Companhia de Diamantes de Angola, 1967), 269.

## Índice

Agradecimentos .....	3
Resumo e palavras-chave.....	4
1. Introdução .....	6
2. A Vida Espiritual e Religiosa Feminina na Época Medieval.....	7
3. As Fontes Hagiográficas .....	14
4. Modelos de Santidade Feminina Medieval.....	31
4.1. Mártires e Santas da Alta Idade Média .....	31
4.1.1. Mártires Máxima e Júlia .....	31
4.1.2. Santa Iria .....	34
4.1.3. Santa Senhorinha .....	38
4.2. Santas e Beatas Tardias Medievais .....	41
4.2.1. Beatas Teresa, Mafalda e Sancha.....	41
4.2.2. Santa Isabel de Portugal.....	45
4.2.3. Santa Joana Princesa .....	55
4.2.4. D. Constança de Noronha .....	66
4.2.5. Santa Beatriz da Silva .....	68
5. O Corpo na Vivência da Santidade Feminina.....	71
5.1. A Fisicalidade do Corpo Medieval .....	74
5.2. O Ideal de Virgindade .....	78
5.3. O Sangue e a Feminidade de Cristo .....	84
5.4. Práticas Religiosas e Ascéticas .....	87
5.4.1. A Contemplação, a Oração, a Confissão e as Lágrimas .....	87
5.4.2. Penitências Corporais: as Disciplinas de Carne e de Sangue, a Doença e o Sofrimento .....	95
5.5. Jejuar e Alimentar o Outro.....	102
6. Conclusão.....	113
7. Fontes e Bibliografia.....	117

## Agradecimentos

À minha mãe, que trabalhou com o sonho que a futura filha pudesse ter um curso superior, pondo fim a gerações de mulheres na família que não tiveram possibilidades de seguir estudos, ela inclusive. Mas também por todo o amor, beijinhos e abraçinhos, pela motivação e amparo nos momentos em que duvidei de mim e de tudo.

Ao meu pai, pelo seu papel fulcral na minha educação e instrução, pelo cultivo em mim do gosto pelas letras.

À minha única e mais querida Jéssica, por todos os momentos, almoços, caminhadas e miminhos. Por permanecer comigo nos menos altos e mais baixos, mas sobretudo por estar sempre aqui.

À Professora Doutora Ana Maria Seabra de Almeida Rodrigues, que me cativou numa cadeira de mestrado e me guiou incansavelmente, inclusive na decisão do tema da minha dissertação, estando eu na altura perdida no mundo tão vasto do Medievalismo, e me acompanhou até à reta final com o seu conselho erudito.

A todos os professores ao longo do meu percurso escolar e académico, mas sobretudo aos do ensino das línguas, das literaturas, das culturas e da História, que me formaram na pessoa que sou.

Por último, mas não menos importante, a mim, por não ter desistido, não obstante tudo pelo que passei nestes últimos três anos, e por querer alcançar esta etapa a nível académico, mas sobretudo a nível pessoal, porque fui e sou capaz.

## Resumo

O objetivo deste trabalho consiste em perceber como é que a mulher criou a sua particular forma de piedade através dos usos do seu corpo nas práticas da devoção. Para isso, começamos por fazer um percurso pela vida religiosa no Portugal medieval, mostrando como em consequência de reformas dogmáticas de origem política, referentes a questões de alma-corpo, surgiram novas tendências na prática da religiosidade, e paralelamente assistiu-se a uma entrada volumosa da mulher na esfera religiosa com a propagação de novas ordens religiosas mendicantes, o que resultou em novos paradigmas de santidade feminina. Depois de submetermos a análise e a crítica a nossa principal fonte, a fonte hagiográfica, examinamos o material hagiográfico das *vitae* das mártires Máxima e Júlia, Santa Iria, Santa Senhorinha, beatas Teresa, Sancha e Mafalda, Rainha Santa Isabel, Santa Joana Princesa, D. Constança de Noronha e Santa Beatriz da Silva, estabelecendo uma comparação com os referidos paradigmas de santidade e com estudos acerca da mulher e do corpo na Idade Média. Por fim, demonstramos como foram importantes, para estas mulheres, a perceção do corpo como veículo para a salvação, a relação deste corpo com o corpo de Jesus (e subsequentemente a *imitatio Christi*), a preservação da castidade, as práticas ascéticas do jejum e da mortificação corporal, a devoção à Eucaristia e a relação com a comida.

Palavras-Chave: Santidade Feminina, Asceticismo, Penitência, Hagiografia, Corpo Feminino

## Abstract

This work seeks to explore how women created their own particular form of piety through the many uses of their body in devotional practices. To achieve this, we start on a journey along Portugal medieval religious life, demonstrating how in consequence of dogmatic reforms of political origin, which dealt with soul-body issues, new tendencies in the practice of religiosity emerged, and alongside them there was a substantial entry of women into the religious sphere also due to the spread of new mendicant religious orders, which resulted in new paradigms of female holiness. After putting our main source, the hagiographic one, under analysis and review, we will follow up with the examination of the hagiographic material of the *vitae* of the martyrs Máxima and Júlia, Saint Iria, Saint Senhorinha, blessed Teresa, Sancha and Mafalda, Queen Saint Isabel, Princess Saint Joana, D. Constança de Noronha, and Saint Beatriz da Silva, while establishing a comparison with the said paradigms of sanctity as well as with studies about women and the body in the Middle Ages. At last, we will prove how important it was, for these women, the perception of the body as a conduct for salvation, the relationship of the said body with the body of Jesus (and the ensuing *imitatio Christi*), the virtue of chastity, ascetic practices such as fasting and bodily mortification, devotion to the Eucharist and finally their relationship with food.

Keywords: Feminine Sanctity, Asceticism, Penitence, Hagiography, Female Body

## 1. Introdução

A representação dos paradigmas de santidade feminina ao longo da Idade Média surge em diferentes formatos, devido a motivos de transformação de ideais respeitantes à santidade. Este desenvolvimento está relacionado com vários aspetos de índole religiosa, histórica e social. Deparamo-nos inicialmente com a santa virgem mártir que simboliza a morte pela fé cristã, em virtude da sua virgindade, e mais tarde, até ao fim da Idade Média, encontramos modelos de santidade que se revelam através da intensidade do seu asceticismo, humildade, caridade e esmolas. O nosso repertório de Santas e Beatas estende-se através de vários séculos, que refletem e influenciam os modelos de santidade da época a que pertencem, que vão desde as mártires Máxima e Júlia e culminam na figura de Santa Beatriz da Silva.

Este trabalho explora a vertente corporal na prática religiosa feminina, nos seus vários aspetos ascéticos e funcionais, cuja importância na exaltação de santidade acompanha o processo de mudança da história. Numa primeira instância a virgindade, e o corpo dado ao martírio em nome de Jesus, constitui como o modelo de Santidade Primordial à nossa delimitação, seguido, através de mudanças, por um modelo que privilegia as práticas ascéticas e sacramentais – em destaque para o nosso trabalho, o jejum, o serviço de caridade e penitências corporais como forma de uma devoção que superou a sua expressão mártir. Através da *Imitatio Christi* e das variadas formas de expressão à devoção a Cristo, pretende-se apresentar em que parâmetros as nossas Santas fizeram o seu percurso de santidade através dos usos do seu corpo. Para isso, apresentamos o contexto, com o seu desenvolvimento ao longo da Idade Média, por de trás das formas de expressão religiosa.

O objetivo deste trabalho visa a apurar como é que os diferentes paradigmas de santidade feminina do nosso repertório de santas e beatas se expressam na esfera do corpo.

## 2. A Vida Espiritual e Religiosa Feminina na Época Medieval

Por motivos de contexto imprescindíveis à compreensão do nosso trabalho, cabe-nos explicar alguns dos acontecimentos históricos que tiveram lugar ao longo do período medieval com conexão à religiosidade e à espiritualidade femininas.

É sabido que no cristianismo primitivo havia mulheres que se dedicavam a determinadas práticas religiosas, como virgens e viúvas que se consagravam à oração e ao auxílio dos pobres e doentes, havendo-as ainda que administraram sacramentos.<sup>2</sup> Contudo, com o desenvolver da estrutura da Igreja, assiste-se ao afastamento das mulheres do ministério sagrado, ao ser feita mais fortemente a sua associação ao pecado da carne, à tentação de Eva. A Igreja e a comunidade clerical expressavam uma mentalidade negativa relativa à figura da mulher, ora por ser filha de Eva, a pecadora original, ora por ser isenta de virtudes, as quais somente os homens eram capazes de possuírem. Sendo assim, uma mulher que revelasse na sua natureza possuir “força, prudência, justiça ou temperança,” só encontrava justificação na providência divina que lhe concedia atributos de virilidade.<sup>3</sup>

Devido a papéis e padrões de género próprios da época medieval, a mulher naturalmente não tinha um caminho reto para a sua participação na vida religiosa em sociedade – tema que iremos novamente abordar mais adiante. Vejamos, então, brevemente, quais eram os padrões de género cristãos medievais. Santo Agostinho escreveu um denso comentário ao Génesis, cuja narrativa delineia as ideias em que assenta a dinâmica cristã dos géneros, ou seja, as ideias que distinguem a natureza do homem e da mulher “e sustentam a moral que deve reger o género humano.”<sup>4</sup> Como Duby resume acerca deste texto, “a mulher é à semelhança do homem; todavia, é sua auxiliar, o que a pressupõe submissa.” Este mundo criado por Deus “é construído sobre uma armadura hierárquica; um dirige,” isto é, o homem, e “o outro «obtempera»,” isto é, a mulher.<sup>5</sup> Os teólogos remetem ao pecado de Eva para justificar por que é a que a mulher não

---

<sup>2</sup> Ida Magli, *Storia laica delle donne religiose*, 2ª edição (Milão: Longanesi et C., 1995), 25-28, referenciado em Maria Filomena Andrade, "In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. xiii-xiv)" (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2011), 47. <http://hdl.handle.net/10362/6119>.

<sup>3</sup> Maria Filomena Andrade, “A Beatitude no Feminino: modelos de santidade e formas de poder,” *Discursos [Em linha]: língua, cultura e sociedade* 3, nº 2 (2000): 72. <http://hdl.handle.net/10400.2/4247>.

<sup>4</sup> Georges Duby, *As Damas do século XII*, vol. 3 - Eva e os padres, traduzido por Telma Costa (Lisboa: Teorema, 1996), 53.

<sup>5</sup> *Ibid.*

deve ter poder sobre o homem, ou o mesmo poder que este. Foi pelos seus gestos e palavras que Eva levou Adão a pecar, que o subjugou à sua vontade (e “contra as disposições do Criador”)<sup>6</sup> e ao seu desejo e apetite pelo prazer (não somente sexual). Ademais, estes homens que se regem pelas Escrituras procuram igualmente uma forma de libertar o indivíduo masculino da culpa, e para o aliviar, depositam-na totalmente na mulher.<sup>7</sup>

No limiar do segundo milénio deu-se aquela mudança que Georges Duby descreve assim:

“A Igreja decidiu colocar sob o seu rigoroso domínio a sexualidade. A Igreja estava então dominada pelo espírito monástico. A maior parte dos seus dirigentes, e dos mais empreendedores, eram antigos monges” que se reconheciam como sendo anjos, e por isso mesmo, aspiravam a “não ter sexo e viam honra na sua virgindade, professando horror pela mácula sexual.”<sup>8</sup>

Foi através destas pretensões que subjugaram as mulheres, consideradas um perigo para estas aspirações, pois representavam a matéria, o pecado e o desejo sexual.<sup>9</sup> Devido à sua condição de fragilidade mental e física, a mulher vê-se sob a tutela de figuras masculinas, quer seja o sacerdote e o pai ou o marido se permanecer no século, quer os confessores e diretores espirituais que a guiarão se seguir a vida religiosa.<sup>10</sup> Também é reduzida a oportunidades muito limitadas no que pode fazer da sua vida.<sup>11</sup>

Ser-se freira era quase a única oportunidade de se participar na vida religiosa enquanto mulher, ou então cónega, como informa Caroline Bynum, estes dois papéis variando somente na extensão do nível de pobreza vivida no voto professado. A autora adiciona outras opções elegíveis às classes mais altas:

“Powerful certain early medieval ladies may have been either as abbesses or as saintly queens,” dado que “specialized religious roles for women were usually restricted to the high aristocracy.”<sup>12</sup>

Isto é, em conjunto com as virtudes atribuídas pelo Divino a estas figuras, as origens nos círculos de sangue real propiciavam as inclinações à devoção sagrada e à santidade, fazendo a

---

<sup>6</sup> Duby, *As Damas do século XII*, 64.

<sup>7</sup> *Ibid*, 74.

<sup>8</sup> *Ibid*, 39.

<sup>9</sup> *Ibid*.

<sup>10</sup> Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 72.

<sup>11</sup> Andrade, “In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura,” 47.

<sup>12</sup> Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women* (London: University of California Press, 1987), 14.

primeira parte da vivência diária de quem dispunha de tempo para tal; a alta aristocracia possuía grandes posses que permitiam, através de doações à Igreja, a participação na vida religiosa enquanto freiras e abadessas.<sup>13</sup> Conforme iremos perceber mais adiante através do estudo da vida das nossas figuras santas, a maior parte é advinda de tais círculos sociais. Estas senhoras deram-se a obras de caridade e piedade (alimentaram e vestiram os pobres, visitaram e cuidaram de enfermos), e fundaram mosteiros e conventos.

No século X e no início do XI poucos foram os mosteiros femininos que se criaram, devido à instabilidade na sociedade da altura na Europa ocidental. Consequentemente o incentivo à vivência religiosa feminina não era uma preocupação.<sup>14</sup> A partir do século XI tardio, e principalmente no XII, assistiu-se ao aumento do número de religiosos que procuraram outros modos de viverem a sua espiritualidade, como é o exemplo da vida eremítica evangélica, cuja intenção era a de imitar a vida pelos Apóstolos. Por esta estrada seguiram também algumas mulheres, que sentiram ressoar em si os ideais de pobreza e de penitência,<sup>15</sup> não obstante a oposição por parte da Igreja e da sociedade, devido à consideração por estes de que o eremitismo consistia em um modo muito duro e perigoso de se viver enquanto mulher.<sup>16</sup>

Assistiu-se, igualmente, a um crescimento da presença e da voz feminina na espiritualidade ocidental, e criou-se, devido à particular intensidade da vivência espiritual na religião cristã, uma única, e original, forma de espiritualidade.<sup>17</sup> Como André Vauchez nos conta, esta evolução tem um início discreto e sem questionar, de forma aberta, as características do estatuto da mulher na Igreja da Idade Média, em específico “a igualdade dos dois sexos no plano da Redenção” e a “subordinação relativamente ao homem, no campo social e religioso.”<sup>18</sup>

É através da disseminação de uma particular espiritualidade, adjetivada de penitencial, que tem na sua base o exemplo de figuras orientais como as santas Pelágia, Taís ou Maria Egípcíaca, e principalmente Maria Madalena, que as mulheres encontraram algo propício na sua condição de género. Vauchez explica-nos que necessitamos de nos colocar neste contexto espiritual para entendermos o que está no cerne deste desenvolvimento espiritual feminino.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 73.

<sup>14</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 15.

<sup>15</sup> Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1992), 60. “Even lower-class women found a kind of temporary religious status through participation in pilgrimage, especially to local shrines.”

<sup>16</sup> André Vauchez, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII-XIII*, traduzido por Teresa Antunes Cardoso (Lisboa: Estampa, 1995), 170.

<sup>17</sup> Vauchez, *A espiritualidade*, 168.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 169.

O arrependimento destas mulheres, e a característica da sua condição que “ligava a salvação ao amor e à contrição”,<sup>20</sup> encontrou, na sociedade ocidental, uma nova conceção de santidade, inspirada por uma viragem de uma vida pecaminosa e imperfeita, para uma que, através do perdão divino, procura percorrer um caminho espiritual correto e consagrado.<sup>21</sup> E no cerne desta questão encontra-se a dissociação entre a virgindade e a pureza, como iremos explorar mais adiante, dado que através desta figura central feminina, Maria Madalena, a ícone pecadora pública (mas também “seguidora generosa e amiga de Jesus”)<sup>22</sup> demonstrava, como escreve Vauchez, “que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência.”<sup>23</sup>

Para além destas figuras, e no rumo destas transformações, deparamo-nos com uma outra figura, até bem mais central. Um dos aspetos da reforma gregoriana teve a sua força motriz em Maria, e a difusão do seu culto no século XII revela que ela é grandiosamente acolhida pela população. Esta reedificação, ao usar a imagem da mãe de Jesus, é de enorme importância para o lugar da mulher na Igreja e para a sua espiritualidade, pois Maria é, usando as palavras de Maria Filomena Andrade, “a imagem de uma mulher que, pela sua atitude perante Deus, abriu as portas da redenção ao Homem” e que “aponta, a todo o género feminino, um caminho, um modelo que pode redimir a mulher da culpa introduzida por Eva, no mundo.”<sup>24</sup> Maria representa o papel que a mulher deve interpretar para mais corretamente agir conforme o seu género – permanecendo junto do homem, sendo conselheira e boa mãe, mas também sendo um modelo ao seguir e acompanhar Cristo, através do “dom da aceitação de seu Filho e pela entrega incondicional ao projecto de salvação dos homens que, por ela, entrou no mundo.”<sup>25</sup>

A vida conventual era um modo de vida de eleição para as mulheres que não se encontravam casadas ou que enviuvaram, pois através do arrependimento, do sacrifício e da oração podem viver uma vida consagrada, fazendo uso da condição de género que lhe é atribuída pela sociedade. É essencial, pois, que se isolem do mundo e se afastem das tentações que este lhe proporciona, devotando-se a Cristo e a rigorosos hábitos e práticas que regem, na clausura, uma vida consagrada.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Vauchez, *A espiritualidade*, 168.

<sup>21</sup> *Ibid*, 169.

<sup>22</sup> Duby, *As Damas do século XII*, 75.

<sup>23</sup> Vauchez, *A espiritualidade*, 169.

<sup>24</sup> Andrade, “In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura,” 50.

<sup>25</sup> *Ibid*.

<sup>26</sup> *Ibid*.

Por isso, assistiu-se à frutífera criação de mosteiros e Ordens femininas, ou de orientação feminina. Verifica-se a adoção da regra de Cister em mosteiros já instituídos, e também a criação da Ordem das “Pobres”, fundada e orientada por Santa Clara de Assis, seguidora dos ensinamentos e modo de vida franciscanos. Esta Ordem, e tal está a peculiaridade que realçamos, que não se submetia à autoridade do braço masculino do movimento de São Francisco de Assis (apelidada de Ordem dos Frades Menores).<sup>27</sup>

Caroline Bynum expande-se na identificação das mulheres com estes renovados ideais de pobreza evangélica:

“It seems clear that these movements (...) expressed many of the basic themes found in women’s religiosity in its orthodox forms: a concern for affective religious response, an extreme form of penitential asceticism, an emphasis both on Christ’s humanity and on the inspiration of the spirit, and a bypassing of clerical authority.”<sup>28</sup>

E, portanto, ao contrário da hipótese que poderia sugerir que isto se deveu às mulheres se sentirem negligenciadas pela Igreja por não encontrarem satisfação na vivência do cristianismo canónico, é afirmativamente porque, e acima de tudo, estas novas visões e vivências “appealed especially to women and were generated in significant part by them.”<sup>29</sup>

Seria incorreto pensar, como discute Bynum, que estas mulheres que escolhiam seguir a vida religiosa de beguinias, terceiras das ordens mendicantes e mesmo heréticas na Idade Média tardia, ao longo da Europa, o faziam por falta de maridos ou de mosteiros. A autora afirma que é precisamente o contrário, retirando exemplos de vida de santas em que se narra que estas mulheres de origem nobre, que naturalmente teriam as possibilidades financeiras de ingressar em mosteiros, preferiram ao invés a vida dos movimentos e das ordens referidas anteriormente – esta escolha era somente uma que mais apelava devido a uma vivência nova, uma alternativa atrativa para estas jovens mulheres.

Relevante à questão é também o que vários medievalistas apontam como vantagens, digamos, do celibato, que estava incluído nestas novas correntes, no qual se evitavam as questões relevantes dos perigos das gravidezes e das agressões dentro de alguns casamentos.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Vauchez, *A espiritualidade*, 170.

<sup>28</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 20.

É ainda de se notar, todavia, que as mulheres presentes em mosteiros (e beguinarias) seriam mais frequentemente “ordinary sisters blessed with paramystical and visionary experiences.”<sup>31</sup> Elas obtinham, por isso, uma autoridade espiritual em contraste com a ordenação masculina, dado que os homens recebiam o seu estatuto consagrado através da ordenação, que não estava, como sabemos, disponível ao sexo feminino. E, portanto, a partir do século XIII, as mulheres encontram uma forma de assumirem um papel criado por si mesmas na vida religiosa em comunidades laicas, através do seu papel profético que contrasta com a ordem sacra do homem.

Bynum faz ainda referência relevante à mulher comum, secular, que entre o século XII e XIV ganha oportunidades no mercado de trabalho através da participação em “small crafts, shops, and businesses of the new towns”<sup>32</sup> devido ao desenvolvimento da urbe e da sua economia.

Em consequência destas novas dinâmicas da urbe, a mulher confinada à tutela masculina consegue ainda aderir a uma expressão de consagração através da atuação no tratamento dos pobres e enfermos que são acolhidos em hospitais e albergarias.<sup>33</sup> Havia outras formas de liberdade que lhes eram concedidas pela sociedade, como modo de se poderem isolar do mundo, quer estando emparedadas em casas, quer inclusive seguindo uma vida de mendigas, alimentadas e abrigadas pela sociedade.<sup>34</sup>

Está no cerne da cristandade medieval abraçar o *contemptus mundi* e seguir Cristo, desprendendo-se de estatutos sociais, do conforto consigo mesmo e com a sua família,<sup>35</sup> e é graças a estes novos ventos de mudança que a mulher encontra oportunidades de configurar uma vida consagrada e de ser autora de uma dinâmica religiosa diferente da masculina vigente ao transformar, através das suas ações, a esfera em que se encontra.

Iremos agora brevemente resumir quais os debates e consequentes reformas que mais influenciaram e refletiram as mudanças na mentalidade medieval, em particular no seu período tardio, e que mais relevância têm para o nosso tema.

Os vários debates religiosos ocorridos no século XII e XIII incluíram questões teológicas como a Eucaristia, a relação corpo-alma, a transmissão do pecado original e a relação das partes com o todo. Além de serem destacados outros fenómenos, houve um novo ênfase nos milagres, como os *stigmata*, o jejum milagroso, o cadáver imaculado e as hóstias sangrentas. Estes temas

---

<sup>31</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 22.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 75.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 280.

recebem especial atenção nesta altura devido ao desenvolvimento dos paradigmas da santidade feminina, à qual estes milagres são principalmente atribuídos. Em matéria de destaque no período medieval tardio, deu-se o IV Concílio de Latrão que tratou da afirmação definitiva da transubstanciação, assim como da obrigação da confissão e Eucaristia (ao menos na Páscoa).<sup>36</sup>

Numa referência à reforma gregoriana do fim do século XI,<sup>37</sup> Caroline Walker Bynum destaca este foco na matéria corporal:

“The increased emphasis on bodily miracles and indeed the appearance of new miracles of bodily transformation came at exactly the time of the campaign against Cathar dualism.”<sup>38</sup>

O Catarismo surgiu por volta do século XII, e pretendia em particular contestar os testemunhos de milagres ligados ao corpo, e estes em relação com o corpo sofrido de Cristo, além do fenómeno das hóstias que se transformavam em carne sangrenta – dado que o dualismo cátaro desacreditava que Deus, considerado bom, pudesse ter criado igualmente coisas como a carne e a matéria.<sup>39</sup>

Em resumo, as principais formas de heresia debatiam e questionavam o tema do corpo, na medida em que suportavam a ideia de que este estava carregado de pecado. Também contestavam a conceção da consubstanciação, que se expressa em declarar que o pão e o vinho, no momento da Eucaristia, se transformam em carne e sangue de Cristo. Ambas estas questões dogmáticas são rebatidas com a reafirmação, pela Igreja, da ideia de que o corpo é também criação de Deus (e, por conseguinte, terá componentes humanas e divinas). As santas que estudamos tiraram disso consequências importantes, como veremos no decorrer deste trabalho.

---

<sup>36</sup> A Reforma Gregoriana será consolidada pelos monges da Abadia de Cluny, que irão condenar e combater as práticas de investidura leiga, bem como as influências do paganismo bárbaro no cristianismo – reforçando, consequentemente, as questões dogmáticas. Contudo, este processo irá perdurar por muitos anos, encontrando a sua solução através dos quatro concílios de Latrão, que ocorrem desde 1123 a 1215, e do Concílio de Lião I em 1245, que afirmará que o ser humano é constituído de ambas as naturezas, a humana e a divina.

<sup>37</sup> Com esta mutação gregoriana, imitar Cristo, através de se ser padre e de se pregar, tornou-se o ponto fulcral na expressão religiosa, na teologia e na espiritualidade praticada pelo corpo da Igreja. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 135. Claro está que estas são ações reservadas ao grupo masculino, segregando as mulheres e consequentemente restringindo a sua forma de viver a religião.

<sup>38</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 195.

<sup>39</sup> Por volta do século XIII os Cátaros representavam uma das maiores heresias cristãs devido à sua interpretação dicotómica entre o espírito e a matéria. Em específico, estes não acreditavam na ideia de encarnação, e debatiam as especificidades da ressurreição e do purgatório. Em conclusão, como resume Bynum, estas heresias promoviam uma “denigration of the body, a denial that it might be a source or recipient of salvation.” Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 17.

### 3. As Fontes Hagiográficas

Este capítulo procura apresentar o que é a hagiografia, o que constitui uma fonte hagiográfica, a estrutura do texto hagiográfico, quais os cuidados que uma historiadora deve ter ao tratar de fontes deste cariz e por fim expor as fontes que irão ser exploradas nesta dissertação.

Recorramos ao ilustre bolandista Hippolyte Delehaye para nos orientarmos na definição exemplar do que se define como sendo a hagiografia:

“On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir. L'œuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité.”<sup>40</sup>

Face à designação de a hagiografia ser um conceito ultrapassado por ter variadas formas, Thomas Heffernan sugere uma definição mais moderna; entende o conjunto destes corpos hagiográficos como sendo *sacred biography*, dado que estes “refer to a narrative text of the *vita* of the saint written by a member of a community of belief.”<sup>41</sup> Está implicada nesta nova definição, acrescenta, “an interpretive circulation in the composition and the reception of these texts;”<sup>42</sup> isto é, e como o autor continua a referir, a narração pretende transmitir que a santa ou o santo são sujeitos sagrados, merecedores, por isso mesmo, de serem venerados por parte dos crentes, assim como a própria obra narrativa é tomada, pela comunidade religiosa, como uma fonte apropriada do conhecimento da tradição documentada.

O género literário da hagiografia, de cariz cristão, encontra a sua fase inicial nos breves séculos seguintes à morte de Cristo e até perto do início da Idade Média (sécs. II ao IV),<sup>43</sup> e define-se primeiramente pelas suas histórias terem como figuras principais os mártires, a devoção aos quais se expressa num grupo de textos que apelidamos de *Acta Martyrum*. O

---

<sup>40</sup> Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques* (Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906), 2. <https://archive.org/details/leslegendeshagio00delegoog/page/n5/mode/2up>

<sup>41</sup> Thomas Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Fernando Baños Vallejo, *Las Vidas de Santos en la Literatura Medieval Española* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003), 18.

conteúdo literário destas *Acta* foi categorizado por Delehayé segundo o seu rigor histórico: uns textos encontram-se apoiados por documentos que atestam a sua legitimidade e outros são textos que não contêm nenhum ou quase nenhum valor de veracidade.<sup>44</sup>

Após este primeiro período, progrediu-se para um outro, surgido nos séculos V a VII, constituído por “las obras dedicadas a los mártires antiguos, de las primitivas Actas escritas bajo el signo de la persecución, en las que generalmente no había lugar para detalles biográficos ni prodigios.”<sup>45</sup>

É durante este período que surgem ventos de mudança no universo da definição da santidade. “Con el reconocimiento oficial del cristianismo en el siglo IV, el mártir deja de ser el protagonista exclusivo de la hagiografía, para ir cediendo sitio al confesor.”<sup>46</sup> Deixando o herói cristão de ter as características dos mártires como ideal de santidade, dá-se lugar à nova figura santa que terá de “mostrar la virtud en su comportamiento” assim como “dar prueba de la virtud en la dimensión sobrenatural.”<sup>47</sup> Como Fernando Vallejo acrescenta, torna-se indispensável deixar registados os feitos biográficos da pessoa, dado que não consta na vida do santo desta altura um acontecimento isolado e de destaque que lhe configure santidade, como era o caso do mártir; fica portanto dependente do desenvolvimento do seu comportamento e das suas virtudes, que lhe configurarão o estatuto consagrado, acrescentando-se a estes vários prodígios durante e após a vida, mudança esta que Fernando Vallejo afirma ser “no menos fehaciente y no menos sólida que el martirio que ahora ya no es posible.”<sup>48</sup>

Vallejo ainda acrescenta uma outra fase, dentro da qual se encontram subfases relativas ao estudo dos nossos vizinhos geográficos, mas que para o nosso propósito português iremos definir como sendo a fase que trata do maior desenvolvimento hagiográfico, ocorrido entre os séculos VIII-XV. Como mencionámos anteriormente, a fase do martírio entra em decadência, e o seguimento durante o resto da Idade Média Baixa do asceticismo e da pobreza culminam na imposição “de otros criterios como la cultura y finalmente el misticismo, que manifiestan una mayor tendencia hacia la espiritualidad.”<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Delehayé, *Les Légendes*, 106-7.

<sup>45</sup> Vallejo, *Las Vidas*, 20.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Ludwig Bieler, “Hagiography and Romance in Medieval Ireland,” *Medieval Hagiography and Romance*, *Medievalia et Humanistica*, nº 6 (1975): 13 referenciado em Vallejo, *Las Vidas*, 20.

<sup>48</sup> Vallejo, *Las Vidas*, 20.

<sup>49</sup> André Vauchez, “L’*évolution des critères de la sainteté de la fin du XIe au début du XVe siècle*,” in *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age* (Roma, 1988), 449-89 referenciado em Vallejo, *Las Vidas*, 37.

A hagiografia medieval, devido a rigorosos critérios de classificação, passou por dificuldades em encontrar lugar na categoria da História. Isto deve-se a características componentes do estilo hagiográfico, nomeadamente, como distingue Cristina Sobral, “a presença abundante do maravilhoso, a repetição de elementos narrativos estereotipados e a representação de um tempo não cronológico com a diluição dos contornos temporais da ação.”<sup>50</sup> Estas dificuldades traduzem-se igualmente através do brotar, a partir da árvore da história, do ramo da hagiologia, que se dedica a estudar a vida dos santos.

Estes problemas que mencionamos foram apontados pela primeira vez pelos bolandistas, que sublinharam a raridade de haver fontes históricas e fidedignas de que se originassem textos hagiográficos de alguns cultos aos santos. Foi, à vista disto, atribuída à hagiografia uma fama desonrada, sendo considerado o texto hagiográfico, citando Cristina Sobral, “um empobrecimento do texto, obra de autores mal-intencionados, ingénuos ou simplesmente sujeitos à fragilidade do erro humano, que faziam concessões inaceitáveis ao gosto popular, religiosamente imaturo.”<sup>51</sup>

Porém, como afirma Certeau, “il est impossible aussi de ne la considérer qu'en fonction de l'«authenticité» ou de la «valeur historique»: ce serait soumettre un genre littéraire à la loi d'un autre – l'historiographie – et démanteler un type propre de discours pour n'en retenir que ce qu'il n'est pas.”<sup>52</sup> Isto é, não se pode submeter um género às regras de outro, tendo em conta igualmente, como continua Certeau, que a hagiografia, como iremos verificar mais adiante, “se réfère non pas essentiellement à «ce qui s'est passé», comme le fait l'histoire, mais à «ce qui est exemplaire.»”<sup>53</sup>

Na sua obra *Les Légendes Hagiographiques*, Delehaye distingue os vários tipos textuais existentes na hagiografia: entre o romance histórico (dentro do qual existe veracidade na existência de uma personagem), o conto, o mito e a lenda, estas que são algumas formas de escrita imaginativa.

Relativamente ao mito hagiográfico, que o autor afirma poder-se naturalmente admitir como sendo um género legítimo, dado que os hagiógrafos têm feito uso, nos seus relatos, de

---

<sup>50</sup> Cristina Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” in *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005), 1. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11524.pdf>.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Michael de Certeau, “Hagiographie,” in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8 (Paris, Enc. Universalis France, 1980), 207-9. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hagiographie/>.

<sup>53</sup> *Ibid.*

elementos da mitologia antiga, acrescenta que “le mythe n'est autre chose que l'explication des phénomènes de la nature à l'usage des peuples enfants,” pois inclusive “le phénomène naturel est la matière propre du mythe.”<sup>54</sup> Contudo, a lenda, ou *legenda*, por sua vez, requiere de forma necessária uma ligação à história e/ou topografia na sua composição narrativa.<sup>55</sup>

Claro está, e como aponta o autor, estes géneros, na prática, não se encontram claramente distinguidos e estas classificações não são facilmente aplicáveis.

Retomemos e destaquemos a *legenda*,<sup>56</sup> termo com a sua origem numa história que deve ser lida no dia da festa de um santo para comemorar “la passion du martyr ou l'éloge du confesseur,”<sup>57</sup> em adição ao seu valor histórico. A própria *Legenda Aurea* incluía no grupo da *Legenda* tanto as narrações dos atos dos mártires como as biografias dos restantes santos. Delehaye abstém-se, para evitar confusões, de usar este termo antigo para os relatos historiográficos, quer tenham documentação legítima quer não, ficando somente nesta sua obra como um termo que se aplica “à un récit ou à un trait non conforme à l'histoire.”<sup>58</sup> Como resume Delehaye, a *legenda* “suppose un fait historique qui en est le sujet ou le prétexte : voilà le premier élément essentiel du genre. Ce fait historique est orné ou défiguré par l'imagination populaire : voilà le second.”<sup>59</sup> É de se salientar que é esta mesma figura da imaginação do povo, como escreve Vallejo, “que escapa al control de los teólogos austeros la que permite comprender la hagiografía como leyenda; o sea, como relato en el que se fusionan historia y ficción.”<sup>60</sup>

Mas qual o propósito da elaboração dos textos que hoje consideramos hagiográficos aquando da sua redação? Heffernan escreve, numa reflexão moderna, que “the lives of the saints were sacred stories designed to teach the faithful to imitate actions which the community had decided were paradigmatic,”<sup>61</sup> e a sua função social principal era a de “teach (*docere*) the truth of the faith through principle of individual example.”<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> Delehaye, *Les Légendes*, 6.

<sup>55</sup> *Ibid*, 8-9.

<sup>56</sup> Dicionário Priberam, “Legenda,” visitado a 15/11/2022, <https://dicionario.priberam.org/legenda>, significa “o que deve ser lido.”

<sup>57</sup> Delehaye, *Les Légendes*, 12.

<sup>58</sup> *Ibid*.

<sup>59</sup> *Ibid*, 11.

<sup>60</sup> Vallejo, *Las Vidas*, 9.

<sup>61</sup> Heffernan, *Sacred Biography*, 5.

<sup>62</sup> *Ibid*, 16.

Dentro do texto hagiográfico distinguimos, por um lado, a intenção deste de promover o culto à pessoa santa, e, por outro, “o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e litúrgica e a atemporalidade narrativa.”<sup>63</sup> Maria de Lurdes Rosa aponta os vários instrumentos utilizados pelos hagiógrafos para a elaboração das obras:

“Deus estava presente nas Escrituras, nas obras dos Padres da Igreja, nas Actas de Mártires e nas Vidas de Santos; a composição de um novo exemplo fazia-se justapondo temas, frases e palavras deste *corpus* com os dados biográficos do bem-aventurado em causa. Fazia-se ainda recorrendo a exercícios de estilo (metáforas, hipérboles, *anagnorisis*, linguagem figurativa), tidos como mais apropriados à reprodução (se quisermos à representação) do sobrenatural.”<sup>64</sup>

Citando Sobral, e como verificámos através da apresentação do conteúdo das fontes hagiográficas, “quanto menor é a distância entre o tempo narrado e o tempo do hagiógrafo, menor é a presença do maravilhoso e mais subjetivo ele se apresenta; quanto maior a distância, maior a presença e a objetividade do maravilhoso.”<sup>65</sup>

Contudo, e no que toca ao valor do texto hagiográfico no nosso estudo, usando a ideia de Marc Van Uytvanghe explicada por Cristina Sobral, “a narrativa hagiográfica é histórica por ser um emblema da consciência coletiva num dado lugar e num dado tempo e por ter modelado o posterior entendimento do santo.”<sup>66</sup>

E, sendo um testemunho, é de relevante importância ser usado no estudo do culto e da percepção dos seus símbolos de santidade. O texto hagiográfico pretende sublinhar os feitos e características de santidade da pessoa (ou pessoas) enquanto manifestação da vontade de Deus (pois, como afirma Heffernan, “the saint is depicted as someone in whom the natural laws of casuality are suspended because of divine favor”),<sup>67</sup> e representa um dos modelos de comportamento religioso e santo que sofrem alterações ao longo do tempo. Estes modelos são imitados pelos religiosos com contornos santos. Como aponta Cristina Sobral, a realidade imita os textos, e os textos representam modelos de santidade reais.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 1.

<sup>64</sup> Rosa, “A santidade no Portugal medieval,” 16.

<sup>65</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 6.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>67</sup> Heffernan, *Sacred Biography*, 27.

<sup>68</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 4.

Este desejo de imitação e aspiração a modelos exaltados de santidade está presente nos textos que iremos apresentar acerca das nossas santas. Santa Senhorinha, sobretudo, expressa o seu grandioso desejo de imitação dos santos mártires do passado (não tão longínquos do seu tempo de vida). Mesmo quando esses ideais de santidade sofrem alterações, continuam, não obstante, a servir de inspiração na vida das nossas várias santas.

De seguida preocupa-nos delinear a estrutura da narrativa hagiográfica. Esta começa com a Infância, a anteceder a qual o nascimento se revela milagroso, quer por ter sido muito desejado, quer por ter corrido sem complicações (como é o caso de Santa Joana), ou mesmo, como é o caso de Santa Isabel, ter ocorrido de forma singular (nascida envolta de uma pele), e igualmente através do qual se expressa a precocidade da santidade.

Desenrola-se após isso a Maturidade da pessoa santa, durante a qual se sucedem as várias etapas pelas quais esta passou e em que o modelo de santidade, aprovado por Deus e pelo povo, se desenvolve. Depois, a Morte, que inclui o caminho até esta, possivelmente com sinais extraordinários que a anunciam (como iremos ver presentes nas visões das Irmãs da Infanta Joana) e a sepultura, finalizada pelo Culto, que inclui os milagres *post mortem*, a transladação do corpo santo (que pode dar sinais de perfeição santa pela formosura de aspeto e o agradável cheiro, como em Santa Iria, Santa Isabel e Santa Joana) e a criação de relíquias.<sup>69</sup>

Façamos uma breve referência em particular a mais uma distinção de singularidade, que é o dom da beleza. A formosura é uma característica frequentemente mencionada nas várias hagiografias ao nosso dispor: D. Mafalda, que entre as suas irmãs é a única em que se refere a sua particular beleza;<sup>70</sup> a Infanta Joana, descrita e recordada em retratos de si,<sup>71</sup> e Santa Beatriz, cuja beleza atrai a maldade da rainha enciumada.<sup>72</sup>

Este dom traz ainda o senão da atenção masculina, que, em adição à pertença de várias figuras a altos estratos sociais, dificultam o caminho das consagradas à dádiva completa do seu ser ao divino.<sup>73</sup> Adicionalmente, a formosura mantém-se ainda após a morte, quando os cadáveres das santas se mantêm incorruptos, no momento da sua morte e nas horas e dias que se seguem,

---

<sup>69</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 5.

<sup>70</sup> João Ameal, *Santos portugueses* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1957), 391.

<sup>71</sup> Pinheiro, “Memorial,” 235.

<sup>72</sup> Sor Catarina de Santo António, *Vida Admirável e Milagrosa da Beata Beatriz da Silva*, trasladada do castelhano da obra original de Sor Catarina de Santo António, composta em 1661, traduzido por António São Payo (Lisboa: 1929), 37.

<sup>73</sup> Gilberto Coralejo Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e Identidade de uma Comunidade Textual,” Tese de Doutoramento (Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: 2013), 237. <http://hdl.handle.net/10362/10793>.

ou até séculos após o enterro, quando são exumados. Santa Iria mantém a formosura do rosto e do seu corpo emana um suave cheiro,<sup>74</sup> e do ataúde da Rainha Santa emana um agradável cheiro, contrariando a decomposição do seu cadáver no verão rigoroso quando falece (sendo ainda verificada a formosura e perfeição do seu corpo no século XVII).<sup>75</sup>

Tratemos agora de explorar como se revelam as características das *vitae* de santas e em que se diferenciam das dos santos.

Donald Weinstein e Rudolph Bell demonstraram que, no geral, as vocações das santas cresciam da sua infância até à sua juventude, e que a maioria destas estavam certas do seu compromisso relativamente à virgindade antes dos oito anos, enquanto que nos relatos dos santos é típico encontrar uma reviravolta de aspirações durante a adolescência, na qual estes renunciavam à vivência de uma vida com componentes sexuais e com excessos de prazeres, ao passo que se verifica maior atenção e referência ao matrimónio e à castidade nas *vitae* femininas. Em resumo, “crisis and decisive changes were more significant motifs in male than in female *vitae* throughout the Middle Ages, in part because medieval men had more power than women to determine the shape of their lives.”<sup>76</sup>

Caroline Bynum sugere-nos, em linha com o último parágrafo, que uma razão pela qual as mulheres religiosas tinham tendência para evitar o uso de termos e imagens dicotómicos (e ao invés, utilizavam palavras advindas da sua experiência ordinária enquanto mulheres, como “eating, suffering, lactating”)<sup>77</sup> deve-se a este mesmo facto de que estas não se servem de reviravoltas no seu caminho para uma vida santa, como fazem os homens.

Segundo esta autora, os hagiógrafos mantêm um modelo inconsistente da mulher adolescente no seu caminho para a santidade – ou esta insiste na sua virgindade a todo o custo e revela rebeldia para com os seus pais, que a querem casar, e conseqüentemente entra em confronto com quem a contraria, ou então casa com o pretendente para agradar e obedecer aos seus pais e falha no que a Igreja consideraria ser um passo fundamental para a correta forma de viver consagradamente. Ou então, a santa percorre ambos os caminhos, independentemente de haver ou não explicação para tal.

---

<sup>74</sup> Padre Isidoro de Barreira, *Historia da Vida e Martyrio da Gloriosa Virgem Santa Eria* (Lisboa: por Antonio Alvarez, 1618), fol. 52v.

<sup>75</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, editado por J. J. Numes (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921), 75.

<sup>76</sup> Donald Weinstein e Rudolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 19-47, referenciado em Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 24.

<sup>77</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 293.

Os santos, como suporta esta autora, baseavam-se em oposições na sua vida para se revelarem com inclinações de santidade, e as santas aprofundavam-se na simplicidade dos seus papéis na sociedade, “of powerlessness, of service and nurturing, of disease, etc.”<sup>78</sup> envolvendo-se mais neles e dedicando-se às suas funções, dando continuação e perseverança ao seu modo de vida limitado, dado que não teriam tantas possibilidades como os seus homólogos masculinos para mudanças significativas na vida. Por isso mesmo, servindo as *vitae* como modelo de santidade, descreve a autora, “both men and women saw female saints as models of suffering and inner spirituality, male saints as models of action.”<sup>79</sup>

Dado que ambos os géneros pensavam com as mesmas metáforas e teriam as mesmas complexidades de pensamento devido a lerem as mesmas Escrituras e outras obras de cariz religioso, não se encontram, analisando várias *vitae*, “practices or devotional themes that are exclusively female or exclusively male, although there are certain miracles that occur only to priests (because they are connected to sacerdotal functions) and certain miracles (e.g., stigmata or bodily elongation) that occur far more frequently to women.”<sup>80</sup>

No que toca aos milagres eucarísticos, por exemplo, quando ocorriam a santos eram considerados “the magical powers of the clergy who consecrate,”<sup>81</sup> e em contrapartida, os milagres das santas sublinhavam a virtude destas, ou seja, unicamente o que delas vinha, independente da intervenção dos clérigos – tinham, portanto, uma direta conexão com Deus, que não atuava através do poder clerical.

Estas formas de penitência e piedade associadas fortemente ao grupo feminino, como aponta Bynum, eram não só contra a instituição, como também uma corrente fora da instituição, dado que independentemente da sua prática religiosa, as mulheres estavam a todo o momento excluídas de participarem na administração dos sacramentos, reservada aos clérigos homens.<sup>82</sup>

O milagre é um episódio da tradição judaico-cristã e é importante salientar que o milagre que ocorre na vida do santo nunca é por ele criado – mas expressa-se através da vontade de Deus. Porém, esta é uma questão que implica outra atenção além da que nos interessa; o valor do milagre encontra-se no seu acontecimento e a quem é atribuído. Este é interpretado como sinal

---

<sup>78</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 25.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 61.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 69.

desencadeador de autêntica santidade pelo povo, entre o qual a pessoa santa encontra culto – e é usado como chave para a Igreja conduzir uma eventual beatificação ou canonização.<sup>83</sup>

É sobretudo a partir do século XII que se procura deixar por escrito os milagres realizados pelas figuras santas falecidas na época, dado o valor acentuado que é dado às testemunhas que evidenciam tais eventos taumatúrgicos.<sup>84</sup>

O acontecimento do milagre, que se dá em vida e no *post mortem*, é fundamental para a admiração da pessoa enquanto representante de um modelo de vida exemplar, pois no entender do cristianismo é um acontecimento que expressa a vontade divina, pois é contrário às leis naturais, e conseqüentemente revela uma prova de santidade.<sup>85</sup>

Como veremos em pormenor mais adiante, todas as nossas santas (inclusive a Infanta Joana) têm relatos de milagres associados a si. Santa Senhorinha vê a sua água transformada em vinho, Santa Isabel e Constança de Noronha curam enfermos com o seu toque. Quando Santa Isabel falece, o seu corpo exala um odor agradável, considerado como uma grande prova da sua santidade, e contam-se vários milagres póstumos que fazem referência à incorruptibilidade de cadáver. Também Santa Iria é encontrada em estado de formosura (à exceção do sangue que lhe escorre). À Infanta Santa são atribuídos vários milagres ligados à sua aparição em sonhos. Como explica Angela Muñoz pela afirmação de André Vauchez, os milagres desta índole corporal fazem parte “del código sensorial que está en la base de la percepción de la santidad en la mentalidad común.”<sup>86</sup>

Surgirá entre nós, naturalmente, a questão de como é que se originava afinal o culto a uma figura vista por santa, e, portanto, trataremos de o explicar brevemente.

Os cultos aparecem primeiramente por espontaneidade popular. Até ao século XI a veneração da pessoa, através das suas características ligadas aos modelos de santidade, dependia maioritariamente do povo,<sup>87</sup> sendo em regra geral a canonização oficializada aquando da

---

<sup>83</sup> Angela Muñoz Fernández, *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval* (Madrid: Al-Mudayn, 1988), 61.

<sup>84</sup> Benedicta Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory and event, 1000-1250* (Londres: 1982), 166-67 referenciado em *Ibid.*

<sup>85</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 6.

<sup>86</sup> André Vauchez, “L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans les procès de canonisation (XIII-XV siècles),” in *Hagiographie cultures société, IV-VII siècles* (Paris: 1981), 591 referenciado em Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 65.

<sup>87</sup> Este fenómeno é apelidado de *fama sanctitatis*. Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 72.

transladação do corpo do santo por um bispo até ao sítio público onde o culto se podia efetuar, com a adição do santo aos nomes da lista oficial pertencente a cada região.<sup>88</sup>

Durante o século XIII surgiu a reserva papal quanto à canonização de um santo, exclusivamente acometida a esta entidade, e à necessidade da elevação de relíquias. Como explica Angela Muñoz, “desde la segunda mitad del siglo XII se reafirmó la idea de que el culto de un individuo podría ser acordado, a título provisional, sin prejuzgar su canonización posterior,”<sup>89</sup> o que significa que canonizado ou não, o culto a um santo poderia ser limitado a uma diocese ou a uma igreja (que usualmente continha as relíquias de determinado santo), e suas festas adjacentes.

De forma suplementar, é pertinente acrescentar uma informação relativa ao contexto da naturalização e local de culto de um santo ou de uma santa.

Como afirma Maria de Lurdes Rosa segundo o que revela o *Martyrologio* acerca da “santidade portuguesa”, “são de Portugal todos os santos que se ligaram a ele, seja pelo nascimento, seja pela morte, seja pela presença de relíquias.”<sup>90</sup> O espaço sagrado protegido pela figura de santidade associada ao território de culto não é propriamente dito um território físico; e existem duas crenças que debatem o porquê disto. Uma coloca a possibilidade de se dever ao facto de as relíquias sacralizarem o espaço onde o santo, representada por elas, está a descansar ou em exposição,<sup>91</sup> ou então talvez por se acreditar que os santos zelavam e protegiam os que com eles teriam laços de identidade nacional.<sup>92</sup>

Contudo, autores como Jorge Cardoso e João Ameal debatem se de facto é relevante, de todo, conectar a religião à nacionalidade. O primeiro considera que o santo é universal simplesmente devido ao facto de Deus ter com ele interagido (tendo explicado, como resume Maria de Lurdes Rosa, que “a participação de Deus implica a universalidade do santo”).<sup>93</sup> Em adição, é possível

---

<sup>88</sup> Herrmann Mascard, *Les Reliques des Saints: Formation Coutumière d'un Droit* (Paris: 1975), 82, referenciado em Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 70.

<sup>89</sup> Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 71.

<sup>90</sup> *Martyrologio dos santos de Portugal e festas geraes do Reyno: recolhido dalguns autores, e informações, por alguns Padres da Companhia de Jesus* (Coimbra: impressão de António de Mariz, 1591), 3v referenciado em Maria de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” in *Santos e Demónios no Portugal Medieval* (Porto: Fio da Palavra, 2010), 86.

<sup>91</sup> Maria de Lurdes Rosa aponta as obras em que se trata esta questão, nomeadamente : Nicole Herrman-Masquard, *Les reliques des saints: Formation coutumière d'un droit* (Paris: Klincksieck, 1975); Pierre Hélot e Marie Laure Chastang, “Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen-Age,” *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 59 (1964): 789-822 e n° 60 (1965): 5-32; Godefridus Snoek, *Medieval piety from the relics to the Eucharist: a mutual relationship* (New York: E. J. Brill, 1995) referenciados em Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 80.

<sup>92</sup> Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 80.

<sup>93</sup> *Ibid*, 91.

assumir-se que a naturalidade e a nacionalidade de um santo são irrelevantes à sua santidade, sendo a sua importância elevada ao nível universal, como o autor afirma:

“Na verdade, os raros que à santidade se elevam, deixam de caber nos limites exíguos de uma pátria, e tornam-se expoentes de glória universal. Parece absurdo reduzi-los à estatura comum, avaliá-los à luz de perspectivas ultrapassadas.”<sup>94</sup>

Falemos agora da metodologia do discurso científico que uma historiadora deve conhecer quando trata de fontes hagiográficas.

Como Delehaye afirmou, sem, contudo, querer generalizar ou desvalorizar o esforço dos hagiógrafos que pretenderam fiel e conscientemente relatar os acontecimentos evolutivos da vida de uma figura santa no seu tempo, “le résultat de l'élaboration inconsciente des récits relatifs aux saints par le cerveau populaire aboutit, nous l'avons constaté, à affaiblir le témoignage de l'histoire, à l'obscurcir, souvent à le supprimer presque totalement.”<sup>95</sup> Isto, é claro, dificulta a investigação da historiadora que pretende trabalhar a narração hagiográfica – adicionalmente se considerarmos as santas e mártires mais recuadas no nosso tempo medieval, envoltas mais consistentemente em elementos maravilhosos e sobrenaturais. É importante perguntarmo-nos, salienta Delehaye, qual terá sido a intenção do hagiógrafo quando elaborou a sua obra – pois poderá ter pretendido, por exemplo, ensinar uma doutrina moral, não querendo afirmar com esta perspectiva os factos relatados serem reais.<sup>96</sup>

Foi o surgimento de várias propostas de interpretação e leitura de textos hagiográficos que deu origem, por volta do século XVII, ao campo da historiografia científica da santidade, dentro do qual se encontram várias áreas de conhecimento, tais como “a crítica histórica de hagiografias e culto de santos particulares, a liturgia, a hagiotoponímica e a etnografia” (e de menor e mais recente destaque os estudos sociológicos e psiquiátricos), que resultam num variado discurso científico.<sup>97</sup>

O trabalho da historiadora ao explorar estas obras de cariz hagiográfico consiste, de entre várias categorias, em tomar o relato hagiográfico como uma narração cuja harmonia e conjugação se traduzem numa complexa e rica fonte que se deve relatar na integridade,

---

<sup>94</sup> Manuel Trindade Salgueiro, “Esplendor da santidade,” introdução a Ameal, *Santos portugueses*, XXI referenciado em Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 91.

<sup>95</sup> Delehaye, *Les Légendes*, 68.

<sup>96</sup> Delehaye, *Les Légendes*, 70.

<sup>97</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Hagiografia,” in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direção de Carlos Moreira Azevedo, vol. C-I (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 326. <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13495>.

independentemente dos seus elementos serem factuais e/ou maravilhosos. Seria, portanto, incorreto da nossa parte colocar de parte os elementos que tomamos como sendo fictícios, por não fazem parte da nossa perceção moderna de realidade e veracidade históricas, ou relatar somente os que são suportados por documentação histórica – esta mesma que pode até ter sido modificada na sua altura por razões fora da nossa perceção.

Como Vallejo destacou, “los textos medievales, los hagiograficos entre ellos, nos enfrentan con un mundo totalmente distinto del nuestro, un universo, por ejemplo (y es dato importante por lo que hace a nuestro genero), donde no es que se combine lo sobrenatural con lo cotidiano, sino que lo sobrenatural es cotidiano.”<sup>98</sup>

O que a historiadora deve atender numa *vita*, em particular nos textos presentes nos *Acta Sanctorum*, segundo Michel Zimmermann, é:

“Avant de les utiliser, l'historien doit soumettre les *Vitae* à une lecture critique, s'interroger sur leur transmission, la durée de leur élaboration, l'intention et la date de leur rédaction.”<sup>99</sup>

Face aos avanços nos estudos hagiográficos, também Maria de Lurdes Rosa propõe uma metodologia e cuidados adjacentes para o uso destas fontes hagiográficas.

Sugere primeiramente que se deve lançar “um olhar sobre a literatura do tema, não em modo de estado da questão acumulativo e ritual – ou sequer enciclopédico e descritivo –, mas sim em contexto e tendo em especial apreço as configurações académicas e sociais;”<sup>100</sup> isto é, considerando todos os constrangimentos relativos a estes universos que impedem o historiador de examinar corretamente o corpus. Incluem fatores como “a bem conhecida «pré-história» de inserção na História eclesiástica tradicional,” dentro dos círculos universitários de cariz religioso, faculdades de Teologia com predominância de historiadores homens eclesiásticos, visões ideológicas dentro de conflitos de classe e até o próprio fenómeno da religião, que fica aquém de somente uma perceção estratégica, ideológica ou como sendo um objeto de poder.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Vallejo, *Las Vidas*, 45-6.

<sup>99</sup> Michel Zimmermann, Jacques Dubois e Jean-Loup Lemaître, “Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale,” *Revue de l'histoire des religions* 211, n°4, 479-482 (1994) : 481. [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1994\\_num\\_211\\_4\\_1396](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1994_num_211_4_1396).

<sup>100</sup> Maria de Lurdes Rosa, “A Religiosidade Medieval como Campo de Trabalho Historiográfico: Perspetivas recentes,” *Revista de História das Ideias* 36, n° 2 (2018): 60-57-81. [https://www.academia.edu/36720315/A\\_RELIGIOSIDADE\\_MEDIEVAL\\_COMO\\_CAMPO\\_DE\\_TRABALHO\\_HISTORIOGRAFICO](https://www.academia.edu/36720315/A_RELIGIOSIDADE_MEDIEVAL_COMO_CAMPO_DE_TRABALHO_HISTORIOGRAFICO).

<sup>101</sup> *Ibid.*

De seguida, a estudiosa da história deve criticar as ideias culturais e da historiografia, tendo em conta a sua historicização. Terá de haver uma “interrogação profunda dos materiais e a reconstrução da informação produzida,” em oposição ao método de inquérito historiográfico e teórico, pois, como Maria de Lurdes Rosa afirma, “deve «pensar-se as fontes», e não «tratar as fontes».”<sup>102</sup>

Tratemos por fim de apresentar as fontes hagiográficas a que recorreremos para expor as nossas figuras santas.

Haverá razões várias do porquê não termos presentemente uma fonte próxima ou contemporânea a várias das nossas Santas. Quanto a Santa Iria, por exemplo, o Pe. Isidoro Barreira aponta a vinda dos muçulmanos ao território peninsular pouco depois da morte desta Santa, como motivo de negligência dos registos acerca da vivência santa desta figura.<sup>103</sup> Outras santas e beatas têm semelhantes motivos para que as suas fontes não remontem aos tempos em que viveram. Contudo, servimo-nos de alguns estudos que fazem parte do universo do discurso hagiográfico para a apresentação das informações pertinentes.

Iremos utilizar a tradução portuguesa do *Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues* de 1513,<sup>104</sup> em estudos por Cristina Sobral e Maria Clara de Almeida Lucas para apresentar algumas figuras que carecem de fontes próximas. Esta obra deve-se a um compilador anónimo, foi impressa por Hermão de Campos e Roberto Rabelo, e inclui adições de santos e santas portuguesas. A sua elaboração deve-se a D. Manuel I e a um tempo de afirmação da língua vernacular na sua forma escrita, com a intenção de tornar mais acessível o repertório de figuras santas que se ligavam à identidade portuguesa num período de ascensão desta.<sup>105</sup> Embora não seja contemporânea destas figuras, ainda assim constitui uma fonte relevante e útil ao nosso trabalho.

---

<sup>102</sup> Rosa, “A Religiosidade Medieval,” 62.

<sup>103</sup> Mencionando que os “hespanios” terão dado mais valor às armas do que às letras, devido às invasões muçulmanas da Península. Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 1v.

<sup>104</sup> Cristina Sobral, “O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas,” *Lusitania Sacra* 2, nº 13-14 (2002): 531-568. <http://hdl.handle.net/10400.14/4485>. Os respetivos santos extravagantes foram retratados neste resumo da tese de doutoramento de Cristina Sobral, que menciona que esta tradução parte de uma versão em castelhano, traduzida do latim a partir de um fragmento do século XV da *Legenda Aurea* de Iacopo da Varazze (*ystoria lombarda*, como se lhe é referida no *Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*).

<sup>105</sup> Cristina Sobral faz referência ao valor nacionalista presente nestas adições portuguesas ao *Flos Sanctorum* na época em que foram adicionadas, e que, portanto, foram muito provavelmente submetidas a uma “menor importância dada à verdade histórica” com “clara sobreposição de um critério nacionalista.” Contudo, o que se pretende destacar, é que isto, e citando novamente a autora, “não significa que se tenha posto de parte o *epos* hagiográfico tipicamente medieval.” Sobral, “O Flos Sanctorum,” 561.

A *vita* anónima de Santa Senhorinha, adaptada para *Vida da Bem-Aventurada Virgem Santa Senhorinha* é uma tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, cujo texto original, em latim, é proveniente dos *Scriptores dos Portugaliae Monumenta Historica*,<sup>106</sup> que contém em apêndice duas hagiografias de Santa Senhorinha, *Vita Beatae Seniorinae Virginis* e *Alia Sanctae Seniorinae Vita*. A primeira é originária de um manuscrito pertencente ao convento de Graça da Coimbra, e a hagiografia deste mesmo manuscrito é “extraída de um exemplar antiquíssimo que se conserva na própria Igreja de Basto.”<sup>107</sup>

O professor José Geraldês Freire atribui a autoria da primeira *vita* a um possível monge do mosteiro de Refojos, vizinho do mosteiro de S. Jorge de Basto, que a terá elaborado aquando da visita do arcebispo de Braga D. Paio Mendes a Basto em 1130, data na qual esta Santa foi por ele canonizada, e este último terá partilhado com o monge os milagres de um repertório de tradição oral de quase dois séculos, que contribuíram para a elaboração da *vita*.<sup>108</sup>

A primeira *vita* é escrita como “um sermão de festa”, como lhe chama José Geraldês Freire – ou seja, “escrita para ser lida, em que o autor interpela os ouvintes e leitores,”<sup>109</sup> e por isso mesmo não corresponde à típica estrutura hagiográfica. O autor aponta que lhe foram adicionados anacronismos posteriormente à sua elaboração, que o levam a sugerir que o manuscrito poderá ter sido alterado por volta do fim do século XVI ou início do século XVII.<sup>110</sup> Isto para além do anacronismo referente a que a santa seguia a Regra de S. Bento, que só entrou em prática posteriormente, embora a *vita* contenha “linhas de espiritualidade beneditina.”<sup>111</sup> A segunda *vita* depende de veras do que é relatado na primeira, tem origem num documento que

---

<sup>106</sup> Editado por Alexandre Herculano, *Portvgaliae monvmenta historica: a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum* (Olisipone : Typis Academicis, 1856-1977), vol. 1, 46-53 (Olisipone : Typis Academicis, 1856-1977), vol. 1, 46-53, [https://purl.pt/12270/4/cg-2698-a-13/cg-2698-a-13\\_item4/cg-2698-a-13\\_PDF/cg-2698-a-13\\_PDF\\_24-C-R0150/cg-2698-a-13\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0150.pdf](https://purl.pt/12270/4/cg-2698-a-13/cg-2698-a-13_item4/cg-2698-a-13_PDF/cg-2698-a-13_PDF_24-C-R0150/cg-2698-a-13_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf).

<sup>107</sup> Maria Helena da Rocha Pereira, “Vida da Bem-Aventurada Virgem Senhorinha,” in *Vida e Milagres de São Rosendo*, texto latino, com tradução, prefácio e notas de Maria Helena da Rocha Pereira., nota preliminar de Fernando de Castro Pires de Lima (Porto: Junta Distrital, 1970), 113.

<sup>108</sup> Acerca do possível contexto e motivação para a redação desta *vita* de Santa Senhorinha, é interessante consultar Odília Filomena Alves Gameiro, “A apropriação nobiliárquica de um culto rural: A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto,” *Arquipélago* 2, nº 5 (2001): 580-81. <https://repositorio.uac.pt/handle/10400.3/354>.

<sup>109</sup> José Geraldês Freire, “Problemas literários das Vitae Sancta Seniorinae,” in *A Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Colóquio, vol. 2 (Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986), 36.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> José Mattoso, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2002), 221 referenciado em Cristina Sobral, “Exumação de uma Vida: Santa Senhorinha em português medieval,” *Romance Philology* 66, nº 1 (2012): 166. [https://www.researchgate.net/publication/288084232\\_Exumacao\\_de\\_uma\\_Vida\\_Santa\\_Senhorinha\\_em\\_portugues\\_medieval](https://www.researchgate.net/publication/288084232_Exumacao_de_uma_Vida_Santa_Senhorinha_em_portugues_medieval),

existia em Santa Cruz de Coimbra, e é a versão que adiciona o milagre da intervenção da santa na saúde de D. Afonso II.

Citando as palavras de José Mattoso relativas à *vita* de Santa Senhorinha, esta “mais do que um documento sobre a sua vida, deve ser empregue para estudar a espiritualidade e os costumes das monjas beneditinas no fim do século XII ou princípios do seguinte.”<sup>112</sup> Ou seja, embora não possa ser interpretado como fonte legítima dos factos contemporâneos a Santa Senhorinha, é importante, porém, usá-lo como um testemunho do que foram os modelos de religiosidade femininos do século XII.

Não existem certezas acerca da autoria da *vita* de Santa Isabel, cujo manuscrito é restituído ao seu provável formato prototípico<sup>113</sup> pelo professor José Joaquim Nunes, na obra *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*; embora o próprio tenha afirmado que o autor do manuscrito conhecia bem a vida particular e pública da Rainha.<sup>114</sup> Este manuscrito, pertencente ao Mosteiro de Santa Clara, e cujo original se perdeu, é uma cópia do século XVI intitulada de *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e seus bons feitos e milagres em sua vida, e depois da morte*.

Há várias passagens, narradas pelo biógrafo, que demonstram o traço do discurso hagiográfico nesta narrativa que consiste na nossa fonte hagiográfica fundamental para a figura de Santa Isabel. Esta nasce “envistida, envolta e cuberta de ãa pele,”<sup>115</sup> revela precocidade nas suas virtudes e na sua devoção a Deus, e, adicionalmente, configura-se como um ideal de santidade das rainhas, que Cristina Sobral enumera como sendo “o modelo mendicante de auxílio e preocupação com os necessitados, a vocação ascética vivida à revelia das obrigações sociais, a interpretação do sofrimento e das adversidades pessoais como uma prova de humildade e o exercício do poder em proveito do próximo, nomeadamente influenciando positivamente o marido, intervindo a favor da paz e fundando ou provendo mosteiros.”<sup>116</sup> Incluídos na sua narrativa hagiográfica estão também o reconhecimento da sua santidade pelo povo e a

---

<sup>112</sup> Mattoso, *Religião e Cultura*, 221.

<sup>113</sup> Isto é, foi trabalhada de modo que a sua forma lexical se aproximasse à altura em que o manuscrito original foi escrito, pouco depois da morte da santa.

<sup>114</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 12. A hipótese mais suportada chega-nos através da proposta de F. Félix López, que fundamenta ser o autor o bispo de Lamego, confessor e testamentário da rainha, Fr. Salvador Martins, dado que o estilo da obra era natural e simples, prova de que o bispo, enquanto homem, procurava manter de lado comportamentos mais apaixonados na sua escrita, associados à autoria feminina. F. Felix Lopes, “Breve Apontamento sobre a Rainha santa Isabel e a pobreza,” in *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Actas das I Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval (Lisboa, 1972), 527-545.

<sup>115</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 19.

<sup>116</sup> Sobral, “O modelo discursivo hagiográfico,” 9.

taumaturgia *post mortem*, tal como o odor agradável do seu cadáver e os milagres ocorridos durante o percurso da sua sepultura.

Outro exemplo riquíssimo do repertório é o *Memorial da muyto excellente Princesa*, escrito por uma monja contemporânea da Infanta Joana, identificada tradicionalmente como sendo Margarida Pinheiro e, em tempos mais recentes, Isabel Luís.<sup>117</sup> Trata-se de uma muito estimada obra hagiográfica e biográfica em que se revela uma narrativa emotiva e devocional, valorizada devido à atenção prestada à redação de uma obra de cariz hagiográfico com as características esperadas desta estrutura, porém com a adicional vantagem especial de ter sido elaborada por uma figura próxima à Santa, que vivenciou a sua devoção ao divino e experienciou os factos históricos com esta, por fazer parte da mesma comunidade enclausurada.<sup>118</sup> É, por conseguinte, o testemunho mais fiel e estimado, a nível hagiográfico e histórico, da vida religiosa da Infanta Santa, e encaixa-se precisamente neste género hagiográfico devido a fatores como a gravidez da sua mãe ter corrido “sem nenhnm pejo, & sem dor, antes com alegria,”<sup>119</sup> por ser dotada em criança de dons e graças, e por ser apegada à prática da devoção divina. Durante a sua maturidade revelou várias virtudes, e tal como Santa Isabel, o seu cadáver proporcionou milagres *post mortem* assim como emanou um cheiro agradável e permaneceu imaculado.

O *Memorial* pertence a um manuscrito com várias partes: a Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro, o Memorial da Infanta Santa Joana, e o Memorial das Religiosas que ingressaram no convento e neste padeceram, assim como o Memorial das mulheres que ali serviram e faleceram, e que Domingos Maurício Gomes dos Santos editou numa obra titulada de *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*.

Para este trabalho foi adicionalmente estudada a obra de Frei Nicolau Dias, “*Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha d’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*,” que consiste na primeira biografia impressa da Infanta Santa, cujo conteúdo se baseia essencialmente no *Memorial*, e, conseqüentemente, não adiciona informação inovadora no

---

<sup>117</sup> Cristina Sobral, “A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: hipóteses de autoria,” *Revista de Literatura Medieval*, nº 27 (2015): 213-224.

<sup>118</sup> Como Maria de Lurdes Rosa sumariza: “Margarida Pinheiro conhece o ambiente religioso da época, conhece a história da fundação do seu mosteiro, presenciou a luta da Infanta, faz parte da mesma comunidade. Escreve um texto que memorializa, fixa e louva, todo este processo; vem de, e redige para, um ambiente específico, um convento de mulheres que preconizou experiências religiosas novas, no século do grande desenvolvimento da mística feminina.” Rosa, “A santidade no Portugal medieval,” 52.

<sup>119</sup> Frei Nicolau Dias, *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, introdução do Padre João Gonçalves Gaspar (Aveiro: Diocese, 1987), fol. I a 2v.

essencial à fonte usada para o estudo, senão para uma melhor compreensão deste e para uma fração de texto que se julgou ser importante referir.

## 4. Modelos de Santidade Feminina Medieval em Portugal

### 4.1. Mártires e Santas da Alta Idade Média

#### 4.1.1. Mártires Máxima e Júlia

Todas as referências mais longínquas são poucas para fazermos uma descrição sólida da vida dos três santos mártires hispânicos. Não obstante, trazemos algumas para criarmos um quadro do que conhecemos acerca das Mártires Máxima e Júlia, que, em conjunto com o seu irmão Mártir Veríssimo, assinalam um passo inicial no nosso esboço de santidade.

A descrição feita pelo monge Usuardo em 858 no seu Martirológio, que se transcreve: “*Apud provinciam Lusitaniam, civitate Olisepona, sanctorum martyrum Verissimi, Maximae et Juliae sororum,*”<sup>120</sup> julga-se ser a primeira referência histórica à existência dos Mártires de Lisboa. Porém, existem ainda várias outras que nos apontam uma tradição litúrgica mais antiga, pois mesmo antes das invasões árabes já se prestava culto a vários santos mencionados em calendários do séc. X e XI. Também é este o caso dos Mártires de Lisboa que, como afirma o Padre Miguel de Oliveira, “já estavam inscritos nos calendários<sup>121</sup> uns 200 anos depois do seu martírio,”<sup>122</sup> que se aponta ser no início do séc. IV, dada a menção dos imperadores em vigência.

Traduzida livremente, falemos da narrativa de uma versão medievo-portuguesa de uma obra de Bernardo da Brihuega, que vivera no séc. XIII, cujo título se diz “da vida e da paixão de sã Verissimo e de sãta Maxima e de sãta Julia, e logo de como fazia o adiãtado de Lixboa a todolos da çidade viir sacccrificar aos ydolos e nõ lhes quiserõ sacrificar sã Verissimo e sãta Maxima e sãta Julia.”<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Usuardo, *Patrologia Latina*, 124, referenciado em Mário Martins, “A legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia do Cód.cv/1-23d., da Biblioteca de Évora,” *Revista Portuguesa de História*, nº 6 (1964): 10. <http://hdl.handle.net/10316.2/47034>.

<sup>121</sup> Que comemoram o seu martírio a 1 de outubro.

<sup>122</sup> Miguel de Oliveira, “Os Santos Mártires de Lisboa Veríssimo, Máxima e Júlia,” *Novidades, Letras e Artes*, 1 (1945): 2 em Martins, “A legenda,” 9.

<sup>123</sup> Apelidado de *Liuro e legêda que fala de todolos feytos e payxoões dos sãtos martires em lingoagem portugues* (Lisboa: 1513) referenciado em Martins, “A legenda,” 9.

Conta a *legenda* que durante o tempo dos imperadores Diocleciano e Maximiano, que lideraram as últimas tentativas de perseguição ao cristianismo através de decretos que puniam quem não praticasse a idolatria, praticava-se por terras que obedeciam à vontade de Roma a veneração aos ídolos romanos; era ordem dos imperadores que “aqueles que não quisessem sacrificar a os ydolos” fossem castigados, “so pena do corpo, que matasse de departidos tormêtos” e lhes dariam “penas de muytas guisas.”<sup>124</sup> A narrativa apresenta-nos então o caso de três mancebos: um varão, Veríssimo, e duas mulheres, Máxima e Júlia, filhos de um senador romano, que “disserõ que ño sacrificariã em ñehũa guisa e todos cõfessarõ, de hũ coraçõ e de hũa vontade, que eram servos de Jhesu Christo e que se ño poderiam partir em nenhũa guisa de seu serviço.”<sup>125</sup>

Aparente a negação ao sacrifício aos deuses pagãos, o juiz, autoridade apelidada de Tarquínio, ordenou que fossem castigados através de várias torturas, como “ferir açoutas de muytas guisas” e “rascar lhes totalas carnes cõ unhas de ferro.”<sup>126</sup> Todavia, face a estes tormentos, os santos mártires permaneceram firmes na sua fé e “muyto pouco pollo que lhes fazia.”<sup>127</sup> Ao ver que nada era resultado do seu castigo, decidiu o juiz que fossem por fim degolados. Não se ficando por aí, “ño lhos leyxou soterrar,”<sup>128</sup> atando-lhes pedras pesadas aos seus corpos e deitando-os num pego. Surpreendentemente, apesar da natural impossibilidade de se moverem, avistaram os que estiveram presentes que “antes forõ vindo os corpos dos santos marteres a ribeira do mar e forõnos logo receber, cõ grãde alegria, a companha dos christaãos que eram ãna villa.”<sup>129</sup>

Existe uma outra história num manuscrito muito antigo que se encontra no Mosteiro de Chelas que narra que, como Frei Luís dos Anjos descreve, “lemos de São Verissimo que andava em Romarias com suas irmãas, e forão a Roma visitar as reliquias dos Principes dos Apostolos São Pedro e São Paulo, quando merecerão ser avisados celestialmente que avião de ser martyres na cidade de Lisboa.”<sup>130</sup> Contudo, como afirma Mário Martins, tal *legenda* não traduziria o evento sucedido, tendo certamente Frei Luís dos Anjos, que teve acesso ao códice original, deduzido ao encontrar na mesma *legenda* a menção a três santos que se dizia ser portugueses, em Roma, e também os apóstolos S. Pedro e S. Paulo terem os primeiros vindo a tal cidade prestar culto

---

<sup>124</sup> *Liuro e legêda*, fols. 187-88 referenciado em Martins, “A legenda,” 10.

<sup>125</sup> Martins, “A legenda,” 10.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Frei Luís dos Anjos, *O Jardim de Portugal* (Coimbra: 1626), 85-86 referenciado em Martins, “A legenda,” 14.

aos segundos. Além disso, Frei Luís dos Anjos relata na sua tradução que se conta que “aparecerão em defesa de sua patria, a cidade de Lisboa, quando os Suevos, Godos, Alanos e Vandalos vierão sobre ella.”<sup>131</sup> Contudo, e como comenta Mário Martins, este relato e a tradução livre feita por Frei Luís terá sido influenciada, sem dúvida, pelo patriotismo próprio de seu tempo. Esta versão, uma das que naturaliza os mártires como lisboetas e localiza o seu martírio nas margens do rio Tejo, revela-se consideravelmente apócrifa em vários aspetos; não obstante, claro está, estas figuras santas serem adotadas pelo povo e através dos registos que os ligam a Lisboa, além de que as suas relíquias se encontram, segundo consta, na atual Igreja de Santos-o-Velho.<sup>132</sup>

A anunciação celestial aos jovens do seu fim martirizante está novamente presente numa outra obra, esta de D. Rodrigo da Cunha, datada do séc. XVII, e que narra que os mártires visitavam os santuários de Roma, sendo naturais de Lisboa, e que na cidade estrangeira lhes “apareceu hum Anjo, que da parte de Deos os amoestou tornaffem a Portugal , onde alcançarião a coroa do martyrio,que com tanta anfia procurauão.”<sup>133</sup>

A versão do relato do Breviário de Évora narra, em adição aos tormentos referidos nas fontes anteriores, que, antes de serem mortos, os mártires foram primeiro encarcerados e feitos passar fome durante vários dias, sofrendo ainda de suplícios e também de apedrejamentos pelo povo até serem por fim degolados.<sup>134</sup> A *Historia Ecclesiastica* relata que o cruel juiz “os mandou arrastar pelas ruas publicas da cidade, & postos na praça , forão apedrejados, & deposes degolados , & deitados feos corpos no campo, para que se ceuaffem nelles os animaes.”<sup>135</sup>

O *Flos Sanctorum*, por sua vez, não refere que os santos eram romanos nem sequer fala da sua viagem até Lisboa por mar. No texto da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, consta que “os seus corpos foram atirados ao mar, entre Lisboa e Almada, atados a grandes pedras,”<sup>136</sup> e que vieram dar à margem do rio em Lisboa, onde “veio venerá-los todo o povo ficando

---

<sup>131</sup> Frei Luís dos Anjos, *O Jardim de Portugal* (Coimbra: 1626), 87 referenciado em Martins, “A legenda,” 14.

<sup>132</sup> Local no qual se conta, ademais, que se encontram há muito tempo três grandes pedras que nunca puderam de lá ser retiradas, e seriam as pedras às quais os corpos dos mártires teriam sido atados, ou possivelmente os restos de uma ermida onde ficaram por muito tempo, por volta do séc. VI. Ermida essa, anterior à construção de uma capela ordenada por D. Afonso Henriques, e às doações feitas a esta e sua entrega à Ordem de Santiago por D. Sancho I em 1192, que consolidaram o local do culto. *A Conquista de Lisboa aos Mouros – Relatos de um Cruzado*, edição, tradução e notas de Aires Nascimento, introdução de Maria João Branco (Lisboa: Veja, 2001), 74.

<sup>133</sup> D. Rodrigo da Cunha, *História ecclesiastica da Igreja de Lisboa* (Lisboa: por Manoel da Sylva, 1642), 39r. <https://purl.pt/12033>.

<sup>134</sup> Henrique Flórez, *Espanña Sagrada*, 14 (Madrid: 1786), 397-98 referenciado em Martins, “A legenda,” 18.

<sup>135</sup> Cunha, *História ecclesiastica*, 39v.

<sup>136</sup> *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. 2 (Lisboa: 1954), 67 referenciado em Martins, “A legenda,” 25.

sepultados num pequeno oratório, junto da mesma praia.”<sup>137</sup> Conta-se na *legenda* do manuscrito da Biblioteca de Évora que são atribuídos aos mártires os poderes taumatúrgicos de dar vista aos cegos, fazer ouvir os surdos, falar os mudos e ainda de curar enfermos e aleijados.<sup>138</sup>

Encontramos múltiplas diferenças ao longo dos registos da *legenda* dos mártires; um troca o género a Máxima (*Maximi*),<sup>139</sup> e *Ho flos sanctorum em lingoagem* apelida-a de Mixima,<sup>140</sup> embora estas sejam desconformidade irrelevantes ao nosso propósito. O que se conta do episódio milagroso dos mártires, é o que se repete em outros martírios contemporâneos a estes.<sup>141</sup>

Uns documentos localizam o ocorrido por Lisboa (na altura Olisipo), outros em Roma, e inclusive a naturalidade das nossas figuras varia. O que se mantém constante e mais frequente é precisamente o que encaixa no nosso quadro de estudo – o que os tornou figuras santas, na medida em que os vários relatos narram que morreram pela fé em Cristo ao rejeitarem veneração e sacrifícios aos deuses da Roma pagã, sofrendo castigos carnífaces e a morte por não se moverem do firme lugar no seu coração cristão.

#### 4.1.2. Santa Iria<sup>142</sup>

A mais antiga referência credível conhecida a Santa Iria encontra-se no Antifonário de Leão, que remonta ao ano de 1067, em que consta a inscrição *Sancte Erene Virginis in Scallabi castrum*,<sup>143</sup> mas as várias *vitae* existentes sobre ela encontram-se já só no século XV.

---

<sup>137</sup> Martins, “A legenda,” 25.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>139</sup> Usuardo, *Patrologia Latina*, 124, coleções 525-26 referenciado em Martins, “A legenda,” 5.

<sup>140</sup> *Ho flos sanctorum em lingoagem portugues* (Lisboa: Impressão de Hermão de Campos e Roberto Rabelo, 1513) fol. 228r referenciado em Martins, “A legenda,” 17.

<sup>141</sup> Sendo o mais conhecido o de S. Vicente.

<sup>142</sup> Também chamada Santa Erene ou Irene, nome de origem goda, que terá evoluído para o português Iria. Padre Isidoro de Barreira, *Historia da Vida e Martyrio da Gloriosa Virgem Santa Eria* (Lisboa: por Antonio Alvarez, 1618), fol. 7v. O topónimo de Santarém deve-se a Santa Iria. Primeiramente a zona apelidava-se de *Scallabis* enquanto cidade de ocupação romana, e a partir de *Sancta Eirea* transformou-se o nome ao longo do tempo para resultar em Santarém. Jesus da Costa, *Santa Iria e Santarém*, 1.

<sup>143</sup> *Ibid.*

À existência de Santa Iria aponta-se o início no ano de seiscentos e quarenta,<sup>144</sup> e o seu martírio no de seiscentos e cinquenta e três.<sup>145</sup> Esta figura viveu em Nabância, situada na atual cidade de Tomar, nascida de pais nobres. Como menciona o Pe. Isidoro, embora os pais de Iria, de nome Eugénia e Hermígio, tivessem riquezas várias, distribuíam-nas entre os povos, com a intenção de dar graças.

Podemos a partir daí afirmar que Iria cresceu durante os seus primeiros anos de vida rodeada de exemplos austeros e virtuosos, que terá interiorizado na sua consciência de menina e lhe terão aberto um caminho para o seu futuro consagrado, passado no mosteiro em que os pais a colocaram desde pequena, ao cuidado de duas tias.

Conta-nos a sua *vita* que Iria viveu a meninice com “recolhimento, exercicios de oração,& obras de humildade”<sup>146</sup> e “procurou ser humilde,& pobre, entendendo q̃ estes são os fundamentos , que não de sustentar edificios de celestiaes virtudes.”<sup>147</sup> Iria praticou o jejum, assim como também a oração e a meditação, e uma das figuras a quem era mais devota era Nossa Senhora.<sup>148</sup> Estabeleceram-se assim, portanto, os seus principais pilares de devoção e práticas religiosas.

Na altura da vida de Iria não era obrigatório as religiosas fazerem voto de clausura, embora o adotassem quase todas. Iria escolheu, de sua livre vontade, enclausurar-se – à exceção de um dia no ano, relevante ao nosso relato hagiográfico, no qual se realizava a celebração da missa a S. Pedro.

Após uma curta menção, já efetuada, do que Iria praticava na sua rotina, é-nos apresentada a figura de Britaldo, filho do senhor de Nabância, que ganhou interesse nesta nossa aspirante a santa, devido ao que acerca dela se dizia, nomeadamente as suas “graças,& perfeições.”<sup>149</sup> Aquando da ocasião da missa de S. Pedro, Britaldo visitou a igreja com intenção de a ver, observando a sua “fermosura,& dões naturaes, de que Deos ornara a Santa Virgem, a ferenidade,& compozição.”<sup>150</sup>

---

<sup>144</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 2r.

<sup>145</sup> *Ibid.*, fol. 2v.

<sup>146</sup> *Ibid.*, fol. 10v.

<sup>147</sup> *Ibid.*, fol. 11v.

<sup>148</sup> *Ibid.*, fol. 12r.

<sup>149</sup> *Ibid.*, fol. 16r.

<sup>150</sup> *Ibid.*, fol. 17r.

Britaldo enamorou-se tanto de Iria que adoeceu. Tendo Iria ouvido falar do estado de saúde de Britaldo, pediu licença à Abadessa para sair da clausura e fazer uma visita ao enfermo, acompanhada de outras Irmãs suas, para orarem pelas suas melhoras.

Conta a versão, relatada pelo Pe. Isidoro, que durante esta sua oração foi revelado por Deus a Iria o mal do qual Britaldo padecia, ou seja, o afeto que por ela tinha. Iria pediu a Deus “fortaleza,& confiança neste meu coração, para que o despreze, em quanto pretendente de offensas vossas.”<sup>151</sup>

No entanto, na versão do *Flos Sanctorum*, foi Britaldo que anunciou diretamente a Iria as suas intenções:

“Eu sei que conheces a causa de minha enfermidade, mas assim sabe que se eu por teu amor morrer ou te deres a outrem o que a mim negas, que eu ou outrem por mim te matará.”<sup>152</sup>

Quando, mais tarde, Britaldo viu a sua saúde recuperada após a visita de Iria e das outras religiosas, a sua recuperação atribuiu-se à virtude de Iria.

Ora, acontece que Iria tinha um mestre, de nome Remígio, “homem anfião conhecido de todos por sua virtude,& exemplo de vida aprovada,”<sup>153</sup> que desde cedo a acompanhou espiritualmente e lhe ensinou a doutrina. Também este homem, porém, ganhou interesse na formosura da sua discípula e deixou crescer “em seu coração hum [...] grande fogo de sensual amor,”<sup>154</sup> comprometendo, portanto, a sua posição. Tendo revelado a Iria os seus afetos, esta em oração pediu a Deus que lhe retornasse juízo, rejeitando os avanços de um homem que via somente como mestre.

Remígio não ficou agrado com a rejeição e procurou vingança, face aos constantes avisos de Iria para que se ajuizasse, assim como em resultado das repetidas rejeições do seu afeto. Conta a narração que Remígio confeccionou “hã beberagem de çumos e eruas”<sup>155</sup> como modo de difamar a virtude de Iria; esta, que bebeu o líquido sem noção da malícia do abade, observou após uns dias o inchaço do seu ventre, como que se este anunciasse gravidez.

---

<sup>151</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 21v.

<sup>152</sup> Maria Clara de Almeida Lucas, “Ho Flos Sanctorum en Lingoagee: os santos extravagantes,” in *Textos Medievais Portugueses*, ed. lit., série 2 (Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998), 198.

<sup>153</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 14r.

<sup>154</sup> *Ibid*, fol. 28r.

<sup>155</sup> *Ibid*, fol. 33r.

Ao correr a notícia por toda a cidade da aparente desvirtude de Iria, a palavra chegou também, naturalmente, aos ouvidos de Britaldo, que não hesitou e ordenou a um cavaleiro da sua casa, de seu nome Banão, que matasse Iria e lançasse “feu corpo em parte ,onde não apareça mais.”<sup>156</sup> Este encontrou uma oportunidade para tal quando Iria se aproximou do rio Nabão para rezar por volta da meia-noite, após as Matinas, como era costume seu. Relata-se que “Ihe atraueffou o cruel Banão a garganta cõ hũa eftocada, de que a Santa cahio fobre a terra.”<sup>157</sup> Estando esta morta, atirou-a de seguida para o rio.

O abade Célio, que era tio de Iria, terá recebido visões nas suas orações que lhe revelaram o que terá realmente sucedido à sua sobrinha, tendo-se lamentado as gentes de Nabância que a tinham tido erroneamente por pecadora, e assim também foram confessados os crimes pelos seus perpetradores, que por eles pediram penitência.

Contam as narrativas que o corpo de Iria foi encontrado ao pé do monte Escalabicaastro,<sup>158</sup> e consta que o cadáver “daua de fĩ tam fuaue cheiro,& a fermofura de feu rofto era tal”<sup>159</sup> e que o sangue que se derramava da garganta “correra tam fresco , como fe entam a degolaram.”<sup>160</sup>

Como era costume, foram retirados pedaços do corpo para servirem de relíquias (que curaram doenças de quem com eles ficou),<sup>161</sup> e conta-se também que a água da região onde se encontrou o corpo da Santa curou os cegos que dela beberam.<sup>162</sup>

Já sem vida, o seu corpo santo demonstrava os traços fortemente associados à figura de uma santa: o corpo imaculado salvo pelo golpe fatal, o doce aroma que emanava de Iria, e a delicadeza da sua face: todos estes sinais amalgamam uma prova de santidade.

---

<sup>156</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 39v.

<sup>157</sup> *Ibid.*, fol. 44r.

<sup>158</sup> *Ibid.*, fol. 52r. Hoje cidade de Santarém.

<sup>159</sup> *Ibid.*, fol. 52v.

<sup>160</sup> *Ibid.* Podemos estabelecer uma direta relação desta descrição de sangue fresco ao sangue que Jesus derramou para alimentar os filhos de Deus, um sangue que representa o sacrifício pela redenção e salvação.

<sup>161</sup> *Ibid.*, fol. 54r. “Muytos doentes de diuerfás enfermidades que com ellas foram tocados,muytos cegos tiueram vifta, muytos leprofos faude.”

<sup>162</sup> *Ibid.*, fol. 67r.

#### 4.1.3. Santa Senhorinha

Santa Senhorinha<sup>163</sup> de Basto nasceu em 924 (ou 925), e embora não haja consenso acerca do local de nascimento, aponta-se para Vieira do Minho<sup>164</sup> como sendo uma das hipóteses. Como já esclarecemos antes, esta *vita* irá ser apresentada na medida em que representa uma vivência de um modelo religioso pertencente ao tempo da sua edição, no século XII. Tendo a santa vivido no século X, anteriormente à propagação da ordem religiosa aqui retratada, quanto muito podemos afirmar que Senhorinha viveu uma vida consagrada. Por conseguinte, tenhamos em conta que irá daqui em diante ser tratada como um reflexo dos ideais beneditinos de despegamento da vida terrena, riquezas e prazeres, assim como a promoção da humildade, esmola e caridade, do serviço à comunidade, e mais relevante para o nosso tema, observar-se-á como Santa Senhorinha faz penitências relacionadas com a corporalidade.

Esta, segundo o que vários textos relatam, teve uma infância característica de um promissor futuro de santidade, ou seja, vários pontos são referidos que acertam com o costume hagiográfico, diferente das outras crianças da sua idade, como resume Maria Helena da Rocha Pereira:

“Sempre se esforçou, desde a infância, em todo o tempo, por agradar a Deus, tanto pela fé, como pelos seus costumes e vida. Ornou com os costumes o seu próprio e, conforme o voto que fizera a Deus, guardou, imaculada, a alma e o corpo.”<sup>165</sup>

E quando chegada a altura para tal, o pai entregou-a “aos cuidados de uma religiosa de nome Godinha,”<sup>166</sup> que foi a sua educadora espiritual.

Acerca dos pais de Senhorinha, temos indícios que apontam para origens nobres e cristãs, e também que sua mãe faleceu após o seu nascimento, tendo esta sido criada e educada por uma ama na casa paterna. O seu pai foi Hufo, filho do conde e senhor do território de Vieira e Basto,

---

<sup>163</sup> O pai ter-lhe-á dado o nome diminutivo devido a ela ser de pequena estatura corporal. O nome próprio da Santa terá sido Domitila ou Genoveva. José Geraldês Freire, “Problemas literários das *Vitae Sanctae Seniorinae*,” in *A Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais. Atas do Colóquio*, vol. 2 (Coimbra: Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986), 35.

<sup>164</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 376.

<sup>165</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 113.

<sup>166</sup> Esta figura é também conhecida por Santa Godinha, se bem que pouca informação haja sobre a sua vida para além da que se inclui nas vidas de Santa Senhorinha, dado que a primeira é tia materna desta, como afirma Maria Helena da Rocha Pereira em Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 149. Godinha é descrita como sendo dotada de “uma certa habilidade e de um firme engenho” como características ideais para receber o encargo da formação de Senhorinha. *Ibid*, 115.

e teve por mãe Teresa, irmã do conde e “valente militar” Gonçalo Soeiro, de quem se regista ter prestado amiudadamente auxílio aos reis leoneses.<sup>167</sup>

Quando surgiu um pretendente a casamento que se dirigiu ao seu pai para tentar de sua sorte, este tentou convencer Senhorinha a aceitar o candidato, mas esta inclusive afirmou:

“Acaso não me escolheste um esposo e senhor magnífico? Não me oferecetes a Deus Ótimo Máximo?”<sup>168</sup>

Justamente é narrado que ao seu pai apareceu um Anjo em sonho, que lhe explicou que Deus tinha planos para Santa Senhorinha, em específico, “umas núpcias e um tálamo no reino dos céus.” Pediu-lhe igualmente que aprovasse a escolha da filha, que se queria dedicar ao Esposo divino, pois era o que Deus queria para ela.<sup>169</sup> E conta-se que ele assim mesmo o fez, aprovando vivamente a vontade da filha, e oferecendo-lhe possibilidades para que esta melhor caminhasse a estrada da vida consagrada.<sup>170</sup>

Santa Senhorinha tomou o hábito por volta dos oito anos,<sup>171</sup> e na sua jornada religiosa, Godinha doutrinou Senhorinha por vários textos religiosos, como livros de Santo Ambrósio e de outros Santos, pertencentes ao convento, para além dos presentes na igreja, que Senhorinha sabia de cor.<sup>172</sup>

Narra-se ademais que Senhorinha preocupava-se com o facto de não se sentir merecedora do “convívio e companhia dos santos mártires”<sup>173</sup> por, ao ler as vidas destes e os fins das suas vidas cingidos de martírio e tormentos, não encontrar semelhança com a sua vivência. Ao qual, segundo nos diz o texto, fora consolada pela sua ama, que lhe disse que de outras formas também se podia alcançar o reino dos céus, formas estas que sabemos que Senhorinha teve

---

<sup>167</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 149.

<sup>168</sup> *Ibid*, 117. Pois o seu pai tê-la-ia prometido a Cristo quando esta nascera, como se narra em *ibid*, 115: “Filha, ofereço-te ao Cristo Deus e ao mesmo te encomendo; que Ele dirija o teu caminho, à sua vista.” “Deus Ótimo Máximo,” como comenta José Galdes Freire, é um dos vários anacronismos desta *vita* que leva vários estudiosos a pensar que este manuscrito poderá ter sido alterado no tempo dos Humanistas. Freire, “Problemas literários,” 37.

<sup>169</sup> “Não peças à tua filha o fruto da morte e da tristeza, mas o do gozo e da alegria; ela mesma procurou o Esposo imortal e o escolheu para si; portanto, dará à luz o fruto da vida. Proporciona por isso à tua filha o alimento temporal, que Deus lhe providenciará o espiritual.” Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 117-18.

<sup>170</sup> Referimo-nos, em particular, ao pai lhe ter deixado três igrejas como modo de sustento, mas também para “recreio de seu espírito,” para que talvez, ao ir alternando a sua estadia entre estas, pudesse “mais comodamente persistir no seu propósito, e levá-lo a bom termo.” Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 119.

<sup>171</sup> *Ibid*, 121.

<sup>172</sup> “Para que ela possa entender mais facilmente as Sagradas Escrituras,” *Ibid*, 121.

<sup>173</sup> *Ibid*, 125. “Quando oiço a vida dos Santos, quando conheço os tormentos, que padeceram os mártires por amor de Jesus Cristo, e não encontro em mim nada de semelhante, temo que seja grande pecadora; pois não sei por que modo poderei ser admitida no convívio e companhia dos Santos Mártires.”

interesse em praticar e foi doutrinada sobre tal – jejuns, orações e os vários exercícios ascéticos.<sup>174</sup> Também é de notar que esta religiosa se dedicou da mesma forma à misericórdia e à caridade, atendendo às necessidades dos desfavorecidos e dos enfermos.<sup>175</sup>

De vários milagres se fizeram registos na vida da Santa. Água trazida por uma serva tornou-se vinho ao toque nos lábios de Senhorinha após ser benzida pela Cruz. Numa outra instância, curou com o toque das mãos várias gentes que sofriam, “tolhidos de pés e de mãos.”<sup>176</sup> Também se deveu à Santa “afastar uma súbita e inesperada tempestade que ameaçava destruir o produto de um ano de trabalho agrícola.”<sup>177</sup>

Outros dois milagres comprovam a sua santidade: no primeiro, o seu irmão Gervásio é libertado depois de ser mandado prender pelo rei, através da quebra das cadeias que se encontravam nos seus pés e mãos, devido à oração da irmã. O segundo episódio conta que Senhorinha rezava com as suas monjas aquando do soar “de um remoto e harmonioso coro,”<sup>178</sup> que Senhorinha explica às suas companheiras ser um sinal anunciando que um parente seu, o Bispo D. Rosendo, faleceu e foi levado “à bem-aventurança entre músicas angélicas,”<sup>179</sup> falecimento esse que finalmente se comprovou.

Santa Senhorinha faleceu em 982, aos 58 anos de idade, e foi canonizada em 1130 pelo Arcebispo de Braga, D. Paio Mendes.

Esta *vita*, da qual não podemos depender para uma leitura exata dos traços religiosos contemporâneos de Senhorinha, serve-nos, no entanto, como um modelo arcaico da religiosidade praticada pela ordem beneditina, especificamente a sua caridade, através da esmola dada pela Santa aos pobres, advindo da sua riqueza pessoal pelo seu estatuto familiar nobre; ademais, a dedicação prestada às duras penitências e a jejuns. Consta adicionalmente um valor importante atribuído à sua virgindade, possivelmente um reflexo de ambas as épocas de existência e narração.

---

<sup>174</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 123.

<sup>175</sup> *Ibid*, 139. Adicionalmente, narram-se os dons taumatúrgicos de Senhorinha, que “ao contacto das suas mãos, expulsava o demónio dos homens; punha em fuga os diabos; restituía a vista aos cegos, dava a faculdade de andar aos coxos e aos aleijados dos pés; abria os ouvidos aos surdos, fazendo-os ouvir.”

<sup>176</sup> *Ibid*, 137. Servem estes somente para se mencionar uns quantos. Postumamente, o milagre mais conhecido atribuído a esta Santa é o da retoma de saúde de Afonso, futuro D. Afonso II, cujo pai, D. Sancho I, faz uma visita ao Mosteiro de Basto e conclui a promessa de uma novena para que o seu filho recupere a boa saúde.

<sup>177</sup> Gameiro, “A apropriação nobiliárquica,” 563. A autora faz referência a Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 133.

<sup>178</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 377.

<sup>179</sup> *Ibid*, 377.

Senhorinha tem fortes desejos de replicar o martírio das figuras santas em quem se inspira, e lamenta-se com profunda mágoa por não lhe ser possível morrer por Deus da mesma forma que faziam os mártires da Igreja primitiva. Pretende “macerar a [sua] carne com a escassez de comida e de bebida, e a castigar com muitas flagelações.”<sup>180</sup>

A equiparação pelas palavras de Godinha exemplifica que o sofrimento do martírio não difere grandiosamente daquele a que ela se submete:

“Irmã caríssima, esta nossa vida monástica, se se tomar na sua severidade, que mais é senão um verdadeiro martírio? Na verdade, se examinares os feitos dos mártires, descobrirás em nós um martírio mais duradouro do que neles. Eles travam uma luta temporária, nós, uma contínua; eles são arrastados para a sua paixão, ao passo que a nossa é sem dúvida ofertada com felicidade e com resignação voluntária.”<sup>181</sup>

## 4.2. Santas e Beatas Tardias Medievais

### 4.2.1. Beatas Teresa, Mafalda e Sancha.

Iremos agora analisar as vidas levadas a cabo por três das filhas de D. Sancho I como introdução à segunda parte do nosso repertório. Estas serão apresentadas um tanto sucintamente, por servirem de introdução a um capítulo onde se continua, desde a última Santa, uma época cujas características de modelos exemplares de santidade começam a sofrer alterações; mas além disso, porque não encontramos fontes da época relativas, em pormenor, à vivência consagrada destas três beatas, senão delineações gerais.

É na segunda metade do século XII que situamos o início da vida das nossas beatas, num Portugal cuja independência era recente, e cujas ligações com outros reinos, em particular os de Aragão e Castela, sublinhavam uma das várias atribulações ocorridas neste século, e que diretamente afetaram as filhas do segundo monarca português.

---

<sup>180</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 127.

<sup>181</sup> *Ibid*, 153.

D. Teresa nasceu em 1176, filha de D. Sancho I e de D. Dulce. Regeu com o seu pai durante um período até se casar com o rei de Leão, Afonso IX; contudo, após o anulamento deste casamento pelo Papa devido ao próximo parentesco destes dois, retorna a Portugal, tendo já do rei três filhos e uma breve estadia como regente aragonesa. Consequência disto, D. Sancho I entra em conflito com os monarcas de Leão e Navarra, aliando-se convenientemente aos de Aragão e Castela para lhes fazer frente.<sup>182</sup>

Embora estivesse de volta a Portugal, Teresa não deixou de ter laços com Leão.<sup>183</sup> Esta conexão deve-se principalmente a questões envolventes à sucessão do trono após a morte de Afonso IX, dado que dos três filhos que teve com ele, o herdeiro masculino, D. Fernando, faleceu antes do pai, ficando elegíveis as filhas Sancha e Dulce. Para além disto, o rei terá deixado, após a sua morte, o reino a um filho varão também apelidado de Fernando, que teve com Berengária de Castela, e que acabou por ser quem sucedeu ao trono.<sup>184</sup>

Com o falecimento do pai e o testamento por este deixado, no qual legava às suas três filhas beatas títulos de castelos e suas terras e respetivas rendas, surge o conflito por parte de Afonso II, irmão destas, que contesta as posses das irmãs, temendo a contestação ao seu poder.<sup>185</sup>

Decorre o ano de 1200 quando D. Teresa, alegadamente, veste o hábito monástico de Cister<sup>186</sup> e se refugia destes conflitos imparáveis, em conjunto com umas freiras que reúne no mosteiro de Lorvão, que mandou restaurar e onde faleceu em 1250.<sup>187</sup> Ao que os documentos nos indicam, D. Teresa terá estado à frente do processo que levou à remoção dos antigos monges da Ordem de São Bento deste seu mosteiro para que pudesse introduzir, para sua benfeitoria, freiras cistercienses. Segundo o que se regista, terá sido este mosteiro o primeiro a aderir ao movimento feminino de Cister, pois, até ser aprovado pelo sumo pontífice em 1211, regia-se pela regra beneditina. Além disto, D. Teresa “alargou o domínio territorial, comprando e escambando bens,” tendo feito nele obras e ainda o dotando de relíquias dos Mártires de Marrocos, que procurou adquirir para este mesmo fim.<sup>188</sup>

---

<sup>182</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389.

<sup>183</sup> Segundo a autora Maria Alegria Marques nos conta, “há autores que lhe atribuem a fundação de um mosteiro, o de Villabuena del Bierzo, casa cisterciense feminina.” Maria Alegria Fernandes Marques, *D. Matilde, D. Teresa, D. Mafalda e D. Sancha: Rainhas e Infantas de Portugal (1149(?)-1256)*, (Vila do Conde: QuidNovi, 2011), 27.

<sup>184</sup> Marques, *D. Matilde*, 30-31.

<sup>185</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389

<sup>186</sup> Marques, *D. Matilde*, 38. Os historiadores modernos não creem que D. Teresa terá professado e vivido enquanto monja (embora tal seja relatado nas crónicas), devido à sua vida preenchida; contudo, é um facto que D. Teresa teve grande mão no desenvolvimento da vida religiosa feminina em Portugal devido ao mosteiro.

<sup>187</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389

<sup>188</sup> Marques, *D. Matilde*, 37-38.

D. Teresa e as suas irmãs foram, inquestionavelmente, impulsionadoras das novas ordens, protegendo, apoiando e inclusive juntando-se a estas. D. Teresa concedeu um horto aos Franciscanos, mandando fazer casas e uma igreja em nome de S. Nicolau em Montemor-o-Velho (independentemente de estes, mais tarde, o terem abandonado); aos dominicanos beneficiou-os aquando da sua implantação no Porto e em Coimbra, em conjunto com as ações de sua irmã D. Branca.<sup>189</sup>

Embora tivesse sido confrontada na sua vida com vários conflitos respetivos ao seu estatuto como infanta-rainha, como define João Ameal, “nunca deixa, todavia, de manifestar tal fervor religioso e tal generosidade para com os humildes.”<sup>190</sup> Sendo “prudente, generosa, modesta, cheia de muitas virtudes.”<sup>191</sup> Permaneceu para o culto popular como uma Infanta-Rainha, como vimos, propulsora da vida conventual.<sup>192</sup> Vários devotos peregrinaram ao seu túmulo, onde se registaram alguns acontecimentos taumatúrgicos, em específico, curas milagrosas. Regista-se que na respetiva abertura, em 1693, o seu corpo apresentava-se incorrupto e emanando um odor suave.<sup>193</sup>

Por ordem de nascimento, segue-se a sua irmã Sancha, nascida uns anos mais tarde, possivelmente em 1183.<sup>194</sup> D. Sancha, que foi conhecida pela “extrema piedade e pela proteção que sempre dá às Ordens mendicantes,” é a autora por detrás da fundação de vários conventos: em Monte Junto, um convento da Ordem Dominicana, em Alenquer, um convento franciscano (ao qual D. Teresa terá dedicado atenção, tendo estado presente na sua fundação, beneficiando-o com bens e também o gerindo);<sup>195</sup> além disso, edificou a Igreja de Santa Maria Rotunda na mesma localidade, e adicionalmente, em Coimbra, o convento cisterciense de Celas, onde professou vida religiosa e vestiu o hábito.<sup>196</sup>

Acompanhou a sua irmã Teresa nos conflitos relacionados com o testamento do pai D. Sancho I e concedeu foral a Alenquer, vila que lhe pertencia. Escreve Marques que D. Sancha deixara-se tocar pelas vidas das mulheres emparedadas nesta localidade<sup>197</sup> e pelas enceladas em

---

<sup>189</sup> Marques, *D. Matilde*, 41.

<sup>190</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389.

<sup>191</sup> Marques, *D. Matilde*, 55.

<sup>192</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389-91. Contudo, D. Teresa só é beatificada em 1705, pelo Papa Clemente XI, em conjunto com a irmã D. Mafalda. D. Sancha sê-lo-á décadas mais tarde, em 1792, pelo Papa Pio VI.

<sup>193</sup> Marques, *D. Matilde*, 60.

<sup>194</sup> *Ibid*, 62.

<sup>195</sup> *Ibid*, 39.

<sup>196</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 389.

<sup>197</sup> Marques, *D. Matilde*, 69.

Coimbra, devido ao seu despojamento e sacrifício.<sup>198</sup> Criou, por isso mesmo, um mosteiro para onde pudessem ser transferidas, dando-lhes ainda bens que possuía e comprando outros mais, tendo aquele sido aceite como mosteiro da Ordem Cisterciense em 1226.<sup>199</sup> Sabe-se também que prestou proteção a uma albergaria de pobres em Alenquer. De alguns milagres que se lhe associam, registam-se alguns, como a cura de um cancro da mama a uma freira do seu mosteiro.<sup>200</sup>

A última das três beatas é D. Mafalda, que é, de todos os filhos de D. Sancho I e de D. Dulce, a que mais questões suscita quanto a certezas factuais relativas ao seu nascimento, ao qual se aponta, segundo a interpretação de documentos de doações de bens dos seus pais, a data de 1195 ou 1196. Referimo-nos em específico à doação à infanta do Mosteiro de S. Salvador de Bouças e a sua respetiva herdade, para além de outra herdade em Matosinhos.

Conhecida por ter sido portadora de formosura e ternura,<sup>201</sup> casou-se com D. Henrique de Castela, este com apenas 10 anos na altura, pois acreditava D. Álvaro Nunes, tutor de D. Henrique, que este matrimónio fosse uma decisiva influência no monarca, a fim de se poderem estabelecer acordos com este reino; todavia, a criança acabou por falecer, e tal como a sua irmã Teresa, D. Mafalda retornou a Portugal, porém viúva e sem o casamento consumado.

Em 1220 entrou no Convento de São Pedro de Arouca, o qual converteu de beneditino para cisterciense, mas debate-se se realmente terá professado,<sup>202</sup> contando-se, por outro lado, que se dedicou à clausura e devoção religiosa até ao fim da sua existência terrena. Explica João Ameal, “entrega-se unicamente a práticas devotas e a iniciativas de benemerência. Protege sempre os desamparados e nunca deixa de auxiliar as Ordens monásticas.”<sup>203</sup>

Em 1256, no ano em que faleceu (em Tuias, ou em Rio Tinto, ou até mesmo no Porto, mas sem dúvida sepultada em Arouca),<sup>204</sup> elaborou também o seu testamento, atribuindo todos os seus bens, em doação, aos mosteiros de Arouca, Tuias, Santo Tirso, Alcobaça, entre outros, e ainda às Sés do Porto e de Lamego.<sup>205</sup> Deixou neste seu testamento a doação de roupas de cama

---

<sup>198</sup> Marques, *D. Matilde*, 66.

<sup>199</sup> *Ibid*, 67.

<sup>200</sup> *Ibid*, 72.

<sup>201</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 391.

<sup>202</sup> Marques, *D. Matilde*, 90.

<sup>203</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 391.

<sup>204</sup> Marques, *D. Matilde*, 90.

<sup>205</sup> Ameal, *Santos Portugueses*, 391.

à enfermaria do Mosteiro de Arouca e deliberou que joias suas pudessem ser vendidas para ajudar no cuidado dos enfermos.

Conta-se ainda de milagres atribuídos à Beata, como o testemunharam as freiras em Arouca ao fazer extinguir um grande incêndio que se alastrou no mosteiro, simplesmente fazendo o sinal da cruz sobre este.<sup>206</sup>

Como observámos, estas três beatas, vindas da família real portuguesa, são maioritariamente representadas como impulsionadoras das correntes religiosas do seu tempo – fundaram Conventos, Igrejas e Mosteiros.

São igualmente aclamadas por terem outras virtudes cristãs, como a piedade e a obediência. Revelam humildade e caridade para com os pobres, doando bens até à sua morte. Obedeceram às suas obrigações de rainhas-infantas; após as quais, segundo nos relatam as crónicas, professaram e tomaram o hábito. Podemos estabelecer com a vida da Beata Teresa a mais próxima relação com a nossa próxima Santa, a Rainha D. Isabel, na medida em que ambas partilham traços semelhantes de vida. Em especial, são as únicas duas figuras do nosso repertório que foram mães – prova de que, como iremos explorar, a virgindade caiu em desuso como sendo uma obrigatoriedade na atribuição de uma vida de santidade. Ressaltadas nestas ambas são, aliás, a caridade e a esmola como maiores virtudes.

#### 4.2.2. Santa Isabel de Portugal

A rainha D. Isabel nasceu a 4 de janeiro de 1271 (há quem aponte o ano de 1270), no lugar de infanta aragonesa, filha de D. Pedro III de Aragão e D. Constança da Sicília, e cresceu na corte de Barcelona.<sup>207</sup> Na tenra idade de onze anos foi dada em casamento pelo pai ao rei de Portugal e dos Algarves, D. Dinis, tendo ficado rainha consorte até à morte do marido.

O nascimento de D. Isabel é descrito como tendo sido nada menos que extraordinário, pois é dito que “naceo envistida, envolta e cuberta de ãa pele, que lhe nom parecia nembro algũu, a

---

<sup>206</sup> Marques, *D. Matilde*, 90.

<sup>207</sup> André Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal. Uma figura do franciscanismo principesco,” in *Utopia Global do Espírito Santo*, edição de José Eduardo Rebelo Franco e António Manuel Ribeiro Rebelo, vol. III (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2021), 62.

qual pele ou teagem a rainha, sa madre, fez poer em ùa coussella de prata.”<sup>208</sup> Condição esta, prerrogativa de uma vida tocada pelo divino, como já referimos num capítulo inicial.

A nossa *vita* enuncia que na pouca idade em que Isabel se encontrava, na qual já o pai recebia várias ofertas de casamento, a nossa personagem compadecia-se com tais visitas e interesses, tendo somente a pretensão de rezar oras e praticar jejuns e esmolas.<sup>209</sup>

Deu à luz em 1290, com dezoito anos de idade, a D. Constança, que viria a morrer com vinte e três anos – e é precisamente no sucedido que recebe, como conta a sua tradição hagiográfica, uma mensagem de um ermitão relativa à filha, que lhe terá aparecido em sonho a relatar que se encontrava no purgatório, solicitando-lhe que pedisse à sua mãe que lhe mandasse rezar missas para a salvação da sua alma.<sup>210</sup> Após a Rainha Santa concretizar os desejos da filha falecida, esta surge-lhe num sonho, vestida de branco, anunciando que a sua alma poderia por fim descansar e louvar a Deus, “livre da pãa que padecia.”<sup>211</sup> É no ano seguinte ao nascimento da sua primeira filha que dá à luz o futuro sucessor ao trono, D. Afonso IV.

No que se relata acerca da infidelidade de D. Dinis, as qualidades benevolentes de D. Isabel refletem-se nas suas ações perante o rei e os seus filhos e filhas ilegítimos. A Rainha Santa, segundo a tradição hagiográfica, não teria confrontado o seu esposo acerca das suas ações. E quanto aos ditos filhos e filhas bastardos, “mandava que se veessem ante ela e dava a eles de vestir e de comeer e criava-os; e assi fazia aos ayos, fazia a todos muito bem e muita ajuda.”<sup>212</sup>

A sua bondade e boa disposição eram admiradas por quem as observava, tendo a rainha sido percecionada por conta a estes, apesar da sua jovem idade, como uma rainha “de tanto entendimento e de tanta mesura.”<sup>213</sup> Independentemente dos atos desleais que o rei pudesse cometer, Santa Isabel rezava, lia os seus livros e permanecia atenta às necessidades dos mais desafortunados, transbordando de temperança, não guardando rancor ao rei e submetendo-se às restantes exaltadas virtudes cristãs.

Relativamente aos seus deveres enquanto consorte, a *vita* esclarece a habilidade e responsabilidade que a Rainha D. Isabel teve no foro político do reino, sem esquecer, em primeiro lugar, que o seu próprio casamento representava a aliança entre Portugal e Aragão.

---

<sup>208</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 19.

<sup>209</sup> *Ibid*, 23. “Já em aquel tempo daquela idade entendia em rezar oras e em servir a Deus por jejũu e por esmolas e em se doer d’aqueles que viia viir a casa delrey, seu padre, com pressa de a demandar pera casamento.”

<sup>210</sup> *Ibid*, 27.

<sup>211</sup> *Ibid*, 28.

<sup>212</sup> *Ibid*, 30.

<sup>213</sup> *Ibid*.

Esta determinava aconselhar o rei, a seu melhor ver: “trabalhava de fazer entender a elrey (...) mais guardava-se muito de rogar, nem aficar a elrey para perdoar justiça.”<sup>214</sup> Para além disso, procurava promover paz e concórdia entre os que a rodeavam.<sup>215</sup>

As suas habilidades de desempenho do papel político estão marcadas na história portuguesa. Apaziguou a disputa de cidades, tais como Múrcia, entre o seu genro, Fernando IV de Castela, e o irmão, Jaime II de Aragão, e fez com que estes aceitassem a mediação de D. Dinis. Mas o mérito de destaque deve-se ao seu apaziguamento, em 1297 e 1317-1323, de agressivas alterações entre o seu marido e o filho dos dois, D. Afonso, em consequência da suspeita de o rei pretender deserdar este seu filho legítimo e dar, em vez dele, lugar ao bastardo, Afonso Sanches. A fiel mãe rainha permaneceu do lado do seu filho, o que lhe custou castigos por parte do marido (“detida domiciliarmente no castelo de Alenquer, por D. Dinis” e “privada dos seus feudos e rendas durante vários anos”).<sup>216</sup> Apesar da pressão colocada em si por parte das gentes nobres que a rodeavam, que a motivavam a que fizesse frente a seu marido, D. Isabel permaneceu respeitosa ao rei, e reconciliou-se finalmente com ele (recuperando o que este lhe havia tirado). Após a morte de D. Dinis ainda fez de apaziguadora entre o filho e o neto, D. Afonso XI, em 1325, e induziu, por fim, à sua reconciliação, encontrando-se com este último em 1336 em Estremoz.<sup>217</sup>

A propósito das várias obras caritativas de D. Isabel, estas expandem-se desde as esmolas à doação de vários bens. Após se casar com o rei português, mais extensivamente procurou servir o Senhor, repartindo riquezas suas, naturais ao seu estatuto, com os pobres, com os homens e as mulheres desafortunadas, com os mosteiros e similares instituições.<sup>218</sup>

A rainha cumpria visitas aos vários sítios e igrejas que se sabia serem habitados por “religiosos ou religiosas que fizessem boa vida,” distribuindo-lhes esmolas. Também aos mosteiros debilitados dava esmolas e fornecia apoio financeiro,<sup>219</sup> assim como a um hospital de crianças

---

<sup>214</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 30.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 31. “E outrose sanha ou mal se antre algũuns bõos do reyno recrecia por mal do mundo ou omezio, trabalhava por si e por outros pera se perdoarem e viirem a paz e concordia e, se aqueles, que culpados erom, [nom] podiam satisfazer, ela dava do seu, por viirem a paz e a amor.”

<sup>216</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 63.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 26. “Em partir com [os] pobres do que avia e em jejũar e aver coita e piedade dos errados e apressados e a leer e aver breviarario por que rezasse as oras canonicas e, as oras rezadas, entendia em sartar aljofar e fazer e mandar fazer seus lavoures a sas doas e donzelas e mandar sa casa, que seeria muito de seer de 25 annos ou de triinta. E assi começou despender seu tempo das rendas das sas terras que avia, e daquelo que elrey a ela dava aviam gram parte pobres e mengoados e moesteiros e emparedadas e donas envergonçadas e mengoadas.”

<sup>219</sup> *Ibid.*, 42.

enjeitadas, a quem fornecia alimento e vestimentas. Efetivamente, o ato de vestir alguém desfavorecido é um que ocorre ao longo das várias referências a obras de caridade de D. Isabel; os pobres que mandava vestir, as crianças abandonadas que protegia, as mulheres que levavam vidas consideradas pecadoras, como as prostitutas, que reabilitava. Estas, entre outras mulheres, eram pela rainha orientadas. Caso houvesse jovens em sua casa, estas eram criadas e casadas, “e outras puinha em Ordõe.”<sup>220</sup>

Em seguimento destas ações, e quase como que em oposição, observamos a menção à qualidade das roupas que vestia, a si própria, na sexta-feira santa a seguir ao dia da Ceia do Senhor, em que “lavava a certas molheres pobres gafas os pees e lhos beijava e vestia as de quecas, de pelotes e cerames, e dava-lhes de calçar e contas por amor de Deus”<sup>221</sup>: “panos mui refeições, segundo a seu estado,” enquanto ouvia as horas e o pregar da Paixão de Cristo, a que assistia “teendo gram tresteza e door,”<sup>222</sup> sendo que naquele dia de celebração ordenava que se fizessem grandiosas esmolos.

No que toca às mulheres enfermas, D. Isabel fazia-lhes visitas, “poendo em elas as mãos mui sem nojo, e mandando delas pensar, segundo a door que avia[m] o demandava.”<sup>223</sup>

Uma das esmolos à qual se faz mais específica referência ocorre numa romaria a Santiago de Compostela, na qual a rainha embarca poucos dias depois da celebração do falecimento do seu marido e rei. Esta “fez grandes ofertas e esmolos” e no dia da festa de Santiago, ofereceu “a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas, e os mais nobres e melhores panos, apostados com muito aljoufar, pedras ricas [e] penas.”<sup>224</sup> E inclusive após o falecimento do rei, deu vestes ricas para que se fizessem vestimentas para os clérigos, e ouro para se fazerem cruces e outros adornos para as igrejas do país.

Não só deu esmolos esta Santa Rainha, tendo igualmente mandado edificar e arranjar casas para homens e mulheres pobres, ajudando igualmente na reconstrução de um diminuto convento de clarissas<sup>225</sup> após uma inundação do Mondego. Este foi o mosteiro pelo qual teve mais carinho, e embora não tivesse sido sua fundadora (pois a existência deste tem uma data anterior), desenvolveu-o e expandiu-o. Mandou cercar o mosteiro “com um muro elevado para

---

<sup>220</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 50.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>225</sup> Que é nomeado, pela rainha, de Mosteiro de Santa Clara, onde a mesma pretendeu ser sepultada.

assegurar ali a estreita clausura”<sup>226</sup> e trouxe de Zamora algumas clarissas, que vieram acompanhadas de frades menores (que se diziam de boa reputação, originais da província de Santiago).<sup>227</sup>

A *vita* faz referência ao ano de 1333, no qual toda a Península sofreu fome e deparou-se com escassez de comida. D. Isabel deu esmolas e comida a quem pôde, mas a quem faleceu, mandou cavar covas e enterrar os seus corpos.<sup>228</sup>

Tendo sido brevemente sumarizada a rotina da rainha previamente à morte do rei, a *vita* presta igualmente atenção ao dia-a-dia de D. Isabel enquanto viúva. Regia a sua vida pela vida das freiras do mosteiro, em particular quanto aos ofícios litúrgicos, e embora tivesse habitação na proximidade, era dela uma das celas no mosteiro. Comia às vezes com aquelas no refeitório, e regista-se inclusive, como nos relata André Vauchez, que “servia à mesa as irmãs mais idosas e levava ela mesma os pratos à cozinha,”<sup>229</sup> e apesar de ser censurada pelo seu séquito por fazer tais ações, comentava que “servir as ditas freiras que abandonam o mundo e se encerram no mosteiro por amor e serviço a Deus é servir a Deus.”<sup>230</sup>

D. Isabel levantava-se cedo (“gram manhã”) e era acompanhada por cinco donas da Ordem de Santa Clara, que com ela rezavam as Matinas, seguidas da Prima, e após esta ter sido rezada e ainda “dia fosse claro,” “aguisavam ãu altar, que ela sempre consigo trazia, e a camara tiinha por oratorio e ali ouvia ãa missa calada com gram devoçom.”<sup>231</sup> Depois, dirigia-se à capela do seu Paço para celebrar missa oficiada com oração ao rei D. Dinis, seguido da missa do dia; após isso, rezava a Terça, a Sexta e a Noa, e assistia à pregação. “E, quando as missas erom acabadas e oras rezadas, era já gram dia, ia a comer,”<sup>232</sup> sendo o dia seguido pela resolução de questões a ela trazidas por gente do reino.

Apesar da convivência com as freiras, nunca chegou propriamente a professar, porque se o fizesse não poderia continuar a servir os pobres - mas André Vauchez atenta-nos para a

---

<sup>226</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 64.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 68; Angela Muñoz Fernández, *Santa Isabel Reina de Portugal: Una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval* (Porto: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989), 13.

<sup>229</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 65.

<sup>230</sup> “C’est servir Dieu que servir lesdites moniales qui abandonnent le monde et s’enferment au couvent pour amour et service.” Stéphane Boisselier, “La Vie de sainte Isabelle de Portugal en langue vulgaire: présentation et traduction annotée du texte originel,” *Revue Mabillon* 18, n° 79 (2007): 239 referenciado em Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 64.

<sup>231</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 60.

<sup>232</sup> *Ibid.*

existência de mais outras razões, registadas numa declaração da rainha datada de 8 de janeiro de 1325, que explicam que esta queria tomar o hábito “por razão de tristeza, de luto e de humildade, e de maneira nenhuma por voto de religião, nem por profissão, nem por obediência a qualquer ordem.”<sup>233</sup> Como André Vauchez introduz:

“Ela não podia afirmar mais claramente, ao mesmo tempo, quer o seu profundo apego ao género de vida e à espiritualidade das clarissas, quer a sua vontade de permanecer no estado secular para salvaguardar a sua liberdade e a sua capacidade de acudir às necessidades das igrejas e dos pobres.”<sup>234</sup> Poderia assim, ao não professar, continuar a sua missão de caridade e a cuidar e formar donzelas, e orientar órfãos.

Esta sua escolha pode incluir vários parâmetros, que a rainha menciona nas suas demais declarações, tais como a sua avançada idade e as acompanhantes fraquezas na saúde que debilitavam o voto à regra de Santa Clara.<sup>235</sup>

Após a sua morte a 4 de julho de 1336, no castelo de Estremoz, seguem-se vários acontecimentos milagrosos que servem de indicadores do seu estatuto de eleição divina, sendo-nos de mais relevante atenção os que envolvem o seu próprio corpo.

Conta a narrativa que aconselharam D. Afonso IV a que o corpo fosse soterrado no Mosteiro de S. Francisco, localizado na mesma área, ou até mesmo em Évora, até serem reunidas as condições climáticas adequadas ao transporte, dado que decorria o ápice do verão e o mau cheiro do cadáver seria inevitável. Porém, alguns dias após a morte da Rainha Santa, tendo sido feita a jornada de Estremoz a Coimbra ao longo de sete dias “por grandes caenturas e per tempo mui destemperado,”<sup>236</sup> deu-se conta de que do ataúde emanava um cheiro agradável:

“E prougue a Nosso Senhor de querer mostrar em [n]o corpo daquela rainha que conhecia o bõ serviço que d’ela em este mundo recebera de guisa que cuidavam que aquilo fosse fedor e que saísse daquele ataude que fosse o melhor cheiro e odor que omões veer podessem, de guisa que diziam aqueles que se ao ataude chegavam que tam noble odor de cousa nom virom.”<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Comte de Moucheron, *Sainte Elisabeth d’Aragon, Règne de Portugal, et Son Temps* (Paris: Librairie de Firmin Didot, 1896), 193 referenciado em Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 66-67.

<sup>234</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 66.

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 75.

<sup>237</sup> *Ibid.* Em 1696 faz-se a transladação do corpo para o Mosteiro de Santa Clara-a-Nova, que tivera as suas obras concluídas. Constata-se que a tal fragrância outrora referida continuava a emanar do corpo da rainha, e após a inspeção do corpo por parte dos bispos, encontraram-no imaculado.

Pouco depois da chegada a Coimbra manifesta-se o primeiro milagre atribuído a Santa Isabel. Conta-se que uma dona se aproximou do ataúde onde jazia o corpo da rainha, padecendo de grandes dores de dentes e de boca, e ao beijar a superfície deste, as dores cessaram. Outros milagres incluem: uma mulher cega, Maria Martins, que foi deitada no túmulo da santa, no qual adormeceu e acordou a conseguir ver; ou uma outra que sofria de dores nos joelhos, que para as dores encontrou cura ao rogar à rainha; e outro evento taumatúrgico, que ocorre em Coimbra, onde Afonso Martins, clérigo do bispo de Lamego e João Maçoeira, que tinha sido manteeiro da falecida rainha, assistem à chegada do ataúde. Conta-se que padeciam ambos de “door de febre em seus corpos,” e rogando a D. Isabel, “receberom logo saude e dali em diante se sentirom curados daquelas enfermidades.”<sup>238</sup>

A Rainha Santa Isabel ficou para a história e para o povo com reputação de santa, embora a sua beatificação e canonização, em 1516 e 1625, respetivamente, ocorram séculos após a sua vivência. Faça-se uma importante nota acerca de como nunca é apelidada de santa pelo seu biógrafo mais longínquo. Este apenas reuniu elogios que a justificam como tendo predisposição para tal, cuja obra, como aponta André Vauchez, contém acima de tudo “uma intenção memorial” e Salvador Martins “procurou, através dela, definir as formas de uma santidade laica,”<sup>239</sup> sendo uma das características, como verificámos, a pertença à monarquia, as origens reais que predestinam a condição de santa. De facto, só presenciamos a designação de santa no fim da obra, na nomeação de milagres por sua virtude, ocorridos *post mortem*.<sup>240</sup>

Ora, o leitor terá reparado que não fizemos menção, por entre todos os milagres, ao mais célebre associado à rainha, o “milagre das rosas.” Isto deve-se a várias considerações. Tal fenómeno taumatúrgico não se encontra no primeiro e mais fiel relato hagiográfico da nossa santa, tendo sido apenas desenvolvido no séc. XIV e surgindo documentado pela primeira vez num breviário napolitano de 1332, relacionado com Isabel da Hungria.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 80-85.

<sup>239</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 62.

<sup>240</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 93-94.

<sup>241</sup> Ottó Gescer, “Miracles of the Leper and the Roses: Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary,” *Franciscana: Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, nº 15 (2013): 167-68; Ottó Gescer, “Santa Elisabetta d’Ungheria e il miracolo delle rose,” in *Annuario 2002–2004: Conferenze e convegni*, edição de László Csorba e Gyöngyi Komlóssy (Rome: Accademia d’Ungheria in Roma, 2005), 246; István Rákóczi, “Vidas paralelas – ícones abraçados (achegas filológicas para o estudo do “milagre das rosas” de Santa Isabel da Hungria e da Rainha Santa Isabel),” in *Os reinos ibéricos na Idade Média*, homenagem a Humberto Baquero Moreno, direção de Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral e Maria Fernanda Ferreira Santos, 1 (Livraria Civilização Editora, 2003), 555 referenciados em Liliana Sousa, “As Vidas e os milagres de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão. Estudo de duas santas dos séculos XIII-XIV,” *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, nº 28 (2021): 187-88. <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a7>.

Por sua vez, o primeiro registo literário do milagre das rosas associado a Santa Isabel de Portugal data da segunda metade do século XVI, por Pedro João de Perpilhão, padre jesuíta natural de Valência, que redigiu uma hagiografia da Santa Rainha em contexto da comemoração do dia desta, e que, como nos enumera Liliana Sousa:

“Além de referidas orações, recorreu a outras fontes, tal como a *Vita* atribuída a Salvador Martins, as crónicas de D. Dinis e de Afonso IV da autoria de Rui de Pina, bem como outra tipologia documental, como documentos régios, decretos papais, registos tabeliônicos e tradições orais.”<sup>242</sup>

Publicado em 1609, foi inclusive um dos registos que contribuiu para a canonização da rainha, e Liliana Sousa aponta-nos que o autor acrescentou o comentário que “não encontrara fontes escritas com qualquer referência, explicitando que se tratava de um milagre divulgado e celebrado nas comunidades exclusivamente de forma oral.”<sup>243</sup> Ademais, esta autora dá-nos a conhecer a existência de outros registos literários elaborados proximamente da hagiografia de Perpilhão, de que possivelmente este autor não teria conhecimento aquando a elaboração da sua obra.

Comprovamos inclusive a inexistência deste milagre na iconografia da Rainha Santa, ora em pinturas ou esculturas, datados proximamente da sua veneração, nos quais não está representado. É após a sua canonização que averiguamos o início do retrato da santa em conjunto com as rosas, ou moedas. Falemos brevemente, por esta linha, de três representações iconográficas da rainha a partir da celebração oficial de santidade. A primeira é uma estátua de autoria da escola de Gian Lorenzo Bernini, em contexto da renovação da praça de São Pedro, no século XVI, que retrata a Rainha Santa (uma das 140 figuras santas ali representadas). A escultura exhibe que a santa está “vestida de terciária franciscana sem a cordula de três nós, alusiva aos votos de castidade, obediência e pobreza da Segunda Ordem Secular,”<sup>244</sup> e aos seus pés verifica-se a existência da coroa, alusiva ao seu estatuto real em humildade, tal como vivera. Mas a propósito do que falamos, “a estátua tem nas dobras do manto do seu regaço algumas

---

<sup>242</sup> Helena Maria Ribeiro Almeida Costa Toipa, “O milagre das rosas em *De Vitae et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae* de Pedro João Perpilhão,” *Boletim de Estudos Clássicos* (2015): 60; Idem, *Rainha Isabel: Fontes para o seu Estudo* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2020) referenciados em Sousa, “As Vidas e os milagres,” 189.

<sup>243</sup> Sousa, “As Vidas e os milagres,” 189.

<sup>244</sup> Giulia Rossi Vairo, “De Rainha a Santa: a evolução da iconografia de D. Isabel de Aragão, esposa do rei D. Dinis, através dos séculos (XIV-XX),” in *Utopia Global do Espírito Santo*, edição de José Eduardo Rebelo Franco e António Manuel Ribeiro Rebelo, vol. III (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2021), 265.

rosas e uma moeda na mão.”<sup>245</sup> Outro exemplo é uma figura mandada esculpir por D. João V à mesma escola, de Bernini, enviada para Mafra; nesta estão presentes elementos como o cordão de peregrina que segura, a coroa colocada aos pés, o hábito, e por fim, as rosas.<sup>246</sup> Por último, mencionemos o seu túmulo, cuja imagem a própria rainha concebeu e viu ser completada ainda em vida. Este corresponde fielmente às declarações feitas pela rainha de que falámos: a sua escultura no topo do túmulo veste o hábito da Ordem de Santa Clara. Porém, encontramos algumas diferenças em comparação às figuras anteriores; a rainha está coberta por cima do hábito com um manto, que se prolonga até aos pés, com a orla bordada a ouro, e o cordão na cintura tem seis nós, em pretensão de destacar a secularidade de D. Isabel. Enverga a coroa na cabeça, tapada pelo véu, as mãos no peito segurando um livro de horas. Encontram-se ainda presentes a esmoleira, adornada pela vieira de Santiago, cheia de moedas e o bordão de peregrina, mas acima de tudo, não há rosas à vista.<sup>247</sup>

Relatemos, por fim, o milagre. Os seus vários recontos mantêm-se similares; narram que Isabel de Portugal levava dinheiro no seu regaço com destino aos pobres, quando o rei D. Dinis a encontra e lhe pergunta o conteúdo do que guardava. Esta diz-lhe que leva rosas, abrindo a concavidade dos tecidos e revelando-lhe as flores. Os relatos variam, por vezes, no conteúdo anterior à transformação, que no lugar de dinheiro dizem ter sido pão ou carne.<sup>248</sup>

Resumindo-nos a comparação do milagre repetido nas narrações de ambas as santas, Liliana Sousa escreve:

“Além do mais, sendo o milagre de Isabel da Hungria apenas desenvolvido no século XIV, nunca poderia ter servido como inspiração para a primeira hagiografia da rainha de Portugal. No entanto, poderia ser já conhecido de Pedro João Perpinhão, considerando-se que logo no texto atribuído a Salvador Martins se alude à santidade da sua tia-avó, levando-nos, assim, a questionar acerca do momento em que tal divulgação começara a ser feita e qual a influência exercida pela santa húngara neste sentido.”<sup>249</sup>

Este milagre é uma das várias ligações e similaridades que a rainha Isabel partilha com esta outra figura santa, a sua tia-avó Isabel da Hungria, meia-irmã de Yolanda/Violante da Hungria (1207-1231), que casara com Jaime I de Aragão e dera à luz o pai de D. Isabel de Portugal,

---

<sup>245</sup> Vairo, “De Rainha a Santa,” 265.

<sup>246</sup> *Ibid*, 267.

<sup>247</sup> *Ibid*, 273-74.

<sup>248</sup> Rákóczi, “Vidas paralelas – ícones abraçados,” 555 referenciado em Sousa, “As Vidas e os milagres,” 190.

<sup>249</sup> Sousa, “As Vidas e os milagres,” 190.

Pedro III de Aragão.<sup>250</sup> Conta-se na sua vida que foi dado à nossa rainha o seu nome, por vontade de seu pai, devido à santa parente,<sup>251</sup> como José Joaquim Nunes nos propõe, “talvez na intenção e desejo de que ela lhe imitasse as virtudes, intenção e desejo que foram plenamente realizados.”<sup>252</sup>

Esta parente da nossa rainha foi exemplo impulsionador e inspiração para as mulheres de estatuto semelhante, que poderiam ver alternativas a uma vida matrimonial, seguindo ao invés uma espiritual (numa altura em que se expandiam as beguinarias pela Europa central), para além de a santa ser exemplo de uma vida de caridade e pobreza. Indo mais além, afirma-se igualmente que terá contribuído para que as mulheres estendessem os seus papéis nos círculos políticos dos reinos a que pertenciam.<sup>253</sup>

Santa Isabel da Hungria foi patrona de vários hospitais, igrejas e beguinarias, renunciou à vida na esfera da realeza (sem ter abdicado dos seus bens pela possibilidade de continuar a ajudar os mais necessitados e as instituições de apoio de que era patrona),<sup>254</sup> praticou a caridade para com os pobres e a pobreza de sua própria vontade, envolvendo-se com a Ordem Franciscana e a sua mendicância, e foi, como a nossa Rainha Santa, mãe e mulher casada.<sup>255</sup>

A vivência da santidade da Rainha Santa Isabel representa uma renovação nas convenções das vidas religiosas femininas ao longo da Idade Média. Foi um exemplo de comportamentos enquanto religiosa e enquanto mulher.

Os atributos desta figura santa podem ser, por conseguinte, divididos em dois grupos: os de carácter laico, que dizem respeito a Isabel enquanto mãe, esposa e rainha, e os de carácter religioso, relativos, claro está, à sua piedade.

Enquanto mulher cumpre os papéis de género de forma exemplar: perdoa e respeita o marido, acata e mostra dedicação para com o pai, é uma mãe atenta e dedicada, e na última parte da sua vida, enquanto viúva, demonstra a sua piedade a Deus e à memória do seu falecido esposo.

---

<sup>250</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 18-19.

<sup>251</sup> *Ibid*, 19.

<sup>252</sup> *Ibid*, 17.

<sup>253</sup> Sousa, “As Vidas e os milagres,” 173.

<sup>254</sup> Lori Pieper, *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary* (Nova Iorque: Fordham University, 1995), 14-15 referenciado em Sousa, “As Vidas e os milagres,” 177.

<sup>255</sup> Rákóczi, “Vidas paralelas – ícones abraçados,” 551-52; Maria Filomena Andrade, *Rainha Santa, mãe exemplar*, 2ª edição (Lisboa: Círculo de Leitores, 2015), 298-99; Gábor Klaniczay, “Pouvoir et idéologie dans l’Hagiographie des Saintes Reines et princesses,” in *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque international du Centre d’Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*, edição de Edina Bozóky (Turnhout: Brepols, 2012), 443-44 referenciados em Sousa, “As Vidas e os milagres,” 170.

Santa Isabel aplica-se no seu propósito devocional sem nunca negligenciar os seus deveres de mãe, esposa e rainha, e por isso mesmo é admirada por outras mulheres contemporâneas, que se podem rever na sua figura. Ademais, serve-se das suas elevadas riquezas, possíveis devido ao seu estatuto, despojando-se destas para melhor servir o próximo.

Compreendendo os seus deveres enquanto rainha, não se absteve de intervir em funções políticas, em que praticou justiça e induziu paz, revelando, ao ver do povo, a sua inteligência e perspicácia. As suas práticas e virtudes religiosas estendem-se pela benevolência e humildade – a contemplação, os jejuns, a caridade e esmolas. Curiosamente, não achamos referências a penitências de mortificação corporal na sua *vita*.

Os grupos de que faziam parte os que mais beneficiavam da sua caridade e esmolas eram os homens e as mulheres necessitados, as instituições de apoio aos mais carenciados, as igrejas e os mosteiros; e dentro do grupo das mulheres encontram-se prostitutas e donzelas a quem a rainha pagava o dote para o casamento, ou a sua alimentação e educação.

#### 4.2.3. Santa<sup>256</sup> Joana Princesa<sup>257</sup>

A *vita* que iremos examinar, de entre todas as que fazem parte do repertório, é a que mais minuciosamente trata as práticas religiosas de uma figura santa – isto conseguido naturalmente por ter sido escrita por alguém muito próximo; é um manuscrito valiosíssimo para este discurso comparativo e expositivo da santidade feminina em Portugal e a sua expressão corporal, porque estando a Infanta Joana situada nos fins da Idade Média, a sua piedade é o resultado das longas mudanças e tendências que até aqui viemos a verificar – em especial, a que culmina na *imitatio Christi*, como iremos abordar num capítulo mais adiante.

---

<sup>256</sup> Na realidade, a Infanta Joana nunca recebeu o título de canonização do Vaticano, tendo este ficado congelado devido a diversos fatores (mais bem esclarecidos em Francisco Ferreira Neves, *O Primeiro Processo para a Beatificação e Canonização da Princesa Santa Joana, filha do rei D. Afonso V* (Aveiro: Sep. Arq. Distrito de Aveiro, 1958.)) No entanto, a beatificação foi-lhe atribuída em 1693. O título de Santa advém de consenso e opinião popular, e por isso mesmo, será a Infanta referida por Santa, e não Beata, de aqui em diante.

<sup>257</sup> Também o título de Princesa apenas foi seu enquanto não nasceu o seu irmão João, tendo-o então perdido. Mas continuou a ser assim chamada na piedade popular.

A Infanta Joana nasceu em Lisboa no ano de 1452, a 6 de fevereiro, e é caracterizada como tendo sido, desde muito cedo, uma criança dotada de dons e de graça.<sup>258</sup> Estando ainda no ventre da sua mãe, D. Isabel passou uma gravidez que “foi sem nenhnm pejo, & sem dor, antes com alegria.”<sup>259</sup> O seu pai foi D. Afonso V, e o seu irmão foi D. João II, três anos mais novo que a Infanta, que ascende ao trono após a morte do pai.<sup>260</sup>

Joana teve como aia e instrutora D. Brites (ou Beatriz) de Meneses, “que aaquele tenpo era das principaes senhoras deste regno . e em virtude e discripcam muym perfeyta,”<sup>261</sup> uma senhora que pertencia ao círculo nobre e culto da corte da Dinastia de Avis, honrada pelo seu interesse e conhecimento nas diversas áreas do saber – ademais, estamos precisamente em meados do século XV, uma altura em que os conhecimentos políticos, literários e culturais passam por um intenso período de desenvolvimento e expansão. Não é, portanto, de admirar que tenham sido atribuídas várias figuras de referência à instrução da Infanta Joana e de seu irmão João, entre as quais a mais destacada e referenciada é D. Brites, que já tinha servido D. Isabel, mãe destes.<sup>262</sup>

Descreve a narrativa que, durante a sua meninice, Joana “crecija em tanta alteza de fremosura . entender . e saber . que assy como era contra natureza e cousa desacustumada segundo a ordem do stylo e engenho natural;”<sup>263</sup> isto é, demonstrava um desenvolvimento pouco natural ao seu género – esta última, uma questão que irá ser abordada num capítulo mais adiante. Para além desta menção esperada da opinião comum à inferioridade e fragilidade do género feminino própria da época, encontramos também a questão da avançada maturidade face à idade factual da Infanta, esta que se caracteriza, durante a infância, “como se fosse de perfeyta hydade.”<sup>264</sup>

Quando Joana atingiu os dez anos, “comecou a sse demonstrar em ella huum marauilhoso resplendor de amor de Deus . e leixando outros desenfadamentos que a dita jdade requere,”<sup>265</sup>

---

<sup>258</sup> Pinheiro, “Memorial,” 225. É na mesma linha que a sua vinda ao Convento é descrita como obra de Deus, que tivera tal destinado, “dotandoa . / (fol. 48 r b ) e afremosentandoa de tanta nobreza de todas virtudes . gracia singular e doões do Spiritu Santo des sua minynyce.”

<sup>259</sup> Frei Nicolau Dias, *Vida da Sereníssima Princesa*, fol. 2v.

<sup>260</sup> Isto é, efetivamente, pois tinha sido regente durante um muito breve período no qual o pai tinha abdicado do trono e, depois, voltado a tomá-lo.

<sup>261</sup> Pinheiro, “Memorial,” 226.

<sup>262</sup> D. Brites, após ter fundado e se ter recolhido no Mosteiro de São Marcos, é substituída na educação da Infanta Joana e Príncipe João por D. Beatriz de Vilhena. Mário Casa Nova Martins, “Joana Princesa e Infanta, irmã de Dom João II,” Diocese de Aveiro, modificado pela última vez a 20/01/2015, [https://diocese-aveiro.pt/santajoana/2015/01/20/httpwww-alamedadigital-com-ptn5sta\\_joana\\_princesa-php/](https://diocese-aveiro.pt/santajoana/2015/01/20/httpwww-alamedadigital-com-ptn5sta_joana_princesa-php/).

<sup>263</sup> Pinheiro, “Memorial,” 227.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*

desprendendo-se dos interesses naturais de uma criança da mesma idade, que pretende brincar, com “outros jogos e vaidades.”<sup>266</sup> Ademais, tinha interesse em aprender latim<sup>267</sup> e demonstrava um ímpeto na celebração religiosa.

Tinha devoção a Maria, mãe de Jesus, e “ouuia missa com recolhimento e synaes de deua com . tomando oracoens e cousas assynadas de nossa Senhora,”<sup>268</sup> mas dava igual atenção e preenchia o seu tempo na contemplação da doutrina e vida de Cristo, dos apóstolos e de vários santos, mas “mayormente das sanctas virgeens.”<sup>269</sup> Apesar de ser por inspiração divina que a Infanta se revela interessada de forma tal na prática religiosa desde tão cedo, na verdade, o meio que a rodeia desde nascença é perfeitamente propício para o brotar de seu interesse, pois falamos de um ambiente profundamente religioso – os seus instrutores apresentam-lhe obras de leitura de cariz religioso, como as Escrituras, os Evangelhos, várias hagiografias, obras tais que, antes de por esta serem lidos, eram-lhe certamente contados.

A narrativa avança para a idade dos quinze anos, ao longo da qual aponta que a Infanta Joana redobra nos esforços de devoção e amor ao divino, quando “começou a sse dar toda a muim feruerentes e deuotas oracoens amiudades . e secretas disciplinas. ¶ Com grande diligencia aprendeo reger e rezar ho officio diuino segundo custume romãao com huum capelam seu.”<sup>270</sup> Adicionalmente, procurava evitar dar-se ao mal conhecido por ociosidade, preenchendo o seu tempo com aplicadas e devotas orações – e fechava-se no seu oratório para, em solidão, melhor se dedicar, sem estar rodeada das damas, donzelas e outras figuras que estariam sempre prontas ao seu serviço.<sup>271</sup> Fora do oratório, a Infanta esforçava-se para que não saísse de sua boca palavra mais do que a absolutamente necessária, entregando-se ao silêncio: “toda a ssomana sancta tijnha sylencio . nom fallando saluo muym breue ou necessario.”<sup>272</sup>

É relatado que a Infanta se determinava, quer quando se encontrava no Paço Real, quer já no Convento, à conversão dos pecadores que a rodeavam: a preocupação com a salvação das almas fazia parte das várias ações que a Infanta tinha com os outros. Por um lado, reprendia e advertia as figuras eclesiásticas e religiosas:

---

<sup>266</sup> Pinheiro, “Memorial,” 227.

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>271</sup> *Ibid.* “Euitaua esta excelente e virtuosa senhora toda occiosidade . veer e ouuir . cousas vaans e superfluas . ¶ Occupauasse certas oras e tenpos . em deuotas oracoens . carrada em seu secreto oratorio onde nenhuma pessoa avia de entrar nem lle fallar.”

<sup>272</sup> *Ibid.*, 233.

“Aspera e rija era contra toda pessoa que sabija andar em seu paaco em odio e malquerença . falandolhes e demouendo a concordia e caridade,” embora quando estes não cumprissem as suas palavras benevolentes, pedia aos seus oficiais que “lhe nom dessem moradija nem mantijmento.”<sup>273</sup>

Adicionalmente, tendo-lhe sido enviados rapazes e raparigas africanos pelo Rei seu pai, provenientes do tráfico de prisioneiros, que tinha ao lado dela como servidores no Convento, a vontade da Infanta apoiava-se fortemente num caráter evangelista, preocupando-se com que fossem batizados, de modo que as suas almas tivessem salvação, enquanto filhos de Deus, pois “remjdos por ho mesmo preco do sangue do Senhor nom deviam seer mais vytuperados e desonrrados.”<sup>274</sup>

A Infanta também se prestava a atos de caridade, e “de continuu mandaua com grande diligencia conprir as obras de mjsericordia . vestir pobres . visitar as cadeas e spiritaes e onde quer que sabija jazijam enfermos e desenparados . pelegriins e strangeyros muito largamente eram repayrados.”<sup>275</sup> Adicionalmente são relatadas particulares ações; a Infanta fazia pedidos ao seu secretário, e este “lhe trazia doze molheres as maes strangeyras pobres e miserauees e em sua secreta camara mitydas . a muym humilde senhora com suas mãos posta de giolhos lhes lauaua os pees e mãos e halynpandolhos e beijando e vestindo a todas,”<sup>276</sup> dando-lhes, no fim dos seus cuidados, esmola para as suas vestimentas assim como calçado, e após este tratamento atencioso pela Infanta, estas mulheres voltavam ao sítio onde tinham sido procuradas pelo criado da Infanta, sem lhes ser dito quem fora a mulher que delas cuidara. Mas não só a mulheres anónimas praticava estes atos. Aos poucos, Joana ia-se desfazendo das suas donzelas e criadas, que se iam casando e que esta encaminhava, sem, porém, as largar com nada, “largamente lhes fazendo mercees . destrebuindo e dando joyas e vestidos seus proprios da dita senhora . Muito benigna era a todos . e grande fauor e humanidade mostrando segundo a cantidade e calidade de cada hum stado das pessoas”; sendo que às religiosas e aos religiosos das Ordens dava igual atenção, “mandandolhes dar larguas smollas e o que requiriam.”<sup>277</sup> Mais ainda, a Infanta também prestava cuidados e trabalhos na enfermaria onde se encontravam as

---

<sup>273</sup> Pinheiro, “Memorial,” 244.

<sup>274</sup> *Ibid*, 270.

<sup>275</sup> *Ibid*, 232.

<sup>276</sup> *Ibid*, 233.

<sup>277</sup> *Ibid*, 238.

suas irmãs enfermas, que ajudava na medida necessária e acalentava com palavras de conforto.<sup>278</sup>

Os dons de meninice, sinais de precocidade santa, foram descritos no início do capítulo, mas cabe-nos ainda mencionar os dons naturais físicos que demonstram, segundo a tradição hagiográfica, naturais provas de propensão à santidade. As feições e aspeto da Infanta são descritos da seguinte forma:

“Era no rosto e corpo . muym aposta . a fronte muito graciosa . os olhos verdes muim fremosos . ho naryz meaão e de boa ffeycam . a boca grossa e revolta . rosto redondo . ho caram aluo com alguma canta quer coor bem posta . muito fremosa garganta e maãos maes do que se podesse achar e veer a ninhuma outra molher . alta e grande do corpo deryto . muym aposto e ayroso . aa vista e representacam de grande senhora e estado.”<sup>279</sup>

Vemos aqui espelhada a tradição hagiográfica, na qual a beleza exterior transpira a pureza de espírito, a devota piedade e virtuosidade.

A Infanta era popularmente conhecida pela sua beleza, a formosura em coração e beleza de imagem, e é factual que atraía vários pretendentes ao matrimónio, reis e príncipes, de vários cantos da Europa cristã, pelos quais nunca revelou interesse, sendo que mais apreciava “seruir ao rey eternal que muito amaua e a que desejava mais aprazer.”<sup>280</sup> E tal era inexistente a vontade da Infanta em casar, que “crecentaua em seus jejuuns vigílias e continuadas oracoens e com muito aficados rogos e lagrimas pidija a nosso Senhor abrisse caminho e aazasse ella nom aver outro senhor e sposo senom soo ele.”<sup>281</sup>

É após o regresso a Portugal do rei D. Afonso V seu pai, que tomara Arzila e Tânger em terras africanas em 1471, que a Infanta o recebe, e “abrindo sua boca com muym elloquentes pallavras . e discretas . fez huma arrega ante el Rey,”<sup>282</sup> dando-lhe a saber que desejava entrar na vida conventual, desejo que o monarca consentiu, não obstante o desagrado dos outros que ali ao redor na corte se encontravam.

---

<sup>278</sup> Pinheiro, “Memorial,” 267.

<sup>279</sup> *Ibid*, 235.

<sup>280</sup> *Ibid*, 299.

<sup>281</sup> *Ibid*, 233.

<sup>282</sup> *Ibid*, 234.

A Infanta Santa, para além de partilhar as suas intenções religiosas íntimas com as figuras femininas mais próximas que se referiram anteriormente, estabelecia correspondência com uma amiga íntima sua, D. Leonor de Meneses, e estas duas “pratycauam e consultauam per a melhor maneyra que podijam nom se vendo com os oolhos do corpo . e muym claramente com os das almas encendidas no amor de Deus . em que maneyra ho seruiriam e conpririam os sanctos desejos e boons propositos que cada huum dia em ellas se crecentauam como ho fogo posto em materya a elle convinhael.”<sup>283</sup> Por terem ambas os mesmos desejos piedosos e a mesma vontade de servir a Deus, debatiam em que Mosteiro pretendiam ingressar, e “comecarom tomar contentamento e assentar seus coracoens em santa Clara de Lyxboa . ou no de santa Clara de Coynbra que aaquele tenpo floreciam em muym louuado modo de viuer . em honestidade de religiam e obseruancia.”<sup>284</sup>

A Infanta faz uma visita ao Mosteiro de Odivelas, da Ordem de Cister, embora haja a afirmação ao longo da narrativa que tem o seu coração no Convento de Jesus em Aveiro (onde a sua amiga D. Leonor acaba por ingressar), por se saber “seer de muym grande encarramento . pobre e de streyta vida e obseruancia que pera os que amam ho mundo e suas deleytacões he graue e muym maa de sofrer.”<sup>285</sup> É, porém, em Odivelas que a Infanta entra em primeiro lugar.

É devido à discordância e rogos do povo, que pretendem que a Infanta desista de uma vida enclausurada e religiosa, que esta ganha a oportunidade de pedir ao pai que lhe permita deslocar-se para mais longe – o que consegue.<sup>286</sup>

A Infanta Santa ingressa no Convento de Jesus em Aveiro a 4 de agosto de 1472, e, como conta a história e a sua biografia, a sua entrada é preconizada e legitimada, pela forte e inescapável vontade divina – a providência. Ocorreu que nos dias que antecederam a sua vinda era visível um cometa nos céus, que desapareceu de vista no dia em que Joana chegou ao Convento.<sup>287</sup>

Os aposentos em que esta ficou são apelidados de humildes, tendo a Infanta se hospedado numa das casas da vila – e nas suas roupas, antes de vestir o hábito, permaneceu também o seu carácter modesto; “nom mudou por entom vestidos nem toucados que aynda que muym honestos

---

<sup>283</sup> Pinheiro, “Memorial,” 240.

<sup>284</sup> *Ibid*, 235.

<sup>285</sup> *Ibid*, 241.

<sup>286</sup> Mais tarde a Infanta pede-lhe para se deslocar para mais longe devido aos protestos e pedidos do povo para que deixasse a vida religiosa. Dirige-se a Coimbra, segundo a vontade do pai, mas no caminho consegue-o convencer a continuar para Aveiro, em cujo convento pretendeu sempre ingressar, como descreve Domingos Maurício Gomes dos Santos em rodapé em *Ibid*.

<sup>287</sup> *Ibid*, 249.

e baixos era nom sendo mays que huum avito preto e outro branco e faldilha vys . e cabeça com seus muito fremosos cabellos em nastros e coyffa de pernas . e beatilha lancada.”<sup>288</sup> E quando recebe o hábito de São Domingos, conta a narrativa que “nunca maes calcou luvas nem pos anel em dedo saluo huum soo d smeralda . e outro d aro que trazija senpre por respeyto da senhora sua tyá presente que lhos dera. E estes lancou no acafate quando lhe vestirom ho avyto.”<sup>289</sup>

É de notar a firmeza da decisão da Infanta, que embora continuamente persuadida pelo irmão, que lhe faz várias visitas em Aveiro na tentativa de mudar a sua decisão relativamente à escolha de lhe ser lançado o hábito e de viver aquela vida religiosa, “com grande fortelleza e confyanca que seu coracom tijnha em soo Deus . nom temendo suas pallauras lhe respondeo muym sagesmente e prudente . concluindo . fossem todos muito certos . que jsto com a graca e ajuda diuinal comecado tijnha . por nenhuma cousa nem embargo ho nom avya de leyxar,” como lhe diz em discurso numa das visitas do príncipe ao Mosteiro, embora não receba dele convicção nem aceitação.<sup>290</sup>

Um ano após lhe ter sido lançado o hábito, surge no percurso religioso da Infanta o seu adoecimento. É lhe infligida a tormenta por ordem divina “primeiramente com doencas corporaes . e muym de supyto cahyo em graues e ffortes doencas e perlongadas de maneyra que a muym delycada senhora ffoy chegada ao streyto passo.”<sup>291</sup> Contudo, apesar do que a afligia, esta Infanta “contynuadamente com muita paciencia e allegria do seu spiritu . dava louuores ao senhor Deus.”<sup>292</sup>

Os físicos que a visitaram para averiguar de que doença se tratava, apuraram que Joana “tijnha ho figado e rijns muito danados quasy podres . e sobretudo ho sangue tam danado e corruto . que se mays aturasse lãa acaram . e a cama . e assy ho jejuum . e comer pescado que fosse certa de todo per forca se danaria e seria gaffa,”<sup>293</sup> e tendo sido remediada a sua dieta por um período, observou-se que a Infanta recuperara dos tormentos, mas que, porém, não de todo lhe tornara a saúde, tendo ficado debilitada de corpo.

---

<sup>288</sup> Pinheiro, “Memorial,” 250.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> *Ibid.*

Embora tenha despedido o hábito devido a vários motivos contrários à sua vontade,<sup>294</sup> esta ação não lhe fora simbólica, senão literal, pois “em cousa allguma nom ffez esta senhora mudanca da vyda. vestydo . trajo e vylleza de panos . Mas aquelle modo e maneyra que ja disse que ela tijnha em todas cousas spirituaes corporaes e tenporaes . aquella teye e senpre fez atee o santo ffym seu,”<sup>295</sup> não alterando em nada a sua prática.

A narrativa faz menção principalmente ao mais forte opositor à vestidura do hábito pela Infanta. Vendo a força de espírito de sua irmã, D. João, “muym furybundo e jroro . comecou nom como jrmãao . mas como jnmijgo de a ameaçar que per forca lhe tyrarya ho avyto . e a mandaria leuar e entregar” e ameaçou igualmente as religiosas que acompanhavam a santa, “mandoulhes que nom entrassem nem steuessem na pousada e casas . onde a dita senhora staua . nem fallassem com ela.”<sup>296</sup>

Também de visões de origem divina foi feito o caminho de Joana, que ocorreram durante a sua oração. A hagiografia conta um primeiro momento, em que, durante uma profunda oração, “foe tomada de huum leue sonpno,” no qual observou um jovem rapaz, resplandecente, e cuja face igualmente transbordava luz, que lhe disse as palavras “¶ Nom temas nem sejas triste. ¶ Sabe certo que morto he,”<sup>297</sup> que a Infanta interpretou como sendo uma mensagem da vontade divina. Isto é, tendo muito rezado e pedido ao Senhor que a libertasse dos braços do matrimónio com outro que não fosse o Esposo Eterno – recebera resposta através do sonho com muita alegria e vivacidade. É na seguinte manhã, tendo passado a noite desta divina revelação em oração, que Joana se dirige ao irmão e lhe relata o que lhe fora revelado acerca da morte do rei inglês, Ricardo III, com quem D. João a pretendia casar. Este, ao averiguar que as notícias que lhe chegam comprovam a legitimidade da visão da irmã, este “mjsterio de Deus todo poderoso,”<sup>298</sup> segundo a biografia, leva-o a ponderar e a desistir de pressionar a Infanta a aceitar contrair matrimónio.

---

<sup>294</sup> Pinheiro, “Memorial,” 261. Continuavam as preces anteriores para que a Infanta desistisse da sua vontade e adicionam-se-lhe os conselhos de Frei Antão, seu confessor, e da priora Beatriz Leitão, para que desistisse da sua profissão devido ao perigo de vida que incorria ao sofrer de fraqueza corporal. Quanto a D. João II, este procurava casar a sua irmã, sendo os vários pretendentes com mais interesse para o reino português, os reis de França e de Inglaterra. D. João assumia que a sua irmã “lhe era contrarya e como treedor . pois ho nom queria ajudar a conseruar sua vida e stado e paz do regno.”

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Ibid.*, 264. Conta a narradora que esta atitude do irmão “sentyo e affligio sobretudo aa muym verdadeyra sposa e serua do Cordeyro sem magoa . ai qual recorrendosse com muita angustia lagrimas e muym affycadas oracoens e prezes . jejuum e deciprinas . se atormentando em sua secreta camara . pede e roga lhe seja outorgada vitoria desta tam crua batalha.”

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*

A Infanta Santa faz voto de castidade perpétua no dia de Santa Catarina,<sup>299</sup> e conta a hagiografia que “offereceo ao muym alto senhore Deus . sacrificio muym aceyto . gracioso . e odoryfero de suauidade de pura lynpeza de alma e corpo (...) ffez voto sollemne de pura e enteyra castidade guardar em toda sua vida ao eterno rey e senhor.”<sup>300</sup>

É na deslocação da Infanta a Coimbra, num período de peste que assola Aveiro, que esta sofre alegadamente de uma tentativa de envenenamento; esta suspeita vem de vários casos que surgiram na época de peçonha – e tal poderá ter sido o caso da indisposição e enfermidade em que a Santa caiu após beber água de um púcaro; e “des aquella ora comecou a sse sentir mujto mal continuadamente do coracom e tristeza grande . e abafamentos . e pouco e pouco ynchando do stamago e ventre.”<sup>301</sup>

De retorno ao Convento de Aveiro terá profetizado o seu fim à madre Clara da Silva, que a terá acompanhado na sua saída do Convento, tendo-lhe dito “Clara . hec requies mea . in seculum seculi.” O seu adoecimento muito pendente é atribuído, na hagiografia, a este evento, que a Infanta terá sabido como sendo o seu certo fim.<sup>302</sup>

Entre os mais variados sinais vindos de Deus, que são interpretados como sendo prova da santidade da Infanta, estão adicionalmente presentes na biografia os três que revelam a anunciação da partida de Santa Joana para o reino dos céus.

A primeira revelação ocorre à priorisa Maria de Ataíde, que numa noite, deitada na sua cama, “nom bem esperta nem de todo dormjndo . parcialhe vija a dita senhora em ho coro do dito moesteyro . a cara e vestidos muito resplandcentes e de grande e marauilhosa fremosfera e riqueza (...) E posta aa stante com canto e voz muym clara e excellente dizija huma calenda e lycam do martilogjo e mortes dos santos” e que assim que uma voz alta e grande disse “Mors,” Joana “muy toste e supytamente desaparecia e era leuada,”<sup>303</sup> acontecimento tal que a priorisa conta à Infanta, que não teme a mensagem, e ao sorrir lhe diz que a sua morte se aproxima.

A segunda revelação é feita a uma antiga religiosa daquele mesmo mosteiro, que após uma noite de oração “supytamente a tomou hum leve sonpno . no qual de todo nom dormyndo .

---

<sup>299</sup> Que calha a 25 de novembro.

<sup>300</sup> Pinheiro, “Memorial,” 268.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.*

nem de todo esperta . vija na casa em que a dita senhora ffoy lancada e falleceo juntas todas as jrmãas deste convento . e aparelhauam humas exequyas e mortalha.”<sup>304</sup>

É uma religiosa de idade avançada, antiga na ordem, que recebe a terceira revelação estando no coro de baixo, ouvindo as festas da véspera do dia da Nossa Senhora da Purificação, “manyfestamente stando muym sperta e atenta no que rezaua e ouuja . vyo com os olhos corporaaes no meo do dito coro de baixo . huma coua e cerco aberto no meesmo lugar e grandeza onde a dita senhora foy enterrada aos doze dias de Mayo logo seguinte,”<sup>305</sup> sendo que a Infanta não tinha dito onde pretendia ser enterrada.

É a 9 de dezembro que se notifica ter a Infanta adoecido com “grande ffebre e desconcerto de todos os umores,” aos quais os físicos nenhum remédio encontravam.<sup>306</sup> A cinco de maio, na festa do martírio de S. João, Joana pede (e é-lhe administrada) a extrema-unção à priora e ao padre prior, Frei João Dias, a quem se confessou ainda com força de espírito;<sup>307</sup> Nos seis dias seguintes a comungar e a ser ungida, às irmãs deu palavras de conforto, enquanto rogava a Deus, pedindo-lhe misericórdia e expiação dos seus pecados.<sup>308</sup> Faleceu por fim a Infanta Santa Joana a 12 de maio de 1490, duas horas após a meia noite com trinta e oito anos,<sup>309</sup> e pelas palavras de Maria de Lurdes Rosa, “a Infanta Santa do *Memorial* é a figura de grande lutadora pela liberdade de prosseguir uma experiência religiosa pessoal, de cariz afectivo e místico, que não contemporizava com razões de Estado ou com vivências religiosas impostas.”<sup>310</sup>

Quando Joana por fim falece, o seu cadáver é vestido com o hábito dominicano e posto no meio da casa num estrado para visita das irmãs de todas as idades, descreve a hagiografia, que vêm “veer e tocar . a muym santa senhora . (...) ¶ Beyjauam seus fremosos pees e mãos . com muito amor.”<sup>311</sup>

No transporte é relatado um acontecimento inusitado, que afeta a natureza envolvente, com o passar do corpo da Santa:

“Foy luado o ataude com ho corpo desta santa senhora . hijndo toda a procysom com ele . que ja disse . magnifestamente per todos foy vysto todas as aruores e eruas secaram

---

<sup>304</sup> Pinheiro, “Memorial,” 269.

<sup>305</sup> *Ibid*, 272.

<sup>306</sup> *Ibid*, 273.

<sup>307</sup> *Ibid*, 281.

<sup>308</sup> *Ibid*, 280-82.

<sup>309</sup> *Ibid*, 295.

<sup>310</sup> Rosa, “A santidade no Portugal medieval,” 50.

<sup>311</sup> Pinheiro, “Memorial,” 289.

e lhe cayram todas as folhas . mayormente per debayxo daquellas per que passaram . e as que d arredor stauam, ”<sup>312</sup> sendo que anteriormente a este acontecimento diziam-se estar o pomar e as árvores em perfeitas condições.

Narra a hagiografia que a Infanta Santa também apareceu em sonhos a outras religiosas suas irmãs, como a madre D. Catarina da Silva, que a vê e com ela fala após ter estado a orar e a meditar, tendo entrado num estado não desperto de consciência durante a contemplação;<sup>313</sup> ou a moça guineense, uma das que tinham sido mandadas batizar pela Infanta, que viu a Santa de noite.<sup>314</sup> E a várias, além das figuras atrás referidas, revelou a sua presença no reino dos céus, citando o manuscrito:

“Per vontade diuynal a algumas religiosas teue por bem esta senhora se demonstrar e fallar a algumas nom de todo dormjndo . mas quasy visyuelmente. ¶ A outras em sonhos e falandolhe e amoestando . por ella nom tomassem tanto nojo e tristeza.”<sup>315</sup>

Na sua tese de Doutoramento, Gilberto Monteiro aponta-nos precisamente este dom (que é uma graça de Deus) das visões dos corpos santos, de que são dotadas a Infanta, a madre priorisa e ainda outras religiosas, que pela graça de Deus presenciam visões e aparições, como caracteriza a cronista, proféticas e de confirmação divina.<sup>316</sup> É o caso da Infanta, que é levada por um “leue sonpno” e lhe é anunciada a morte do pretendente a marido, e tal visão comove e move o irmão;<sup>317</sup> Maria de Ataíde estava “nom bem esperta nem de todo tormjndo” quando recebe uma visão que retrata os preparativos pós-morte da infanta,<sup>318</sup> ou também no caso de uma velha religiosa, que com os “olhos corporaees”, desperta, observa o sítio onde Joana acabaria por ser enterrada.<sup>319</sup>

Para além de aparições em sonhos, são referidos vários milagres atribuídos à Santa, dos quais mencionamos um. Estando uma religiosa e madre “seendo posta em extrema door e

---

<sup>312</sup> Pinheiro, “Memorial,” 291.

<sup>313</sup> *Ibid*, 298. “Affyrmou veer esta senhora santa . huma ora ante manhã stando no coro acabando suas meditacoens e oracoens (...) supytamente vyo acerca de ssy . stando nom de todo bem sperta . huma muito grande claridade . no meo da qual a senhora jffante em vestidos muym claros e aluos da ordem staua.”

<sup>314</sup> *Ibid*, 297. Acrescenta a autora do manuscrito que a moça não falava quase nada de português, nem o conseguia entender, era uma “moca synplez e ynclinada a todo bem.” Relata, contudo, que acordou durante a noite as suas companheiras de quarto ao afirmar ter visto Joana: “Dizendo que ally steuera a senhora jffante muito fremosa que parecia sol . e cercada de outras vestidas e veos pretos nas cabeças como freyras e todas tijnham nas mãos cyrios brancos acesos.”

<sup>315</sup> *Ibid*, 296.

<sup>316</sup> Monteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 239.

<sup>317</sup> Pinheiro, “Memorial,” 264.

<sup>318</sup> *Ibid*, 271.

<sup>319</sup> *Ibid*, 272.

ynfermidade de peste (...) fazendo seus termos muym maaos e mortaees . nom teendo ffysyco algum que lhe pudesse dar remedio por serem todos fugidos e jdos do lugar,” foi por seu pedido trazido um pouco de terra de onde jazia a Infanta, que ela colocou sobre o abcesso, que gradualmente melhorou em aspeto até desaparecer.<sup>320</sup>

#### 4.2.4. D. Constança de Noronha

Também chamada de Santa Duquesa devido às suas virtudes e à admiração da comunidade, Constança nasce em 1395, descendente de sangue da alta nobreza de Castela, por atributo do seu pai Afonso Henriques, conde de Gijón e Noronha, filho bastardo do rei Henrique II de Castela e também da realeza portuguesa, por parte de sua mãe, Infanta D. Isabel, filha ilegítima de D. Fernando I de Portugal.<sup>321</sup> Constança teve vários irmãos, de nomes D. Pedro, Arcebispo de Lisboa, conde D. Fernando, conde D. Henrique, conde D. Sancho e D. João, tendo sido a única filha do casamento.

O relato de Frei Manuel da Esperança é dos poucos de que dispomos para esboçar a vida desta figura. O autor, em razão da linhagem de Constança, narra que “lhe fizeram a natureza,&graça : aquella,numa rara fermofura,&prudencia: esta,em grãdes virtudes.”<sup>322</sup>

A nossa santa casou-se com o Duque de Bragança, D. Afonso, e procurou viver uma vida de penitência e a fazer esmolas, práticas que disfarçava, no meio de um casamento ostentoso, num círculo aristocrático influenciado por ideais franciscanos.<sup>323</sup> Neste seu matrimónio “tratou de compor com admirável prudencia os obfequios do Duque , & o serviço de Deos,”<sup>324</sup> mantendo portanto os seus deveres enquanto esposa, sabendo “grangear a afeição do marido”<sup>325</sup> mas igualmente consagrando-se a Deus através do cilício que levava, do jejum que cumpria e das esmolas que dava.<sup>326</sup>

---

<sup>320</sup> Pinheiro, “Memorial,” 300.

<sup>321</sup> Manuel da Esperança, *História Seráfica da ordem dos frades menores de S. Francisco na província de Portugal*, vol. 1 (Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Melo, 1656), 179. <https://purl.pt/20706>.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 48.

<sup>324</sup> Esperança, *História Seráfica*, 179.

<sup>325</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 179-80.

Conta-se também que procurava o conselho de um homem, “João o Pobre,” que a terá influenciado e guiado no seu caminho espiritual,<sup>327</sup> homem este que “fazia vida angelica em estado eremítico.”<sup>328</sup>

É ao enviuar do marido que se dirige aos seus paços na vila de Guimarães com o intento de professar na Ordem Terceira de São Francisco. É certo que não ingressa em nenhum convento, mas mantém laços com os Franciscanos, vestindo o “feu habito humilde,”<sup>329</sup> e a sua vida consagrada traduz-se por praticar esmolas, fazer curas, e tornar a sua casa, o Paço dos Duques de Bragança, num “hospital de miseraveis,”<sup>330</sup> onde curava com as suas próprias mãos os enfermos que acolhia.

São de destacar estes poderes de cura associados a Constança, que lhe eram atribuídos pelo seu poder taumatúrgico de santidade, mas para disfarçar esta sua virtude “ufaua de lauatorios,& cozimêtos d’hũa erua, a qual nafia no terreiro do mesmo paço.”<sup>331</sup> Também se regista que usava um globo de cristal nas suas curas, apelidado de “pedra do fastio” e que após a sua morte deu de prenda ao convento.<sup>332</sup>

D. Constança falece em 1480, no seu Paço, sendo a única mulher do nosso repertório que não obteve título de Beata ou Santa, sendo, todavia, considerada Santa pelo povo local e venerada na sua cidade.

Vários milagres se relatam posteriormente ao seu falecimento, principalmente ocorridos perto da sua sepultura, cuja terra era colocada em saquinhos, fazendo de relíquia, em seguida pendurados ao pescoço dos seus devotos.<sup>333</sup> Outros milagres que se registam são, por exemplo, o do bragancês Lopo Vaz, que ao adoecer se encomendou à Santa, e ao ver as melhoras visitou por fim o seu sepulcro, tendo recuperado totalmente da doença.<sup>334</sup> Também uma mulher que vivia perto de Guimarães sofria no seu rosto como se tivesse lepra, e os seus olhos não tinham pestanas, até que sonhou que a Santa a curava com a sua saliva, na noite em que esta tinha

---

<sup>327</sup> Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 48.

<sup>328</sup> Esperança, *História Seráfica*, 180.

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> *Ibid.* A essa erva, no séc. XVII, ainda se chamava “erva da Duquesa Santa.” Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 48.

<sup>332</sup> Esperança, *História Seráfica*, 183.

<sup>333</sup> Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 48.

<sup>334</sup> Esperança, *História Seráfica*, 182.

morrido, e indo visitar o seu corpo e tocando com a mortalha da Santa na suas partes do corpo doentes, se viu sã da sua enfermidade.<sup>335</sup>

#### 4.2.5. Santa Beatriz da Silva

A nossa última personagem nasceu em 1426 em Campo Maior, onde o seu pai, D. Rui Gomes da Silva, um nobre homem e um vitorioso herói das guerras de África, tinha o papel de alcaide. A sua mãe era D. Isabel de Meneses, Condessa de Portalegre, e em conjunto estes dois tiveram outros 11 filhos, para além de Beatriz.

Beatriz, ao nascer no seio da alta sociedade, com pais que “a fizeram baptisar e ensinar a cristã doutrina, e a criaram em bons costumes,”<sup>336</sup> foi conseqüentemente habituada à vida na Corte, onde se tornou companheira de D. Isabel, infanta, futura Rainha de Castela e Leão. Ambas de idades muito próximas e parentes uma da outra, esta leva-a consigo ao deixar Portugal e ir para a corte de Castela desposar o rei D. João II.<sup>337</sup>

Álvaro de Luna, nobre e ministro espanhol, foi quem exerceu o poder durante o governo do marido de D. Isabel, que se revelou impotente face às desordens por parte da nobreza, que não conseguiu controlar. Porém, Álvaro de Luna foi encarcerado e mais tarde decapitado por influência da rainha D. Isabel, que o pretendia afastar do poder do reino.

Ocorre então na nossa narrativa que Beatriz, embora confidente e aia de D. Isabel de Castela, atraiu más intenções pela parte da sua senhora, que, contam os vários relatos, a invejava, enciumada pela sua beleza, e criava intrigas relacionadas com a inocente Beatriz, uma mulher de “modestia e exercícios,”<sup>338</sup> que alegadamente ganhara a atenção de D. João II pela sua gentil beleza.<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> Esperança, *História Seráfica*, 182.

<sup>336</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 27.

<sup>337</sup> *Ibid*, 29.

<sup>338</sup> *Ibid*, 27.

<sup>339</sup> Tenhamos em atenção que a historiografia contemporânea de Beatriz, como nos aponta Maria de Lurdes Rosa, é envolta “numa aura romanesca que ligava as suas vocações com desgostos de amor palacianos” (Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 51), principalmente se nos referirmos ao seu irmão, João da Silva, mais tarde apelidado de Beato Amadeu (congregador dos Amadeístas e que com outros, instalou os Frades Menores

Narra-se que Beatriz terá sido fechada num baú pela maldade da rainha, que “a abandonou por espaço de trez dias, sem comer nem beber, tendo por certo que morreria.”<sup>340</sup> Ao Beatriz chamar por Nossa Senhora, esta apareceu-lhe com o Menino Jesus ao colo, para a amparar e libertar daquele encarceramento, ao qual a santa reagiu com inúmeras graças. O auxílio divinal levou a que consagrasse a sua castidade, prometendo à Virgem Santa que iria fazer algo ilustre em serviço da Imaculada Conceição, isto é, do mistério da Conceição.<sup>341</sup>

Passados os três dias, ao fim dos quais D. Isabel a pretendia encontrar morta, e após a inquirição do tio de Beatriz, D. João de Meneses, quanto ao seu paradeiro, a rainha abriu o baú para, inacreditavelmente, encontrar Beatriz viva.

A lenda conta que, após isso, Beatriz abandona a corte de Tordesilhas e se dirige em viagem a Toledo, onde pelo caminho encontra dois religiosos da Ordem Franciscana, que Beatriz temia fossem enviados pela rainha com a intenção de a confessarem e de lhe aplicarem um castigo. Contudo, estes homens dirigem-se-lhe na sua língua materna e a situação revela-se serena, durante a qual falam a Beatriz sobre a fundação da Ordem da Imaculada Conceição; partilhando todos do mesmo destino, fazem-se ao caminho, mas após algum tempo os frades acabam por desaparecer. Beatriz julga afinal terem sido Santo António de Lisboa e São Francisco de Assis.<sup>342</sup>

Ao chegar a Toledo, ter-se-á estabelecido no convento de São Domingos, onde passou três décadas em total clausura e vida exemplar, sem, contudo, professar, vestindo somente o hábito secular,<sup>343</sup> e em “continua oração.”<sup>344</sup> Também se narra que era “amiga do silêncio”<sup>345</sup> e “larga em caridades, tanto para consolar as aflitas e enfermas (...), como nas esmolas que distribuía na medida das suas posses.”<sup>346</sup> É após longos anos de espera, durante os quais vários relatos lhe cantam elogios à virtude da paciência, que Santa Beatriz vê em andamento o concretizar da sua promessa. Com a ajuda de Isabel, a Católica (filha da rainha de quem a nossa santa tinha sido dama), Beatriz, em conjunto com umas donzelas, instala-se nuns palácios doados pela

---

em Roma). Como explorámos previamente no capítulo referente aos paradigmas de santidade, pontos de viragem são comuns na vida dos santos, mas não tanto das santas. Se de facto D. João de Castela sofria de amores pela beleza de Beatriz é, portanto, duvidoso.

<sup>340</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 37.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>342</sup> Mário Martins, “Santa Beatriz da Silva no teatro espanhol do séc. XVII,” *Didaskalia*, nº 6 (1976): 400.

<sup>343</sup> *Ibid.*, 401.

<sup>344</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 50.

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, 49.

referida Isabel, onde se situava também a Igreja de Santa Fé.<sup>347</sup> Beatriz manda que sejam feitas obras nas instalações para que se possam tornar num Convento de clausura sob a regra de Cister.<sup>348</sup>

Pouco e deveras superficialmente é documentada a sua vida até entrar na vida monástica, em Toledo. Apontam-se várias datas para o seu nascimento e a sua morte; a data mais segura do seu maior feito em vida é a criação da Ordem da Imaculada Conceição, aprovada em 1489 por Inocêncio VIII através da solicitação de Isabel, a Católica,<sup>349</sup> e à Ordem a única obrigação dada é a da contemplação.

Santa Beatriz morre com sessenta e seis anos em Toledo, a 9 de agosto de 1492, como aponta Sor Catarina<sup>350</sup>, embora outros, como Lucas Waddingus, apontem o ano de 1490.<sup>351</sup> Conta ainda a lenda que no seu leito de morte pede o Sagrado Viático,<sup>352</sup> e é-lhe administrada a Santa Unção, de igual seu desejo, levantando-se o véu com que esta sempre cobria a sua cara, de modo que não prestassem atenção à sua formosura. A lenda conta que, ao ser o pano erguido, “saíram do mesmo rosto tais luses e resplendores, que ficaram admirados todos os circunstantes, e viram assentar-se-lhe sobre a fronte uma estrela côr de ouro, que emitia luz como a da lua quando está mais resplandecente” e tendo a santa por fim morrido, a luz esvaneceu.<sup>353</sup>

Regista-se que a santa foi autora de alguns eventos taumatúrgicos, de que é exemplo uma religiosa do seu convento, que sofria de uma doença em que lhe faltava a respiração, e mesmo após várias curas tentadas nenhuma resultou. Terá pedido interiormente a Deus que lhe trouxesse a cabeça de Beatriz ao leito, o que fez com que se visse curada após fazer uma promessa de veneração à Santa.<sup>354</sup> Também há um outro caso milagroso, no qual um homem de Toledo, chamado Alfonso de las Heras, doente de um garrotilho, tendo estado três dias sem comer, um amigo sugeriu que este se encomendasse à Fundação da Conceição, e tendo-o feito, ficou logo são.<sup>355</sup>

---

<sup>347</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 49.

<sup>348</sup> Como Maria de Lurdes Rosa escreve, “ligada juridicamente a Cister porventura para efeitos de facilidade de aprovação, mas de clara influência franciscana” Rosa, “Hagiografia e santidade em Portugal,” 52.

<sup>349</sup> Martins, “Santa Beatriz,” 399.

<sup>350</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 73.

<sup>351</sup> Lucas Waddingus, *Annales Minorum*, tomo 15 (Roma: 1736), 231-234, referenciado em Martins, “Santa Beatriz,” 401.

<sup>352</sup> A última comunhão dada a quem está prestes a falecer.

<sup>353</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 72-73.

<sup>354</sup> *Ibid*, 116.

<sup>355</sup> *Ibid*, 117.

## 5. O Corpo na Vivência da Santidade Feminina

À luz do tema desta dissertação, é relevante introduzir uma breve referência ao nascimento dos estudos sobre o corpo na história medieval, do ponto de vista cultural. Tal como diz Gilberto Moiteiro, embora se elaborassem no séc. XIX alguns estudos focados nos usos do corpo pelo homem na sociedade, a investigação com maior força motriz brotou do interesse da Antropologia Histórica, que por si se deveu aos estudos impulsionadores de Marcel Mauss, que intencionou estudar “formas pelas quais os homens, sociedade a sociedade (...), se servem do seu corpo,”<sup>356</sup> propondo com as suas observações uma teoria antropológica do corpo.<sup>357</sup>

Em Portugal, e segundo o mesmo autor, teve destaque o trabalho de Oliveira Marques acerca das questões relacionadas com o corpo na vertente do quotidiano no campo historiográfico, temas retratados na obra *A Sociedade Medieval Portuguesa*, que serviu de início, embora não recebendo atenção imediata, ao estudo no nosso país da fisicalidade do ser humano medieval.<sup>358</sup> Na intenção de reunir alguns estudos acerca do corpo na história medieval, fizemos uso das obras de autores como Maria de Lurdes Rosa e Caroline Walker Bynum, que se preocuparam com questões relacionadas com o corpo feminino na história medieval no campo religioso, de entre outros autores. Também José Mattoso é uma das grandes referências de temáticas reunidas na *História da Vida Privada em Portugal*.

Ora, por detrás das mudanças dos ideais de santidade feminina assenta o tema dos papéis de género na Idade Média, e cabe-nos primeiramente, portanto, esclarecer qual o papel da mulher na sociedade medieval, ou melhor formulando, como é que se caracterizava a imagem da mulher no contexto social nas suas várias vertentes – desde o seu papel enquanto geradora de vida e a sua necessidade de contrair matrimónio a fim de assegurar o seu sustento, até ao de se confinar a um espaço religioso, como o convento, para garantir a sua segurança e o seu futuro.

---

<sup>356</sup> Marcel Mauss, “Les techniques du corps,” *Journal de Psychologie* 32, n° 3-4 (1936): 5. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.tec>. Referenciado em Gilberto Coralejo Moiteiro, “Manifestações exteriores da vida interior. Usos do corpo e representações da alma na Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro,” in *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*, editado por João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2017), 65. <http://hdl.handle.net/10400.14/23169>.

<sup>357</sup> Moiteiro, “Manifestações exteriores da vida interior,” 66.

<sup>358</sup> *Ibid.*

Estas últimas concepções entram de acordo com o facto de que esta figura feminina é vista como sendo um alvo fragilizado pela sua conexão bíblica a Eva, e a importância desta conexão pesa na sua imagem social e no círculo de vivência religiosa. A esta percepção é acrescentada ainda a associação do corpo feminino ao prazer canal, como também a sua fraqueza em comparação ao corpo e espírito masculinos. A mulher era, na mentalidade medieval, a portadora do pecado da humanidade.

Como explicita Maria Filomena de Andrade, se uma mulher revelasse alguma discrepância da natural personalidade (em relação ao que das outras mulheres se tinha de percepção) e demonstrasse “força, providência, justiça ou temperança,”<sup>359</sup> a sua virtude não se daria devido à natureza feminina, mas graças a uma intervenção divina.<sup>360</sup>

Deparamo-nos precisamente com esta mentalidade na passagem da *vita* da Infanta Joana, referente à sua meninice, relatando que esta “crescia em tanta alteza de fremsura . entender . e saber . que assy como era contra natureza e cousa desacustumada segundo a ordem do stylo e engenho natural.”<sup>361</sup>

Também acerca da natureza feminina encontramos associações negativas no texto que trata de Santa Senhorinha; quando foi colocado o véu, trazido habitualmente pelas monjas, sobre a cabeça desta, as figuras presentes na celebração “louvaram a Deus imortal,” que “dá (...) fortaleza de ânimo ao sexo feminino, que é tão débil.” Mais à frente no texto, no contexto da preferência do pai de Senhorinha para que esta tivesse três igrejas, a razão mencionada pela narrativa é para que ela não fique num só sítio e caia em maus desejos, “por causa da mobilidade de ânimo e da fragilidade da condição feminina.”<sup>362</sup>

Questionamo-nos naturalmente, a partir daqui, quais terão sido, na época de que tratamos, os traços distinguíveis da personalidade do homem e da mulher. A percepção da natureza feminina, assim como a da natureza masculina, são representadas ao longo da Idade Média por vários binómios. Citando Caroline Bynum, “spirit is to flesh as male is to female;”<sup>363</sup> assim como o forte está para o fraco, ou o racional para o irracional, também a divindade está para a humanidade. Esta mentalidade, para além de advinda do pecado original cometido por Eva, a

---

<sup>359</sup> Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 72.

<sup>360</sup> “Esta vantagem excepcional parece-lhe provir da bondade da providência, da complacência de Deus que nela pôs alguns grãos de virilidade.” Georges Duby, *As Damas do século XII: Eva e os Padres*, 9-76 referenciado em Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 72.

<sup>361</sup> Pinheiro, “Memorial,” 227.

<sup>362</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 119-20.

<sup>363</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 206.

quem podemos atribuir a desconfiança e inferioridade relacionadas com o género feminino, tem um desenvolvimento intelectual nos primórdios da cristandade, por via de autores como Agostinho ou Tomás de Aquino, que elaboraram várias obras acerca do género feminino.<sup>364</sup>

Homens e mulheres encontravam-se opostos uns aos outros nas variadas componentes, ademais por se pensar isso ser resultado dos diferentes balanços dos humores presentes nos seus corpos, e daí as diferenças nos temperamentos, nos comportamentos e no intelecto.<sup>365</sup> Não obstante estes binómios, quando se fala da santidade feminina não se pode desassociar esta do papel do grupo masculino eclesiástico, pois é através dele que as canonizações são executadas, e através dessas os modelos de santidade estabelecidos, dado que o poder eclesiástico era dominado por homens. A esta prática estão, pois, associados os papéis de género na sociedade medieval. Consequentemente, a conceptualização de práticas associadas à santidade, neste caso a feminina, não só não é exclusiva a um só género, como requer a participação dos dois para se expressar.

Em virtude do nosso foco, concentremo-nos agora na missão de resumir, para concluir, a expressão da vivência feminina no mundo religioso. Pelas palavras de Angela Muñoz:

“La naturaleza femenina, al menos en sus aspectos primarios, se define en este contexto ideológico como esencialmente transgresora, desencadenadora y depositaria del pecado y culpa.”<sup>366</sup>

A preservação da virgindade, a consagração do corpo e espírito a Deus e da vida à piedade de servidão são a chave para uma vida espiritual idealizada e de renome. São as figuras femininas santificadas que projetam vários ideais de comportamentos que a mulher deve seguir na intenção de honrar os ideais do cristianismo. É importante notar que estes ideais apresentam-se nas mais variadas formas, isto é, não existe somente um modelo a seguir. São ricas e variadas as vidas levadas pelas nossas figuras, tal como demonstra a nossa dissertação.

Não nos esqueçamos, todavia, da grande figura feminina que servia de inspiração a todos e a todas. O culto mariano desenvolve-se a partir do século XII, e é devido às fortes reações populares face a esta figura tão próxima de Deus que a Igreja renova a imagem de Maria, a primeira grande figura feminina a ser exaltada pelo corpo eclesiástico. Em acompanhamento

---

<sup>364</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 206.

<sup>365</sup> Ruth Mazo Karras e Jacqueline Murray, “The Sexual Body,” in *A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age*, ed. Linda Kalof (Londres: Bloomsbury Academic: 2015), 59-60.

<sup>366</sup> Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 16-17.

com outras mulheres evangélicas, tais como Maria Madalena (que se redime da vida pecadora e é absolvida por Jesus), as mulheres laicas, assim como as envolvidas na vida religiosa, vêem-se representadas e servem-se destes dois modelos, tão diferentes um do outro, para a sua vivência religiosa e caminho beatífico. Como menciona Maria Filomena de Andrade, estas “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.”<sup>367</sup>

Como já estabelecemos anteriormente, as possibilidades de as mulheres escolherem os seus trajetos de vida não se estendem alargadamente na sociedade. Estas viviam a sua vida, quer sob a supervisão de figuras masculinas familiares, como irmãos e pais, quer sob o controlo do marido dentro de casamento. É fora destes espaços e destes laços que encontram a possibilidade de se isolarem do mundo, ao se entregarem à vida religiosa, sob a proteção e sustento da sociedade em que estão incluídas – a mulher tornava-se mendiga, consagrava-se em conventos, ou entregava-se ao cuidado dos enfermos e dos pobres, em albergarias e hospitais.<sup>368</sup> Independentemente da escolha da vida pela qual ingressavam, todas as mulheres partilhavam algo em comum nas suas vivências.

### 5.1. A fisicalidade do corpo medieval

Entre a antiguidade e o século XII, observamos que existe um processo de mudança na relevância da fisicalidade em matéria religiosa. No seio da comunidade romana fazia parte do ambiente cultural e religioso o facto que esta “feared the dead as polluting and legislated against their removal or dismemberment”<sup>369</sup> mas, em contexto de ventos de mudança, ocorre a hibridização da admiração e devoção cristãs pelos corpos dos mortos, aliás, mutilados. Os Santos Mártires de Lisboa, por exemplo, “forão apedrejados, & deposes degolados, & deitados feos corpos no campo, para que se ceuallẽm nelles os animaes;”<sup>370</sup> também lhes fizeram “ferir açoutas de muytas guisas” e “rascar lhes totalas carnes cõ unhas de ferro”<sup>371</sup> – narração esta

---

<sup>367</sup> Andrade, “A Beatitude no Feminino,” 74.

<sup>368</sup> *Ibid*, 75.

<sup>369</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 255.

<sup>370</sup> Cunha, *História ecclesiastica*, 39v.

<sup>371</sup> *Liuro e legẽda que fala de todolos feytos e payxoões dos sãtos martires em lingoagem portuges* (Lisboa, 1513), fols. 187-88 referenciado em Martins, “A legenda,” 10.

que constrói uma descrição gráfica das tormentas carníficas a que foram sujeitas Máxima e Júlia, e que elevam o seu martírio. De forma semelhante está presente em Santa Iria, no sangue que “correra tam fresco , como fe entam a degolaram,”<sup>372</sup> esta admiração cristã pelo sangue derramado por um corpo morto.

Momentos como estes culminam numa grande devoção que gradualmente ganha atenção até se tornar o cerne da piedade, feminina e masculina, e ser a força motriz das práticas ascéticas que pretendemos mais diretamente associar com o corpo, como é o exemplo da *Imitatio Christi*, que iremos referir mais adiante. Admitiu-se através desta devoção que de facto Cristo foi homem, um ser terreno, mas igualmente divino, feito de carne e sangue, sangue este que derramou por todos, morrendo em absolvição dos pecados da humanidade. E esta fisicalidade não pode ser removida da devoção porque faz parte da humanidade de Deus: Cristo continua a conter humanidade e a ser divino. Tendo-se equiparado esta humanidade em Cristo com a essência de que são feitos os homens e mulheres, neste caso a matéria, esta nova forma de devoção, e igualmente a doutrina da transubstanciação, consistem no impulsionar da devoção eucarística, como iremos também apresentar mais adiante.

Na vertente sexual, o corpo estava essencialmente ligado à reprodução da espécie humana; o corpo sexual e o reprodutivo eram bastante semelhantes. A linha que separava estes dois era a que distinguia o motivo reprodutivo e o não reprodutivo; este último deveras criticado e julgado, no qual estavam incluídos os atos sexuais, cujo objetivo era somente o prazer do corpo. Segundo os ensinamentos cristãos, os atos sexuais não admitidos pela Igreja, ou seja, os que não serviam o propósito da reprodução, eram vistos como pecaminosos, dado que usavam o corpo de forma outra à que Deus pretendeu.<sup>373</sup>

Todavia, é incorreto perçecionarmos o corpo no desenvolver da Idade Média enquanto unicamente fonte e essência de pecado, pois este é na verdade o aparelho através do qual a alma pode ascender, sendo fundamental à salvação e não prescindível. E é certamente, em parte, através da diferença dos corpos de ambos os sexos masculino e feminino, que as vivências de espiritualidade se diferenciam.<sup>374</sup>

Os pensadores medievais associavam o corpo, a matéria corporal e terrena, à mulher. Associavam igualmente o corpo a Deus, através da doutrina da Encarnação. Comprova-se

---

<sup>372</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 52v.

<sup>373</sup> Karras e Murray, “The Sexual Body,” 62.

<sup>374</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 194.

através de vários géneros de tradições – teológica, cultural e científica – que a mulher era associada ao que ao corpo estava por sua vez associado como pecador, como o desejo sexual e a irracionalidade com tendência para a emocionalidade, enquanto o homem, por sua vez, estava ligado à sabedoria, ao poder físico e mental. A literatura do século XII e XIII ressalta esta dicotomia como duas forças que lutam entre si, entre as quais a alma deve vencer.<sup>375</sup>

Portanto, embora as mulheres religiosas, principalmente da época tardia medieval, tivessem consciência de como a sua existência física era percecionada, tudo fizeram viver através dela a sua espiritualidade e fé – através da imitação do sofrimento de Cristo. Por o corpo ser humano e por ademais estar associado à mulher, estabeleceu-se um sentimento de conexão. Como explica Caroline Bynum, a compreensão das mulheres religiosas enquanto identificadoras da simbologia da humanidade de Cristo ia para além do binómio feminino/masculino, sendo que elas usavam livremente uma linguagem relacionada com ambos os géneros, pois tais características faziam parte do todo. É no sentido da consciência moderna que nos servimos de termos opostos para estabelecer uma compreensão; as mulheres religiosas faziam uso desses termos opostos, independentemente de serem associados ao homem ou à mulher, pois concebiam a humanidade como um todo.<sup>376</sup>

Devemos ressaltar também, sem faltar à verdade, que independentemente das associações negativas feitas ao corpo na Idade Média, atingido um certo ponto este perde a conotação negativa; isto é, ao corpo deixam de ser atribuídas feições positivas ou negativas. A mudança traduzia-se por decidir, através das ações deste, se elas o tornavam poluído ou santificado – e este último estado era alcançado ao superar as necessidades carnis, como a sede, a fome, os prazeres de conforto e o desejo sexual.<sup>377</sup>

Por fim, devemos falar da relação entre o corpo morto e o corpo vivo da figura santa, e, retomando o assunto das relíquias, da questão teológica da sua veneração.

O corpo vivo e o corpo morto, segundo Tomás de Aquino, não se encontram no mesmo estado de ser. Pelas suas palavras, “a dead body is not of the same species as a living body,” e portanto o primeiro deve ser venerado em memória da pessoa de quem foi recipiente.<sup>378</sup> Por via deste raciocínio, e como Caroline Bynum afirma, contrariando-se Aquino em “at least the pure

---

<sup>375</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 292.

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> Heinonen, “Brides and Knights of Christ: Gender and body in later medieval German mysticism,” Dissertação de Doutoramento (Universidade de Turku, 2007), 83-85.

<sup>378</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 3ª parte, q. 25, artigo 6, vol. 50, 202-05 referenciado em Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 262-63.

formulation of his own identity theory,” o teólogo adiciona que esta diferença entre os corpos reside na presença ou ausência da alma (também apelidada de forma), mas que o corpo é o santo na medida da identidade da matéria, este corpo morto que será reunido de volta à sua alma aquando a união dos dois no céu.<sup>379</sup> Conta-nos Bynum, em adição, que “intellectuals were aware that relic cult implied material continuity” e que “the ordinary folk for whom they (or their pupils) created sermons behaved as if the bodies were the saints,”<sup>380</sup> contrariando, “owing in part to pious practice,”<sup>381</sup> a afirmação do hilomorfismo aristotélico do séc. XIII afirmante da irrelevância da continuidade da matéria na identidade corpórea da figura santa.<sup>382</sup>

Esta veneração de uma identidade corpórea visual tem, irrefutavelmente, um valor acrescido no culto de uma santidade, quer houvesse a presença de uma unha, quer a de um dedo, quer mesmo o cadáver inteiro da pessoa venerada; por mais dividido e desmembrado que estivesse o corpo, a crença afirma que todas as partes irão ser reunidas, segundo o poder e a vontade de Deus, no Julgamento Final – e que, não obstante a horribilidade do desmembramento, e a ainda mais horrífica podridão da matéria, “in the end none of this is horrible at all. Beheaded and mutilated bodies are “whole” and “unharméd””<sup>383</sup> porque representam a figura abençoada por Deus, cuja identidade corpórea irá ser novamente reunida, à luz da sua santidade e pureza.<sup>384</sup>

E é necessário, até, que a figura santa passe pelo sofrimento físico. Como nos resume Andrew Beresford, “without pain, the wheat cannot be separated from the chaff, or the soul from the body; nor can the narrative iterate a culturally conditioned and theologically acceptable response for believers to emulate and in this way reaffirm the boundaries of selfhood.”<sup>385</sup> O corpo pode ser destruído, mas a alma permanece intocável – contudo, o primeiro deve submeter-se a ser destruído para que a segunda possa ascender e conectar com o criador.<sup>386</sup>

Não obstante tudo isto, a cultura medieval pendura nos seus ramos a conjectura de que a continuidade material é fundamental na identidade;<sup>387</sup> ademais, como observámos anteriormente, a incorrupção do cadáver é um sinal de santidade, e toda e qualquer partícula

---

<sup>379</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 3ª parte, q. 25, artigo 6, vol. 50, 202-05 referenciado em Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 262-63.

<sup>380</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 263.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> Andrew Beresford, “Torture, identity, and the corporeality of female sanctity; the body as locus of meaning in the legend of St. Margaret of Antioch,” *Medievalia* 18, n° 2 (2015): 199. <https://dro.dur.ac.uk/23326/>.

<sup>386</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>387</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 266.

do seu corpo tem na sua essência a figura santa, que em vida, através da graça de Deus, fez milagres a que o seu corpo, uma vez morto, dá continuação.<sup>388</sup> O corpo de Iria, após a sua sangrenta degolação e viagem pelo rio, “daua de fi tam fuaue cheiro,& a fermofura de feu rofto era tal;”<sup>389</sup> 443 anos após a morte de D. Sancha, observou-se que na exumação, o seu cadáver apresentava-se incorrupto e emanando um suave odor;<sup>390</sup> do ataúde da Rainha Santa Isabel, no auge do verão, saía também um “noble odor,”<sup>391</sup> e quando a consciência da Santa Infanta se extingue, esta parte como que para um doce sono: “fycaram seus olhos e boca carrados . e todo o rosto tam aposto e fremoso.”<sup>392</sup>

## 5.2. O Ideal de Virgindade

Durante vários séculos, o matrimónio, enquanto sacramento, foi visto, em oposição ao celibato, como um estado inferior do espírito.<sup>393</sup> A Rainha Santa, por exemplo, personifica um modelo de santidade independentemente das características comuns de uma figura santa da sua altura (e até anterior). Falamos em particular do conceito de virgindade e da vivência no matrimónio. A autora Angela Muñoz levanta inclusive a questão se será possível denotar uma evolução na visão da Igreja face à pureza espiritual das figuras que vivem o matrimónio, dado que o binómio matrimónio-perfeição espiritual tem contradições aos olhos da Igreja, tendo sido aquele considerado durante muitos séculos um estatuto espiritual inferior ao do celibato.<sup>394</sup>

Segundo um esquema retomado por Abão de Fleury,<sup>395</sup> conceitualizava-se que a sociedade estava dividida entre os laicos, os clérigos e os monges, ordenados por ascensão à perfeição, não obstante a possibilidade, como é natural, de, porém, pecarem.<sup>396</sup> O matrimónio, embora

---

<sup>388</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 294.

<sup>389</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 52v.

<sup>390</sup> Marques, *D. Matilde*, 60.

<sup>391</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 75.

<sup>392</sup> Pinheiro, “Memorial,” 289.

<sup>393</sup> Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 45.

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> Com origem em Gregório o Grande (inspirado por Ezequiel, XIV, 14), Angela Muñoz explica que este primeiro escrevera sobre a divisão da sociedade em três categorias, ““conjugati”, los esposos; “continentes”, los religiosos; y “predicadores”, el clero secular.” Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 45.

<sup>396</sup> Abão de Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, RLL 139, 463 citado por André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age Occidental VIII-XII siècles* (Paris: 1975), 54, referenciado em Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 45.

fosse um sacramento, e apesar de representar um valor não totalmente positivo dada a condição carnal da procriação, poderá, como vemos na vida de Santa Isabel e das Beatas Teresa e Mafalda, ter lugar num modelo de santidade, respondendo à questão de Angela Muñoz; a vida monástica é a que é vista como o expoente máximo de uma vida perfeita, embora no caso destas figuras atrás referidas sejam cumpridas ambas funções nas suas vidas – no caso das primeiras duas ser-se mãe, governar e consagrar-se depois a uma vida religiosa.

É com o desabar do monaquismo tradicional e das suas normas, e com o surgimento de reformas na Igreja, que se abrem possibilidades para novas perceções acerca da virtude da virgindade enquanto característica de santidade.

Em 1175, o Papa Alexandre III reconhece, pela primeira vez, que o estado de perfeição espiritual não se encontra ligado à virgindade, motivando uma alteração gradual, em sequência disto, dos ideais de santidade, que por sua vez deram progressivamente lugar a uma maior importância da vida ascética enquanto característica principal de santidade.<sup>397</sup>

Todavia, observa-se que os sermões edificantes do século XIII continuavam a fazer uso destes paradigmas de santidade da alta Idade Média, uma vez que nas *vitae* a maior parte das realizações das santas eram a sua morte em defesa da virgindade.<sup>398</sup> A virgindade era considerada, por homens e por mulheres, como um ideal positivo na vida religiosa. Enquanto virgem, a mulher era vista como uma noiva destinada a um fim de consumação outra que a carnal – à reunião espiritual com Cristo, o esposo eterno. Esta conceção do esposo eterno e imortal regista-se nas *vitae* que visitámos: Santa Senhorinha refere-se ao seu “esposo e senhor magnifico,”<sup>399</sup> tal como a Infanta Joana em várias ocasiões, que a cronista refere como sendo “verdadeyra sposa do eternal Rey.”<sup>400</sup> Beatriz, por sua vez, escolheu para si o “Esposo espiritual que é Jesus Christo, a quem queria dedicar sua virgindade,” como nos alude a sua narrativa, pois ela recusa as várias solicitações de matrimónio que lhe são oferecidas uma vez chegada à corte espanhola.<sup>401</sup> Esta metáfora, de Cristo sendo esposo, era utilizada por ser considerada como o amor mais alto possivelmente comparável.<sup>402</sup>

---

<sup>397</sup> Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 47.

<sup>398</sup> “In James of Voragine’s Golden Legend, a collection of saint’s lives retold for use by the thirteenth-century preachers in edifying sermons, the major achievement of holy women is dying in defence of their virginity.” Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 204.

<sup>399</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 117.

<sup>400</sup> Pinheiro, “Memorial,” 231.

<sup>401</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 31.

<sup>402</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 134.

A virtude da virgindade é vertida em palavras na narrativa de Senhorinha, estando encaixadas no discurso que Godinha faz à santa: “a fecundidade enche o mundo, enquanto a virgindade enche o paraíso; a castidade associa-se com os anjos.”<sup>403</sup> Ademais, Godinha “tentou semear nos ouvidos da donzela quão grande era a glória da virgindade, e como era um sacrifício honroso e agradável oferecer a Deus um corpo santo e casto e uma alma imaculada.”<sup>404</sup>

Não obstante as questões já apresentadas acerca da importância do simbolismo da virgindade nos meios religiosos, e em especial das características de santidade femininas, atendamos a que o conceito de virgindade neste tempo é complexo e não pode ser unicamente definido pela inexistência de relações sexuais, pois a castidade mental está-lhe anexada. Como nos explica Meri Heinonen:

“Medieval people saw the concept of virginity to be multifaceted and complex and it was seen to include both physical and mental aspects.”<sup>405</sup>

Para mais, o estatuto de virgindade está fortemente interligado com a definição medieval de mulher e de homem na esfera da sexualidade. Ser-se um ou outro consistia em, mas não se limitava, ao comportamento na relação sexual; isto é, segundo a filosofia natural medieval, o papel ativo era pertencente ao homem e o passivo à mulher. Inclusive, quando um homem era castrado, perdia o estatuto de homem pois não tinha o membro sexual que lhe atribuía a identidade de género (segundo a concepção primordial cristã da função reprodutiva), e conseqüentemente não poderia engravidar uma mulher (era, assim, figurativamente estéril).<sup>406</sup> Paralelamente, uma mulher que tivesse o estatuto de virgem estaria mais próxima de um homem religioso, como adiciona Meri Heinonen:

“Already the early Fathers had argued that female virgins could be seen as men or at least as representing a third gender, which was nearer to men than to women.”<sup>407</sup>

Esta virtude tinha na sua constituição fertilidade e poder, sendo que a virgindade era consagrada a Deus, e por isso mesmo, como verificámos em várias das nossas religiosas, o fim dado a esta simbólica era o da devoção ao divino, como lhe chama Bynum, “a higher consummation,” estando o corpo da mulher intocado por outro da mesma natureza, repleto com

---

<sup>403</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 115.

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> Meri Heinonen, “Brides and Knights,” 73.

<sup>406</sup> Karras e Murray, “The Sexual Body,” 59.

<sup>407</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 78-79.

a força da espiritualidade e devotado e destinado ao Esposo eterno.<sup>408</sup> Já os homólogos masculinos poderiam ingressar na vida religiosa independentemente da sua virgindade, e como a Igreja é constituída por estes, poderiam conseqüentemente ver-se com notabilidade no mundo cristão – sendo rei, soldado ou padre. Por conseguinte, ser-se virgem tem um maior peso na percepção da figura feminina enquanto religiosa e santa nos círculos de vida religiosa,<sup>409</sup> pois era um ideal positivo para o género feminino que tão variadas vezes estava associado ao pecado carnal. Permanecendo virgem, portanto, a mulher aproximava-se de Deus, de Cristo como esposo, negando e rejeitando dar-se a um ser ordinário.

Mas como podemos definir a virgindade? A virgindade na Idade Média é um assunto deveras ambíguo, cujas ramificações se estendem muito e diferem em várias alturas. Será que a perda da virgindade feminina ocorre simplesmente aquando da penetração de uma mulher pelo membro sexual de um homem? Certamente que esta definição não é inabalável. Dependemos de várias disciplinas para observar esta temática, cujo conceito traz ideias de campos como a medicina, tratados científicos, textos literários, registos e documentos legais, e textos de cariz patrístico e respetivos comentários medievais – todos estes que incidem quase por completo em mulheres, com raras exceções.<sup>410</sup> Estes vários pontos de vista são indispensáveis para a compreensão do conceito medieval de virgindade (quer feminina quer masculina), e subsequentemente, qual o lugar que este ocupa na esfera da espiritualidade, cuja maior inspiração está representada na Virgem Maria.<sup>411</sup>

Há vários sinais que podem compor a veracidade da virgindade feminina, que se apoiam em métodos científicos, religiosos, folclóricos e mágicos, e ao longo do tempo resultam em provas tais como o hímen intacto, o comportamento da mulher ou até a cor da urina.<sup>412</sup> É lógico da nossa parte tomar a virgindade também como símbolo de corporalidade, embora se traduza igualmente em um conceito na Idade Média, e salientemos que a questão da virgindade feminina difere da masculina, esta última menos escrutinada no pensamento medieval e assumindo uma forma mais espiritual, sendo a sua forma física na maior parte dos casos indetetável.

---

<sup>408</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 20.

<sup>409</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 72.

<sup>410</sup> Kathleen Coyne Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000), 1.

<sup>411</sup> Kelly, “Preface,” in *Performing Virginity*, 1.

<sup>412</sup> *Ibid*, IX.

A virgindade é ressaltada e admirada em várias das nossas religiosas. Iria, em rejeição de Britaldo e Remígio, e em defesa da sua consagrada virgindade, é vítima em consequência disso, da sua morte. Joana “f fez voto sollemne de pura e enteyra castidade guardar em toda sua vida ao eterno rey e senhor,”<sup>413</sup> e Beatriz, miraculosamente liberta viva do baú, “fez voto de perseverar na castidade todo o tempo que vivesse.”<sup>414</sup>

Também o estatuto social de Santa Isabel se encaixa neste tema; a rainha pretendia, após ter sido mãe, viver uma vida de penitência, viúva e casta, de luto – André Vauchez explica-nos que na Idade Média a viuvez não era somente um estado civil, como também “uma forma de vida religiosa para as mulheres leigas que faziam voto de castidade após a morte do esposo,” e portanto, através desta rígida e devota vivência num estado avançado da vida, a mulher poderia recuperar, de alguma forma, o estatuto de pureza virginal.<sup>415</sup>

No fundo deste vasto tema da virgindade, e submetendo-se à sua ambígua definição, encontramos no centro da questão a conceção de *virginitas* e de *castitas*, a primeira associada à fisicalidade, e a segunda a uma qualidade de espírito, de valor superior à primeira.<sup>416</sup>

A maioria dos escritores patrísticos concorda, segundo nos conta Kathleen Kelly, que “bodily integrity counts for nothing if the soul or spirit is not chaste,”<sup>417</sup> e também que a virgindade física não é admirada da mesma forma que a integridade da mente,<sup>418</sup> isto se tivermos em conta a crença medieval de que a mente é mais corrupta que o corpo. A autora continua a partir desse ponto informando-nos que, segundo a mentalidade da Igreja primitiva, uma mulher que sofresse de uma violação física, desde que não tivesse dado o seu consentimento ao ato sexual, permanecia plena na sua virgindade. Porém, a pureza de espírito, a tal castidade, era corrompida se a mesma mulher se desse a certos pensamentos e a certas ações pecaminosas e atrativas da atenção masculina.<sup>419</sup>

No que diz respeito à castidade, esta era vista como uma maior virtude na vida dos homens religiosos, pois era-lhes exaltado o desprendimento e o controlo do desejo sexual. Em adição,

---

<sup>413</sup> Pinheiro, “Memorial,” 268.

<sup>414</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 38.

<sup>415</sup> Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 66.

<sup>416</sup> Robertson Davies, *The Rebel Angels* (England: Penguin, 1983), 52-53 referenciado em Kelly, *Performing Virginitas*, 3.

<sup>417</sup> R. Howard Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love* (University of Chicago Press, 1991), 97–100 referenciado em Kelly, *Performing Virginitas*, 5.

<sup>418</sup> Saint Ambrose, *De Virginitate*, tradução de Daniel Callam (Toronto: Peregrina, 1980), reimpresso em 1989, 13 referenciado em Kelly, *Performing Virginitas*, 5.

<sup>419</sup> Kelly, *Performing Virginitas*, 5.

como já estabelecemos, na ponta deste desejo encontrava-se a mulher, a quem era atribuída a simbologia de objeto de tentação: se as mulheres caíssem em tentação, isso justificava-se por terem uma natureza pecadora, mas quando fossem os homens, isto devia-se à mulher ser a origem do desejo sexual.<sup>420</sup>

Citando Pierre Payer, Kathleen Kelly enuncia que não existe uma definição de castidade e de virgindade que tenha sido tomada como absoluta no pensamento medieval da Europa Ocidental, durante os séculos XII e XIII.<sup>421</sup> Neste último desenvolveram-se definições como *continentia*, que “connotes self-restraint in general, but is often used with a marked sexual reference,” ou também *castitas*, que “connotes restraint from illicit sexual behaviour,” e ainda *pudicitia*, que “connotes areas tangential to sex such as touches, looks, and kisses, but it is sometimes taken to be synonymous with chastity.”<sup>422</sup> Este autor menciona que, para além destas definições, outras foram criadas, como é o exemplo de pensadores medievais, que por volta dos séculos que referimos propunham grupos diferentes esclarecedores da situação de castidade, desviando-se da divisão tripartida tradicional de virgens, viúvas e casadas, e concebendo três novas categorias.<sup>423</sup> Na primeira incluíam-se as que nunca tiveram nem propuseram relações sexuais a ninguém de forma voluntária, a segunda agregava as que não estavam casadas e que tinham tido no passado relações sexuais da sua própria vontade, mas que afirmavam jamais voltar a tê-las (tal grupo pode incluir viúvas e mulheres que tiveram relações fora de casamento, como o autor afirma), e por fim o último grupo incluía as que se encontravam casadas, e estando em direito legítimo devido a tal, tinham relações sexuais com o marido.<sup>424</sup>

Embora possamos encontrar definições e reedificações adicionais a estes conceitos, fiquemos por aqui – esta temática ficaria para um capítulo singular, fosse ela o nosso foco principal. Kathleen Kelly, de acordo com o nosso objetivo, aludiu-nos aos corpos e à fisicalidade dos conceitos da virgindade e castidade, que embora fossem percecionados primariamente enquanto valores espirituais, na verdade trabalharam os limites do corpo físico através do debate da sua definição e do envolvimento com o corpo humano.<sup>425</sup> Porém, e não

---

<sup>420</sup> Karras e Murray, “The Sexual Body,” 59.

<sup>421</sup> Pierre Payer, *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages* (University of Toronto Press, 1993), 7 referenciado em Kelly, *Performing Virginity*, 5.

<sup>422</sup> *Ibid.*

<sup>423</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>424</sup> *Ibid* referenciado em Kelly, *Performing Virginity*, 6.

<sup>425</sup> *Ibid.*

surpreendentemente, muitos estudiosos procuraram ainda assim remeter o seu discurso à volta da carne, em especial do corpo feminino.<sup>426</sup>

### 5.3. O Sangue e a Feminidade de Cristo

O sangrar simboliza a purificação e a limpeza da alma<sup>427</sup> (à semelhança das lágrimas), e o derramar do sangue leva à remissão dos pecados na ascese da mortificação corporal. Mas o sangue também sustenta; já os pensadores medievais acreditavam que o sangue alimentava o bebé que se encontrava ainda no útero, e, por conseguinte, este líquido era concetualizado como o suporte da vida humana, por se encontrar presente no sustento da existência da humanidade.<sup>428</sup>

Isto tem diretamente uma conexão com a percecionada feminidade de Cristo, que se encontra em primeiro lugar presente no facto de que este é a representação da Igreja (cuja origem nominal remete para *ecclesia*, nome de género feminino). Mas a correlação entre Cristo e o corpo feminino vai mais além.

No decorrer da Idade Média podemos traçar uma relação das chagas sangrentas de Cristo a atributos femininos, dado que o leite da mãe, transformado a partir do sangue, é o primeiro alimento do bebé fora do ventre, e o sangue o que o alimenta antes do nascimento. Por conseguinte, esta lógica dá naturalmente lugar à associação de que o sangue derramado por Cristo é, como o sangue/leite da mãe que amamenta a sua criança, um alimento para a humanidade.<sup>429</sup>

Esta feminidade é uma característica associada a Cristo também devido à sua humanidade, representada através do corpo e da matéria, que são concomitantemente associados à mulher, que representa a carne (e o pecado). Jesus nasceu de uma mulher (sem pai humano), e como Caroline Bynum nos aponta, a sua carne vem da carne feminina e faz, portanto, coisas femininas, tais como o sangrar e o dar à luz.<sup>430</sup> O corpo de Cristo derramou sangue, redimindo

---

<sup>426</sup> Kelly, *Performing Virginity*, 7.

<sup>427</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 87.

<sup>428</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 100-1.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 215.

os pecados, e ressuscitou – porque o seu ressuscitar, de certa forma, significa que voltou a viver outra vez, como Bynum nos resume, “his own flesh (...), gave birth to new life.”<sup>431</sup>

E por estas linhas acrescenta-se ademais que o sangue é também redentor. O primeiro sangue que Jesus derramou enquanto homem foi o da sua circuncisão, e posto isso, derramar sangue está intrinsecamente ligado com a dor. Através do derrame de sangue, acompanhado do padecimento que a mortificação corporal acarreta, o homem e a mulher podem redimir os seus pecados – e transversalmente aproximarem-se de Deus. Na *vita* de Senhorinha deparamo-nos com a passagem que refere “o cilício e o chão com o sangue que ela de boa vontade derramava;”<sup>432</sup> Este sangue originário de tormentos corporais está ademais presente na penitência da Infanta Joana, em alguns momentos apontados pela cronista. Estando a santa no seu espaço de oração, continuava fervorosamente a orar em devotas vigílias, levando a cabo de forma continuada “muym fortes disciplinas de corda . e de sangue em algumas festas e dias em que tinha mais spicial deuacom,”<sup>433</sup> Também a Infanta inventa e fabrica modos de castigar o corpo, uma vez já no convento aveirense, onde:

“Aprendeu outrossy a torcer sedas de rabos de bestas e tecer e fazer sylycios muym fortes pera ssy mesma e pera as jrmãs . ¶ Inventou aazou e mandou fazer deciprinas de sangue de pontas e navalhynhas de aazo e de prata muym agudas . as quaaes eram muym fortes em door e tyrar sangue . as quaaes a dita senhora muym costumaua.”<sup>434</sup>

Memoriza-se adicionalmente que as próprias irmãs religiosas de Joana a experienciaram a “atormentar ssy mesma com graues decjprynas de corda e sangue,” na intenção de redimir os pecados dos outros.<sup>435</sup>

Faz parte da espiritualidade das mulheres do medievo tardio ligarem-se à humanidade do crucifixo e o que ele significa, através do sofrimento corporal, quer seja por aceitação e desejo do seu estado enquanto sofredoras de doença, quer através da mortificação voluntária do corpo. Apelidamos esta reprodução de ações e características de personalidade associadas a Ele como *imitatio Christi*. Estas réplicas ambicionavam, como objetivo final, a fusão do corpo (ao submetê-lo a mortificações que se equiparavam com o sofrimento de Cristo – e através também da Eucaristia, na digestão da hóstia que é o seu corpo) e alma ao Redentor. Exemplo de um

---

<sup>431</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 215.

<sup>432</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 129.

<sup>433</sup> Pinheiro, “Memorial,” 231.

<sup>434</sup> *Ibid*, 254.

<sup>435</sup> Pinheiro, “Memorial,” 271.

momento transbordante de *imitatio Christi* é aquele descrito horas antes da Infanta Joana falecer. Esta pede à priora que lhe leia a Paixão e, como era já costume, chegado o momento em que uma bofetada foi dada à face de Jesus, “ella porque ja nom podia acenou que lhe leuantessem ho braco . e estendendo a mão . deu huma tam grande bofetada em sua face que fez ssoom,” infligindo-se dor. Também nas passagens que revelavam palavras duras e de desdém dirigidas a Cristo, esta “daua profundos gjmjdos dizendo . ¶ Senhor mjsericordia.”<sup>436</sup> “Oolhando ao crucifixo e beijandoo,” demonstrava a reverência por Cristo sofredor, e durante a sua vida, quando via qualquer uma destas representações do Senhor, “logo ynclinando huum pouco a cabeça . fazendo reuerenca,” pronunciava “oo Senhor . meu Deus de mjsericordia . ¶ Averte faciam tuam a peccatis mei.”<sup>437</sup>

Gilberto Moiteiro sugere-nos que outra forma de imitar Cristo passa por usar vestimentas semelhantes às que Ele usou. Estas trespassam ideais de simplicidade e pobreza materializados no tapar dos corpos com roupas pobres e básicas que as religiosas procuravam vestir,<sup>438</sup> adicionando-se-lhes a característica penitencial dos artigos ásperos. Os trajes da Infanta Santa Joana, uma vez chegada aos aposentos da vila, são “muym honestos e baixos.”<sup>439</sup> Por sua vez, Santa Isabel, na sexta-feira maior seguinte à “Cena Domini” em que lavava os pés de mulheres que de seguida mandava vestir, serve-se para si própria de “panos mui refeces, segundo a seu estado;”<sup>440</sup> D. Constança de Noronha veste o hábito humilde dos Franciscanos<sup>441</sup> e Santa Beatriz o simples hábito secular.<sup>442</sup>

Ao contrário do que podemos deduzir face aos supostos estritos estereótipos em que a mulher representava o carnal e o associado pecado, as mulheres religiosas não pretendiam submeter o seu corpo através de jejuns e mortificações com o intuito de o eliminar e castigar enquanto matéria, mas porque este era um recipiente através do qual se podiam unir, em alma e corpo, a Cristo – um veículo não prescindível, mas fulcral. A salvação era, com isto, o último objetivo, a meta da vivência terrena, a união final com a divindade de Cristo,<sup>443</sup> alcançada através da

---

<sup>436</sup> Pinheiro, “Memorial,” 287.

<sup>437</sup> *Ibid*, 286.

<sup>438</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 249.

<sup>439</sup> Pinheiro, “Memorial,” 250.

<sup>440</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 43.

<sup>441</sup> Esperança, *História Seráfica*, 180.

<sup>442</sup> Martins, “Santa Beatriz,” 401.

<sup>443</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 358.

redenção com o lacerar e o torturar da carne por vontade própria, imergindo o ser profundamente na fisicalidade que era a humanidade de Cristo.<sup>444</sup>

Contudo, este sofrimento e tormento do corpo não eram senão um grande prazer e alegria para a religiosa, posto que eram uma passagem obrigatória para se alcançar a redenção final.<sup>445</sup> O sofrimento de Cristo é um sofrimento humano. Os pensadores e escritores do século XV, quando a *imitatio Christi* atinge o seu máximo expoente, associavam a humanidade diretamente com tudo o que é carnal, e era na expressão do sofrimento através do corpo, e não através da conotação à tentação sexual, que se encontrava o verdadeiro significado do que era ser homem e ser mulher.<sup>446</sup>

A dor foi inicialmente o castigo de Deus dado à humanidade, mas cuja culpa ficou reservada essencialmente à mulher, pois Eva, desde o início da criação, arriscou ser punida e amaldiçoada pela transgressão que cometeu. E por ambos, homem e mulher, terem caído em tentação, ficaram destinados a sofrer. Como afirma Georges Duby, é somente natural e mesmo necessário que devam por isso mesmo sofrer:

“Punição do pecado e, portanto, sinal de pecado ao mesmo tempo que de servidão, e degradante por isso mesmo, a dor só adquiria por consequência valor positivo enquanto instrumento de correção, de resgate, de redenção.”<sup>447</sup>

## 5.4. Práticas Religiosas e Ascéticas

### 5.4.1. A Contemplação, a Oração, a Confissão e as Lágrimas

As variadas práticas ascéticas, assim como a comida, a bebida, e até o dormir, e as restantes medidas de disciplina, eram todas reguladas pelas próprias instituições religiosas<sup>448</sup> – como é

---

<sup>444</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 146.

<sup>445</sup> Karras e Murray, “The Sexual Body,” 74.

<sup>446</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 92.

<sup>447</sup> Georges Duby, *A Idade Média: Uma Idade do Homem*, traduzido por Maria Assunção Santos (Lisboa: Teorema, 1990), 194.

<sup>448</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 86-87.

o exemplo da Regra de São Domingos e a Regra de Santa Clara, a primeira seguida pela Infanta Santa Joana e a segunda pela Rainha Santa Isabel.

Há práticas que se levavam a cabo de forma ativa e regular e que conferem em particular uma contínua e intensa vivência religiosa; nomeadamente a Eucaristia, a confissão e a penitência, rituais estes que se tornam a ocupação de todas as nossas santas.

A confissão ganha particular intensidade, de que temos conhecimento, em certos momentos da vida da Infanta Joana e da Rainha Santa, que procuravam confessar-se regularmente. Santa Isabel “per muitas vezes se confessava a seus confessores,”<sup>449</sup> que consigo trazia.<sup>450</sup> A Infanta, por sua vez, tem descrita na sua *vita* particulares instâncias de fervorosa confissão – durante este ato, Joana “feria seus peytos dizendo diversaa oracoens (...) a muito choro e lagrimas.”<sup>451</sup> Mais adiante no texto, Joana, “com sua mão fferyndo seus peytos se acusaua e dizija sua culpa aa madre” e às irmãs que a rodeavam “muito pedindo perdom,”<sup>452</sup> e “assy se acusaua e batija seus peytos com tanta fortalleza de deuacam . que parecja star em perfeyta saude.”<sup>453</sup> No seu último Natal, ainda que gravemente doente e fragilizada, contudo, “alleuantada da cama onde muito enferma e fraca jazija . foe ao coro de baixo a sse confessar . onde as jrmãas se ja confessauam e aparelhauam . pera receber o Senhor com ellas (...) alleuantousse esta senhora ssy muym enferma e com grande febre do corpo . mas ho fogo da graca e amor de Deus que em sua alma e coracom ardia muito mayor a esforcaua e trazija onde ho spiritu desejava,” e ainda após a celebração da missa, dirigiu-se ao seu oratório, onde orou toda a noite, esperando pela missa do dia seguinte, após a qual se atirou à cama, febril e fraca, “forcandosse atee nom mais poder.”<sup>454</sup>

Não só os sacramentos e o asceticismo conduziam à imersão numa vida consagrada de aperfeiçoamento do espírito, como explica Angela Muñoz:

“Esta completa relación de hábitos religiosos – confesión, comunión, asistencia a la Misa y oficios divinos, constante ocupación en la oración – conducía, a los espíritus más selectos, a una interiorización del sentimiento religioso y a un enriquecimiento espiritual que podía culminar con la experiencia mística.”<sup>455</sup>

---

<sup>449</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 43.

<sup>450</sup> *Ibid*, 72.

<sup>451</sup> Pinheiro, “Memorial,” 281.

<sup>452</sup> *Ibid*, 281.

<sup>453</sup> *Ibid*, 280.

<sup>454</sup> *Ibid*, 273.

<sup>455</sup> Muñoz, *Santa Isabel*, 11.

Na base da contemplação encontrava-se a oração e a absorção da palavra sagrada. A *ruminatio*, prática através da qual se realizava a assimilação da sabedoria, tinha como alimento os textos religiosos e as Escrituras. Contudo, este não era só um ato mental de compreensão e assimilação, dado que esta leitura era intercalada pelo silêncio, que fazia parte do processo de meditação. Aliás, a *ruminatio* era comparada, pelos pensadores medievais, à rinação das vacas, pois era necessário “mastigar” a palavra lida, contemplar os textos compreendidos. Seguia-se à leitura um ato verbal, a oração e a contemplação.<sup>456</sup> A contemplação era mais do que um simples ato de meditação. O seu propósito servia a mesma função que o resto das disciplinas: uma separação dos laços terrenos, inclusive de si próprio, através da assimilação da palavra sagrada.<sup>457</sup>

Nos vários textos de que dispomos, averiguamos variadas passagens descritivas destas ações e rituais praticados pelas nossas figuras. Santa Iria, por exemplo, tinha hábito de fazer desde menina “exercícios de oração,”<sup>458</sup> e mais tarde continuou “muy deuota, & dada a Oração,& Meditação, & fobre tudo deuotissima da Virgem Senhora noffa.”<sup>459</sup> À parte dos exercícios de mortificação do corpo, “o resto do tempo passava-o com felicidade na oração ou a escutar a palavra celeste.”<sup>460</sup>

Para além desta, a *vita* da rainha santa fornece-nos várias informações no que toca à contemplação desta figura. Santa Isabel tinha um “grande oratorio,” no qual permanecia durante várias horas a fazer orações, a rezar as horas e onde assistia a abundantes missas, por ela mandadas dizer, e também onde a “maior parte da noite despendia em contemplar e em orar e em rezar.”<sup>461</sup> A narração refere adicionalmente a intensidade de orações e missas feitas enquanto se deram os tempos de discórdia entre D. Dinis e o infante, e entre este último e o seu irmão homónimo, Afonso Sanches; conciliações nas quais a rainha tivera um papel importante, exortando-os a assinarem tratados de paz.<sup>462</sup> Para além disto, faz-se registo que o dia a dia da rainha era passado em rezas e orações. Todos os dias rezava as horas canónicas, assim como

---

<sup>456</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 104.

<sup>457</sup> *Ibid*, 105.

<sup>458</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 10v.

<sup>459</sup> *Ibid*, fol. 12r.

<sup>460</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 149.

<sup>461</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 63.

<sup>462</sup> *Ibid*, 35; António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques, *A Sociedade Medieval Portuguesa* (Lisboa: 1971), 191-92 referenciado em Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 36. No Portugal Medieval era comum os reis e outros altos cargos ouvirem missa diária, sendo que a intensidade com que o povo ouvia missa era somente ao Domingo, na chamada missa dominical.

“as oras de Santa Maria e dos passados,” comemorando as várias celebrações dedicadas aos vários santos e santas.<sup>463</sup>

Após e durante a oração e a leitura era frequente estas religiosas flagelarem-se, serem comovidas às lágrimas, estarem em genuflexão: fazerem ações ritualísticas e demonstrarem emoções deveras expressivas da sua devoção. Há ações que caracterizam a corporização, que constituem os usos do corpo na vivência espiritual, como aponta Gilberto Moiteiro: as disciplinas de corpo e espírito, que envolvem movimentos e ações do corpo e dos vários membros. Todas estas ações expressam-se de forma variada e ritualizada, individual e em grupo, acompanhando as atividades quotidianas – “as genuflexões, as inclinações, o sentar e o levantar, posições e gestos cadenciados, repetidos a uma só voz. Em privado, as prostrações, as lágrimas, as mortificações da carne.”<sup>464</sup> Todavia ocorrem também em ocasiões inesperadas, pontuais, em reações dramáticas a fortes e emotivas situações.<sup>465</sup>

Mas apontemos também, pela linha que segue a corporização e que Gilberto Moiteiro nos destaca, que se aplica o controlo do corpo através de outros elementos que verificamos em várias das hagiografias das nossas figuras: a clausura e o silêncio. A primeira controla a liberdade de ações e de comportamentos físicos, evitando através dela que se cometam ações pecaminosas, posto que são mais tendenciosas e tentadoras quando a religiosa está em contacto com o mundo terreno e em convívio com os outros.<sup>466</sup> O autor acrescenta a observação que esta clausura, é, efetivamente, uma clausura física, constituída por muros e/ou paredes.<sup>467</sup> Também se aplica o mesmo quanto ao silêncio, à ausência da palavra proferida, do verbo, que dá lugar ao proveito da vida contemplativa, na qual há espaço para a devoção a Deus e a oração, e suprime, contrariando, um dos mais naturais impulsos corporais.<sup>468</sup>

Voltemos agora aos rituais praticados pelas nossas religiosas durante a oração e a leitura. Na rotina de Santa Senhorinha estava incluída a flagelação da carne durante a recitação dos sete Salmos Penitenciais<sup>469</sup> e em simultâneo com o ato penitencial de confissão, durante o qual ela “soltava grandes suspiros e derramava copiosas lágrimas.”<sup>470</sup> Conta a sua história que D.

---

<sup>463</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 44.

<sup>464</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 250.

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> *Ibid.*, 118-19.

<sup>467</sup> Recordemo-nos dos altos muros que a Rainha Isabel mandou construir “para assegurar [...] a estreita clausura” do Mosteiro de Santa Clara. Vauchez, “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal,” 64.

<sup>468</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 250.

<sup>469</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 127.

<sup>470</sup> *Ibid.*, 115.

Constança saía dos seus aposentos para assistir aos ofícios divinos e que, durante a contemplação e veneração aos santos expostos no altar, “derramava a fua alma em affectos ardentíffimos , cobrando muito vigor pera grandes penitencias , que excedião as poucas forças de fua delicadeza.”<sup>471</sup>

Quanto à Infanta Joana, com grande fervor e devoção se dedicava no seu oratório e em solidão, a orar ao Senhor e avolumava a paixão, “reguando o seu strado de amargosas lagrimas.”<sup>472</sup>

Esta temática das lágrimas enquadra-se na vertente do misticismo (tal como os “leves sons” que tomam várias figuras), mas por ser uma forma de expressão de espiritualidade através de uma ação corporal, e ademais por estar mais frequentemente inserida nas vidas de mulheres religiosas do que nos seus homólogos, encaixa igualmente no nosso seguimento.

O abundante derrame de lágrimas, principalmente ocorrido no momento da oração (e em Joana na meditação sobre a Paixão de Cristo), é uma ação que o leitor lerá amiudamente na *Crónica da Fundação do Mosteiro de Aveiro*, e em destaque no *Memorial* que, como tivemos oportunidade de mencionar anteriormente, é um texto de sólido pendor emotivo, característica da escrita da freira que o elaborou. Contudo, também as figuras masculinas na *Crónica* choram em ocasiões, como “os padres dominicanos do Mosteiro de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Misericórdia de Aveiro, que choram a morte da Infanta Joana.”<sup>473</sup>

Chorar é a expressão corporal exterior de forte emoção interior. A importância das lágrimas remonta, na tradição cristã, às referências presentes nos textos sagrados, e Gilberto Moiteiro salienta que as emoções principais das lágrimas no texto hagiográfico se traduzem em binómios como alegria-tristeza e dor-prazer.<sup>474</sup>

As lágrimas estão escritas nas páginas da história da Cristandade; fazem parte de textos do Velho Testamento e dos Evangelhos, em que a expressão de lágrimas por parte de variadas figuras refletem o comportamento perante o chorar: as referências mais remotas e de maior significado na emblemática cristã remontam aos séculos IV ao VII, nas *Vitae Patrum* e *Apophthegmata Patrum*, que retratam Jesus a chorar a morte de Lázaro<sup>475</sup> – encaixando no

---

<sup>471</sup> Esperança, *História Seráfica*, 180.

<sup>472</sup> Pinheiro, “Memorial,” 230.

<sup>473</sup> Pinheiro, “Memorial,” 131 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 266.

<sup>474</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 257.

<sup>475</sup> João 11, 35 referenciado em *Ibid.*

desígnio de Gilberto Moiteiro de *habitus*,<sup>476</sup> pois é a propensão para as lágrimas e em exercício do lamento – e também o ensinamento do filho de Deus, que enuncia “bem-aventurados os que choram, porque serão consolados”<sup>477</sup> – esta passagem exaltando as lágrimas enquanto *charisma*, pois é um autêntico dom de quem as transborda.<sup>478</sup>

Esta atitude perante as lágrimas foi de seguida adotada pelos Padres da Igreja, e tal como muitas outras temáticas, penetrou no pensamento medieval dedicado à espiritualidade. No séc. XI encontra-se presente em textos devocionais, paranormativos e hagiográficos, assumindo mais tarde um lugar importante na experiência mística, enquanto uma das formas do binómio alma-corpo se poder aproximar a Deus.<sup>479</sup> Neste avanço de séculos, verificamos através da importância da Penitência e da Paixão de Cristo que o desencadear das lágrimas na devoção feminina se comprova fecundo.<sup>480</sup>

A Infanta Joana chora em diversas ocasiões, à parte de momentos de devoção: quando o irmão a pressiona insistentemente a casar<sup>481</sup> para que cumpra as suas obrigações reais e deixe o desejo de caminho espiritual; quando a madre, devido à doença da infanta, lhe anuncia que por isso não pode professar,<sup>482</sup> ou quando em tendência muito dramática, com fervente pranto, consigo própria, derramando lágrimas contínuas, faz o voto solene de castidade.<sup>483</sup> As lágrimas eram tão frequentes e tão copiosas que as faces de Joana ficavam em virtude disso marcadas, “pareciã e erã queymadas e ãvultas ã poo e terra.”<sup>484</sup>

Gilberto Moiteiro descreve que as lágrimas servem também o papel de purificadoras e penitenciais:

---

<sup>476</sup> No que concerne o tema dos dons, de acordo com a graça divina à pessoa santa que explorámos num capítulo inicial, estes são expressões que se manifestam pela vontade da figura divina no corpo e nas ações do ser humano enquanto prova de santidade. Gilberto Moiteiro organiza esta relação e divide-a entre os conceitos de *charisma* e de *habitus*, que concentram, conceitualmente, a reação entre o ser humano e Deus, o último que dá a sua graça ao primeiro (*charisma*), mas que deste espera uma contínua ação merecedora (*habitus*). Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 236. Contudo, ressaltamos, como o autor afirma, que se desconhece se tal disposição da figura humana é resultado da graça divina ou da diligência do próprio indivíduo aplicada em certos casos, como é o exemplo da virgindade (pois é dom de Deus, mas envolve a proteção ativa da figura feminina contra a corrupção dela, e também porque a graça de Deus está nela implicada, dado que a procriação é um papel que a sociedade espera que a mulher cumpra obrigatoriamente, e ao proteger a sua virgindade está a ser iluminada pela ação da graça). Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 239.

<sup>477</sup> Mateus 5, 4 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 258.

<sup>478</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 258.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>481</sup> Pinheiro, “Memorial,” 131-32 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 266.

<sup>482</sup> Pinheiro, “Memorial,” 126 referenciado Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 266.

<sup>483</sup> Pinheiro, “Memorial,” 137 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 266.

<sup>484</sup> Pinheiro, “Memorial,” 118 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 274.

“As lágrimas derramadas pelos olhos do corpo assumem-se como mais um veículo de aperfeiçoamento espiritual a par de outros exercícios, como a oração, o jejum, a leitura, a meditação e a mortificação do corpo, sem negligenciar a importância dos sacramentos da Eucaristia e da Penitência.”<sup>485</sup>

São penitenciais quando a Infanta chora pelos seus pecados<sup>486</sup> e os dos outros (como quando fazia “oracoens com tantas lagrimas . como se as derramasse por suas proprias culpas”),<sup>487</sup> e purificadoras na medida que seguem a mentalidade medieval que acredita que o derrame das lágrimas (“como água cristalina, que lava, cura, rejuvenesce e ressuscita”)<sup>488</sup> é o processo redentor através do qual a alma se liquidifica. O autor elucida-nos do seu significado:

“O temor de Deus e a compunção daí resultante, a devoção em acção de graças pelos dons alcançados, o amor e desejo de ver a Deus, a compaixão e a piedade provocadas pelas misérias do mundo, a caridade incondicional, a contemplação do divino, o odor de santidade, como que por um processo de passagem do estado líquido ao gasoso, de evaporação odorífera, constituem as sete liquefacções apontadas pelos teólogos medievais.”<sup>489</sup>

Segundo a autora da *Crónica*, é com lágrimas devocionais que Joana (acompanhando as suas preces e orações) faz D. Afonso V experienciar êxitos nas suas campanhas africanas de 1471<sup>490</sup> ou liberta as suas irmãs de tentações diabólicas.<sup>491</sup> Remontando aos primórdios, podemos relembrar que as lágrimas de Maria Madalena demonstraram o seu profundo arrependimento e permitiram que esta fosse perdoada por Jesus. Ambas as lágrimas devocionais da infanta Joana e de Maria Madalena revelam-se proveitosas – lágrimas por amor, arrependimento, penitência, e por fim, devoção, que movem a humanidade envolvente e também o divino.<sup>492</sup> Este raciocínio vai de encontro ao pensamento medieval que a mulher e o homem são sujeitos desencadeadores da sua própria salvação, e que a redenção pode ser obtida fazendo uso do corpo humano (e a

---

<sup>485</sup> Elena Carrera, “The Spiritual Role of the Emotions in Mechthild of Magdeburg, Angela of Foligno, and Teresa of Avila,” in *The representation of women's emotions in medieval and early modern culture*, editado por Lisa Perfetti (University Press of Florida, 2005), 63-89 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 272.

<sup>486</sup> Pinheiro, “Memorial,” 271.

<sup>487</sup> *Ibid*, 268.

<sup>488</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 277.

<sup>489</sup> José Mattoso, “A mística das emoções: o dom das lágrimas,” in *Obras Completas de José Mattoso*, vol. 1, Naquele Tempo: Ensaios de História Medieval (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 86-87 e Piroška Nagy, “Le don des larmes. Un usage des pleurs dans le christianisme médiéval,” *Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 47, 353-55 (1993) : 84, referenciados em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 277.

<sup>490</sup> Pinheiro, “Memorial,” 97 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 261.

<sup>491</sup> Pinheiro, “Memorial,” 119 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 277.

<sup>492</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 259.

alma acompanhante).<sup>493</sup> Gilberto Moiteiro ainda aponta outro motivo para o derrame de lágrimas: a forte emoção resultante da perda devido à morte de várias personagens da *Crónica*, como a própria Joana, e os lamentos de quem chora pela sua morte,<sup>494</sup> como tivemos já oportunidade de mencionar.

Enuncia-nos ainda o autor que, “a partir do século XIV, os processos de canonização procuram os testemunhos lacrimais entre as práticas virtuosas de penitência e caridade.”<sup>495</sup>

O chorar, portanto, é uma ação que demonstra a forte emoção da Santa e expressa o seu amor, a sua penitência e piedade, vista como uma ação intensa de demonstração de fervor religioso. E por várias vezes é referido o quão emotivas as lágrimas da Infanta são: “tanto era seu coracão inflamado do amor diuinal . que desde sua mocidade . começou trazer em costume nom poder retêr as piedosas lagrimas que largamente de seus fremosos olhos derramaua . leendo meditando a paixam de nosso Saluador . e ouuindoa pregar e leer.”<sup>496</sup>

Um outro excerto reforça novamente esta emoção devocional da Infanta, “como pessoa que em seu coracão sente e tem forte door e angustia,”<sup>497</sup> e também que esta se lançava “com a face em terra com grande avondança de lagrimas . gimidos . e sospiros.”<sup>498</sup>

Como podemos compreender, a prática religiosa estende-se para além de rituais sacramentais e ascéticos. De igual importância tinha a instrução da alma através das sagradas escrituras e da liturgia que, como distingue Maria de Lurdes Rosa, “por um lado eram o próprio modelo de narrativa sagrada, (...) por outro, a fonte do alimento espiritual dos crentes,”<sup>499</sup> adiantando que “desde o antigo testamento que os salmos são a palavra orante por excelência, a linguagem da comunicação entre o homem e Deus, a expressão do pedido, da gratidão, do amor.”<sup>500</sup> Outros materiais de doutrina são, precisamente, as *vitae*, que exemplificam modelos de vida santa, e onde as aspirantes a santidade encontravam inspiração. O culto e a devoção aos santos ganha particular intensidade na Idade Média Baixa.<sup>501</sup>

Que não nos escape também outras práticas de algumas das nossas figuras, que tinham o propósito de combater o ócio e de aprofundar o sentimento religioso. Ao longo da *Crónica da*

---

<sup>493</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 259.

<sup>494</sup> Pinheiro, “Memorial,” 168-184 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 278-79.

<sup>495</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 273.

<sup>496</sup> Pinheiro, “Memorial,” 233.

<sup>497</sup> *Ibid*, 244.

<sup>498</sup> *Ibid*.

<sup>499</sup> Rosa, “A santidade no Portugal medieval,” 17.

<sup>500</sup> *Ibid*.

<sup>501</sup> Muñoz, *Mujer y Experiencia Religiosa*, 41.

*Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*, como nos lembra Gilberto Moiteiro, aparecem-nos repetidamente os termos trabalho, fadiga e carrego. Os trabalhos com que, por exemplo, as religiosas de Aveiro se ocupavam diariamente, quer físicos, quer espirituais, transpiram uma essência de constante batalha contra o ócio e uma consistente diligência no cumprir tarefas.<sup>502</sup> Como nos lembra a cronista relativamente à Infanta: “euitaua esta excelente e virtuosa senhora toda occiosidade . veer e ouuir . cousas vaans e superfluas.”<sup>503</sup> É sabido que Joana e as outras freiras se enchiam de trabalhos manuais, dado que a priora se preocupava em distribuir por todas elas obrigações.<sup>504</sup>

Para além destas atividades, Gilberto Moiteiro enuncia-nos que se desenvolveu ainda no convento a produção escrita de textos de cariz moral e didático, tendo esta comunidade conventual feminina participado, sem se limitar à compra ou doação, na cópia de obras e na produção de matéria discursiva (de particular destaque a narrativa hagiográfica da *Crónica*, dentro da qual está incluído o *Memorial* que tratámos).<sup>505</sup> Estas tarefas de reprodução e produção de textos não só combatiam o ócio, como também “alimentavam a oração e a meditação sobre a normativa monástica, a vida e ensinamentos de Cristo, e o exemplo dos santos,”<sup>506</sup> satisfazendo assim necessidades de naturezas didática e litúrgica.<sup>507</sup>

#### 5.4.2. Penitências Corporais: as Disciplinas de Carne e de Sangue, a Doença e o Sofrimento

Retornemos ao asceticismo, que é o tema de destaque neste subcapítulo. Fazem parte fulcral dos modelos de santidade as várias práticas ascéticas. Estas consistem, na sua essência, em atos, advindos da vontade própria, de auto negação de prazeres relacionados com a existência humana, na sua vertente física e espiritual. Todas as disciplinas ascéticas têm como fim comum

---

<sup>502</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 243.

<sup>503</sup> Pinheiro, “Memorial,” 229.

<sup>504</sup> *Ibid.*, 45, 82 referenciado em Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 244.

<sup>505</sup> Gilberto Coralejo Moiteiro, “Texto e experiência religiosa feminina: estratégias discursivas hagiográficas no seio da observância dominicana portuguesa,” in *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*, editado por João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2015), 35. <http://hdl.handle.net/10400.14/17991>.

<sup>506</sup> Moiteiro, “Texto e experiência religiosa feminina,” 36.

<sup>507</sup> *Ibid.*

a aproximação da alma a um estado mais elevado e divino, mais próximo de Deus. Não em negação da condição corporal, mas através desta. E têm, naturalmente, um lugar de relevância na expressão corporal de santidade feminina. Lançando um olhar sobre o que se regista acerca das práticas ascéticas, nomeadamente a mortificação do corpo, encontramos várias as referências, mesmo que breves, e descrições mais pormenorizadas dos detalhes da vida penitencial das nossas religiosas.

Quanto ao que se regula nas ordens principais, nas quais a maior parte das nossas religiosas encaixam, pouco é dirigido à penitência corporal, mas fazemos ainda assim questão de fazer menção. Relativamente à regra dominicana, esta dita que os monges “durmam vestidos e cingidos com cintos ou cordas.”<sup>508</sup> No que toca à mortificação corporal nestas comunidades (em cuja Regra não se encontram nenhuma diretrizes), “self-flagellation on Fridays was seen as a standard custom for both friars and nuns as a form of remembrance of Christ’s suffering on the cross.”<sup>509</sup> Verificaremos, mais adiante, algumas destas regulamentações seguidas pelas nossas religiosas.

No relato hagiográfico de Senhorinha encontram-se descritas as várias formas de penitência corporal a que ela se sujeitava, desde o seu início. Corre que um dia, enquanto a sua educadora espiritual se dirigia para orar à igreja, Senhorinha tomou o cilício de Godinha “e cingiu o corpo com ele, sobre a pele, cobrindo-o com as restantes vestes.”<sup>510</sup> Este seria feito de pele de animal, usualmente de cabra, deveras áspero; contudo, para Senhorinha, “nunca nenhuma de todas as suas vestes lhe pareceu mais suave e agradável, e muito desejava trazê-lo todos os dias da sua vida.”<sup>511</sup> Ademais, especifica a narrativa que esta santa “castigava o rosto com inúmeros golpes e ferimentos.”<sup>512</sup>

A segunda *vita* da santa narra mais sucintamente que “tendo revestido um cilício, castigava também com disciplinas o agulhão da tenra carne.”<sup>513</sup> Já a narração que trata de D. Constança faz curta referência a que esta “embuçaua co as galas o cilicio,”<sup>514</sup> enquanto as práticas de Beatriz se resumem no “grande rigor de penitencias e disciplinas.”<sup>515</sup>

---

<sup>508</sup> *Regra de São Bento*, transcrição eletrónica, tradução e notas de D. João Evangelista Enout, O. S. B. (Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980), Cap. 22 – como devem dormir. <http://www.intratext.com/x/por0014.htm>.

<sup>509</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 87.

<sup>510</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 123.

<sup>511</sup> *Ibid.*

<sup>512</sup> *Ibid*, 129.

<sup>513</sup> *Ibid*, 149.

<sup>514</sup> Esperança, *História Seráfica*, 179.

<sup>515</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 49.

Para Joana temos, naturalmente por via da sua hagiografia, uma descrição mais extensa e precisa dos exercícios penitenciais.

Se quisermos generalizar as práticas religiosas solitárias e para consigo a que a Infanta Joana tinha acesso prévio enquanto se encontrava no Paço Real, poderemos usar a descrição resumida da autora:

“Crecentauasse em esta senhora ho muym grande desprezo e odio do mundo e amor diuinal . e assy com elle se sforcaua em seus virtuosos exercicios sem cansar em jejuuns vigiias oracoens disciplinas continuas e silicyos.”<sup>516</sup>

No domínio mais áspero do asceticismo, deparamo-nos por volta dos quinze anos com o início de práticas penitenciais por parte da Infanta. Conta a narrativa que esta “comeca per huma nova maneyra e arte em nossos tenpos nunca vista nem ouuida em seu real paaco fazer vida de aspera pendenza e religiam em tudo ho que secretamente podia.”<sup>517</sup>

É com a ajuda de várias figuras que a Infanta inicia o seu percurso na penitência corporal, ao lhes exprimir o seu desejo de introduzir a mortificação corporal na sua rotina religiosa. A Infanta terá confiado à sua covilheira, D. Brites, e a outra mulher, Mícia de Sequeira,<sup>518</sup> de quem se aproximou, os seus desejos espirituais de mais profundamente se poder dedicar, de alma e corpo, à devoção do Santíssimo.

Em conjunto com um criado, que servira também a sua mãe, pediu em segredo que lhe arranjassem um pano grosseiro e que este fosse entregue a uma das mulheres referidas anteriormente, para que lhe fizessem “logo camisas daquela muym aspera stamenha . curtas das mangas e streytas do corpo,”<sup>519</sup> que a infanta pretendia usar por baixo das suas roupas, “muym grandes e ricas lauradas todas de ouro e seda,”<sup>520</sup> de forma que pudessem estar escondidas do olho público. Para além desta vestimenta áspera, acrescentou-lhe um “muym aspero cilicio”<sup>521</sup> que apertava a carne. E embora durante os festejos em que recebia seu pai, o rei D. Afonso V, entre visitas de outras figuras nobres, tivesse todo o seu corpo coberto das vestimentas mais nobres, “toda cuberta de sua ponpa e reaes vestydos e toucado,” debaixo destas, junto à carne, continuava a usar vestimentas de lã asperíssima e apertados e mordazes

---

<sup>516</sup> Pinheiro, “Memorial,” 232.

<sup>517</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>518</sup> *Ibid.*, 230. A identidade desta figura é suposição da autora da biografia, que não apresenta certezas.

<sup>519</sup> *Ibid.*

<sup>520</sup> *Ibid.*

<sup>521</sup> *Ibid.*

cilícios.<sup>522</sup> Diária e diligentemente a Infanta se sujeitava ao tormento corporal, como esclarece a sua descrição: “sya cynta e pernas hijam apertadas e cintas com ffortes e asperas tyras e ffayxas de fortes silicyos de seedas de rabos de boys. e bestas.”<sup>523</sup>

No que tange às atividades noturnas, chegando a hora de se recolher para dormir, mesmo depois de ser esperada pelas suas camareiras, covilheiras e moças da câmara para retornar à sua câmara, Joana, após algum tempo recolhida, levantava-se da “doce e delycada cama a qual lhe era muy penosa por amor do Senhor,”<sup>524</sup> indo passar a noite a orar, voltando manhã cedo aos seus aposentos para aparentar de lá não ter saído. Mas inclusive no seu repouso corporal quis a Infanta introduzir um meio de expiação, ordenando que lhe fosse criada uma cama penitencial que “era muy dura e reffez . a saber . hum almadrage sobre huma cortyca . e por lencoens . humas asperas cubertas de lãa,”<sup>525</sup> e tal qual eram o coberto, o travesseiro e o cabeçal. Era nesta cama que se deixava repousar verdadeiramente, sendo que na sua cama original se deitava somente para dar a aparência de que nela descansava à noite, pois logo, aquando sozinha, se levantava e “hyjasse muy secretamente lancar na outra que no sootam e casa de baixo tinha,”<sup>526</sup> onde ninguém podia entrar senão ela. Também a Rainha Santa tinha este hábito, “erguendo-se por vezes de sa cama e filhando outra mui refez.”<sup>527</sup>

Quando a Infanta Joana entrou no convento de Aveiro, pertencendo por fim a uma comunidade religiosa, pôde abertamente trabalhar em aperfeiçoar as suas virtudes, não se tendo só a si em vista, como já tivemos ocasião de fazer referência:

“Aprendeu outrossy a torcer sedas de rabos de bestas e tecer e fazer sylycios muy fortes pera ssa mesma e pera as jrmãs . ¶ Inventou aazou e mandou fazer deciprinas de sangue de pontas e navalhynhas de aço e de prata muy agudas . as quaaes eram muy fortes em door e tyrar sangue . as quaaes a dita senhora muy costumaua.”<sup>528</sup>

Em conjunto com as suas irmãs, a Infanta praticava todo o tipo de práticas ascéticas e era costume darem-se “a muitos e grandes continuos trabalhos corporaes,” seguindo os labores que imitavam da Infanta, e que esta, observando as carnes em feridas das irmãs, “algumas curou

---

<sup>522</sup> Pinheiro, “Memorial,” 230.

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Ibid.*

<sup>527</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 43.

<sup>528</sup> Pinheiro, “Memorial,” 254.

per suas mãos a devota senhora as costas . recorrendose aa sua humilde caridade e benjnjdade.”<sup>529</sup>

Quando Maria de Lurdes Rosa aponta as principais caraterísticas da espiritualidade feminina vivida na Idade Média tardia, faz referência à que melhor encaixa neste capítulo, em específico “uma inclinação particular para o ascetismo e para as devoções com acentuados traços afetivos, que nos casos extremos assumem facetas mórbidas e mesmo sensuais.” São estas inclinações, algumas das quais presentes nas passagens anteriores, nomeadamente: “a aspiração ao martírio sangrento, a devoção ao “Corpo de Cristo” na Eucaristia e o desejo da união mística” – esta que é uma relação íntima com Deus –, e por fim “a relação com o próprio corpo, entendido como palco da luta contra o mal.”<sup>530</sup> Fazem parte desta antepenúltima prática o desejo de comungar frequentemente, e até de se alimentar somente da hóstia (que contém “as partículas sagradas”), símbolo do corpo de Cristo; estas caraterísticas assumem o papel principal no desenvolvimento do misticismo feminino no século XIV, um fenómeno não particular, de todo, mas generalizado.<sup>531</sup>

De acordo com o estudo de Weinstein e Bell, já referido anteriormente, dos 864 santos analisados desde o ano 1000 a 1700 retiraram-se conclusões elucidativas: todos os tipos de asceticismo penitencial encontram-se com maior frequência na religiosidade feminina, embora a percentagem de santas canonizadas seja ao longo do período Medieval visivelmente inferior à dos santos (somente 17,5%). Citando o resto dos dados podemos aperceber-nos da importância do jejum e da mortificação na reputação de santidade feminina:

“Women accounted for almost 29 percent of those saints who indulged in extreme austerities, such as fasting, flagellation, or sleep deprivation; 23.3 of those who died from such practices; and 53.2 percent of those in whose lives illness was the central factor in reputation for sanctity.”<sup>532</sup>

A penitência serve de contrição aos pecados cometidos – quer por si própria, quer pelos outros. Estando Joana debilitada de corpo devido à doença que contraía, continuava, apesar

---

<sup>529</sup> Pinheiro, “Memorial,” 254. Adicionalmente, é importante estabelecer uma conexão com outras religiosas que, com os seus poderes taumatúrgicos, curam com as suas mãos e cuidados, como D. Constança, que “urauá por fuas mãos a os que erão enfermos,” (Esperança, *História Seráfica*, 180) e Senhorinha, que “ao contacto das suas mãos, expulsava o demónio dos homens; punha em fuga os diabos; restituía a vista aos cegos; dava faculdade de andar aos coxos e aos aleijados dos pés; abria os ouvidos aos surdos, fazendo-os ouvir.” (Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 139)

<sup>530</sup> Rosa, “A santidade no Portugal medieval,” 39.

<sup>531</sup> *Ibid.*

<sup>532</sup> Weinstein and Bell, *Saints and Society*, 220-21 referenciado em Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 60.

da fraqueza, a sua prática penitencial, com a mesma força de espírito e vontade de se aplicar em disciplinas ascéticas, como conta o testemunho da biografia: “e muitas vezes vymos e ouuimos atormentar ssy mesma com graues decjprynas de corda e sangue . e com longas vigalias e oracoens e jejuuns . por algumas pessoas que sabia stauam em graues pecados;”<sup>533</sup> isto é, a Infanta afligia-se e orava pelos pecados alheios, como se fossem seus próprios.

Esclarece-nos Caroline Bynum, que:

“To holy people themselves, fasting, meditation, and eucharistic devotion were often merely steps toward God, part of the preparation for contemplation. To their adherents, however, abstinence or trances were signs and sources of supernatural power. Thus, we sometimes find that the further an account of a saint is from the saint herself, the more her food asceticism or paramystical phenomena are emphasized.”<sup>534</sup>

Foi com o sofrimento corporal, levado ao seu máximo expoente, que as santas medievais criaram a experiência maioritariamente feminina do misticismo, tema que, como tal, não irá ser tratado neste trabalho, mas de que alguns elementos encontram-se já presentes, por exemplo, na vivência ascética de Santa Joana (embora não tenhamos testemunho autobiográfico, como é característica deste género), principalmente na faceta em que as religiosas atingem a união com Deus, uma união mística, entrando num estado alterado de consciência.

Por sua vez, a doença corporal, como aponta Meri Heinonen, vivida por mulheres enclausuradas, significa para estas a revelação do último momento na sua existência humana e o desprendimento final. O corpo apresentava o sofrimento ao mais alto expoente, e a alma encontrava-se gradualmente mais próxima da união com Deus.<sup>535</sup> Pelas palavras de Gilberto Moiteiro:

“O carácter penitencial do sofrimento das enfermas prepara, simultaneamente, o derradeiro momento, em que tudo se decide e em que, ultrapassadas as provações, aquelas mulheres alcançam a graça da salvação, confirmada pelos sinais que o corpo santo ostenta e no qual sobrevivem mesmo depois de a alma abandonar a carne.”<sup>536</sup>

---

<sup>533</sup> Pinheiro, “O Memorial,” 271.

<sup>534</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 84.

<sup>535</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 140-42.

<sup>536</sup> Moiteiro, “As dominicanas de Aveiro,” 242.

É-nos fulcral, como já reiterámos, percecionar esta atitude perante o sofrimento através de olhos contemporâneos à época, pois este sofrimento e esta dor frequentemente insuportável eram compreendidos não como uma pretensão de destruir o corpo, de castigar a materialidade carnal, mas ao invés, como forma de imitar amorosamente Cristo, de pretender atingir o máximo expoente da humanidade de Cristo no seu sofrimento. Esta atitude está integrada até aos últimos da vida da Infanta Joana, cujo grave estado físico da acusava o fim da sua vida terrena. Adoecendo gravemente, “fycou assy a senhora jffante nom se leuando ja de huma cama saluo muym graueamente . ¶ Inchava fortemente . e comecou a sse soltar toda de umores muym peconhentos . e per vomytos de arreversar com grande trabalho e forca . ¶ Nom dormia nada nem comia . por ho grande fastyo . ¶ Veyo a sse lhe fazer huma grande chaga em cyma de hum osso do quadryl de que tudo era tam atormentada que a cada hora a tijnham fynada,”<sup>537</sup> sem, contudo, a Infanta se ter mostrado com receio ou aflição do seu fim, alegrando-se pelo sofrimento que lhe tinha sido dado, atribuindo grande concessão de graças à sua doença. Joana enfrentava a sua enfermidade “com muita paciencia e manssydoem era muym soffryda em suas muito fortes doores,”<sup>538</sup>

A doença e a dor infligida não tinham, entre si, uma linha separadora. Na esfera do sofrimento, as mortificações, os jejuns, e a doença encontravam-se todos incluídos. Todos partilhavam da mesma função e objetivo – o sofrimento equiparado ao de Cristo, através do qual se atingia a salvação.<sup>539</sup> Ademais, o adoecimento era regularmente atribuído à vontade e mão de Deus, pois adoecer era um sinal divino. A cronista da vida de Joana escreve:

“Assy permitya o senhor Deus seer atormentada esta sua serua . que magnifestamente se podia conhecer e julgar ho muym syngular amor de que a amaua . e ordenaua e permitya agora stando em corpo nesta vyda de miseria purgasse e fosse a sua santa alma clara e lynpa das leues culpas.”<sup>540</sup> E numa passagem anterior: “porque he cousa muym certa dos que Deus ama averem sempre de tẽer tribulacoens como padre piedoso . comecou visytar esta sua amada filha.”<sup>541</sup>

As religiosas desejavam a aflição da doença, como Caroline Bynum escreve: “Women’s illness was “to be endured” not “cured”.”<sup>542</sup> E lê-se isto entre linhas do espírito de enferma de

---

<sup>537</sup> Pinheiro, “Memorial,” 274.

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 131.

<sup>540</sup> Pinheiro, “Memorial,” 282.

<sup>541</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>542</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 199.

Joana nos últimos meses da sua vida, nos quais a doença se revelou mais aguda, durante cujos momentos “nunca della eram ouuidas outras pallauras . saluo dar gracias a nosso Senhor . e chamar por elle . e dizer que de muito mais doores era merecedor.”<sup>543</sup> E ademais, “confessaua desejava muito e trabalhara por remedios pera viuer . nom por al . salvo pera fazer pendencia . e algum seruico a nosso Senhor.”<sup>544</sup>

As religiosas não falavam destas práticas ascéticas, como o jejum e a mortificação, como se fossem um escape do corpo,<sup>545</sup> e acima de tudo pretendemos desassociar a dor e o sofrimento de um conceito negativo, sendo esta uma percepção moderna. Estas religiosas falavam do quão doces as experiências eram, como se descrevia acerca da Infanta Joana sofrendo de doença, e que no meio da tormenta continuava com “muita paciencia e allegria do seu spiritu.”<sup>546</sup>

## 5.5. Jejuar e Alimentar o Outro

Dirijamo-nos agora ao tema das práticas do jejum e da abstinência. O jejuar encontra a sua ligação com o castigo e a disciplina corporal através de ensinamentos cristãos primordiais, principalmente vindos de Agostinho, Gregório o Grande e Jerónimo (entre outros). Estes Padres da Igreja transmitiam nas suas obras a moralidade de que era principalmente o grupo feminino o mais atingido pelos padecimentos induzidos pela carne,<sup>547</sup> cujas razões já referimos anteriormente.

A Igreja primitiva testemunhava, através das Escrituras e de outros textos, em como o jejum estaria para além destas intenções anteriormente mencionadas, presentes previamente nas culturas pagãs. E atrás destas mesmas “lay a Pythagorean and neo-Platonic desire to escape the body that dragged the spirit ever downward.”<sup>548</sup>

---

<sup>543</sup> Pinheiro, “Memorial,” 274.

<sup>544</sup> *Ibid*, 285.

<sup>545</sup> Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 142.

<sup>546</sup> Pinheiro, “Memorial,” 259.

<sup>547</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 16.

<sup>548</sup> *Ibid*, 36. A autora contextualiza como estes pensamentos são reflexões e práticas adotadas pelos pais do cristianismo relativas ao jejum, ao castigo e à disciplina do corpo: “as John Climacus put it: the sons of gluttony are fornication, hardening of the heart, and sleep with impure thoughts; its daughters include laziness, loquacity, scurrility, and boldness.” John Climacus, *Scala paradisi*, gradus 14, PG 88, col. 869, referenciado em Bynum,

Estes exemplos de razões e benefícios da prática eram trazidos do Velho Testamento através dos exemplos de David, Ester e Judite, mas também da História Clássica, como Pitágoras. Pode igualmente traçar-se o primeiro pecado de Adão como sendo o da gula, razão para a expulsão do ser humano do Paraíso – como Tomás de Aquino explorou na sua obra, entre outros autores; como refere Caroline Bynum, “many patristic writers associated food with lust and urged abstinence as a method of curbing sexual desire.”<sup>549</sup>

Como mencionámos, no Judaísmo do Velho Testamento existem exemplos de mulheres como Judite, Ester ou Sara (entre outras), que servem como exemplos de piedade religiosa pura e simplesmente pelo seu ato de jejuar. Isto é, como estabelecemos, por este ser uma prática religiosa no qual a mulher tinha oportunidade de tomar poder, através do controlo do consumo da comida.<sup>550</sup>

O ritual jejuante no tempo da Igreja primitiva abarcava várias linhas. Jejuar podia ser uma abstinência de vários alimentos e somente compor-se de uma refeição por dia. Esta abstinência resumia-se ao consumo de pão e água, com a exceção de algumas frutas e legumes. Pode afirmar-se que a carne, o peixe e o vinho seriam alguns dos alimentos que mais valor continham e que necessitavam, inevitavelmente, de ser eliminados para um correto jejum.

Como explica Tomás de Aquino, o objetivo de jejuar não é o de privar o corpo completamente de alimento, pois sem este não é possível executar as tarefas necessárias da vida, mas é o de “to bridle lust (which is particularly excited by meat), to make satisfaction for sin, and to help the mind rise from earth to heaven.”<sup>551</sup>

Não obstante estes motivos de jejuar, desenrola-se uma mudança na prática do jejum entre este início da Igreja, onde situamos as figuras patrísticas, e a Idade Média tardia.<sup>552</sup> Por volta da baixa Idade Média, a comunhão, outrora o ponto fulcral da celebração eucarística, separou-

---

*Holy Feast and Holy Fast*, 216. Relembrando ainda as palavras de pseudo-Atanásio relativas ao jejum, a autora menciona que o jejum “purifies the body and the mind, drying up bodily humours and putting impure thoughts to flight.” *Ibid*.

<sup>549</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 37.

<sup>550</sup> *Ibid*, 192.

<sup>551</sup> *Ibid*, 45.

<sup>552</sup> *Ibid*, 32. “By the fourteenth century the great fasts that in the early days had bound the church into a community became matters for attenuation and dispensation.”

se da consagração, e a devoção descentrou-se da toma da hóstia e concentrou-se em quando o vinho e o pão se tornam sangue e corpo de Cristo, isto é, na transubstanciação.<sup>553</sup>

Para um cristão do século XIV, o que definia a Igreja da época era a importância do jejum na vida regular e a Eucaristia de Domingo. O momento da comunhão era um momento de comunidade, em que todos os cristãos se reuniam e se alimentavam do corpo e do sangue de Cristo e se tornavam um só corpo da Igreja.

Este jejuar, como explica Bynum, segundo as palavras de Gregório o Grande:

“Was to embrace hunger, to join with the vulnerability to famine that threatened all living things, in order to induce from the creator and provider of blessing the gifts of fertility, plenty, and salvation.”<sup>554</sup>

O jejum juntava todos os cristãos sob o mesmo teto,<sup>555</sup> dado que encontrava origem no pecado.<sup>556</sup> Como nos explica Caroline Bynum, todos os homens e mulheres cristãos “paid tribute to God’s power and acknowledged their own sinfulness by renouncing food.”<sup>557</sup> A isto devemos adicionalmente acrescentar que o comer, na Europa tardia medieval, era um ato social, religioso e cultural. Reunia todos os membros da família ou da comunidade num só sítio na mesma altura, e estando em união e na presença uns dos outros, praticavam o ato de comer como se este se tratasse de um ritual – simbolizado, como denota a autora, pelo alimento prototípico, a Eucaristia. O pão distribuído por Jesus não significava somente a dádiva do alimento necessário à subsistência humana, mas também a forma de assimilação do alimento celeste. Logo, é comum a associação da ingestão da hóstia à absorção de Deus, do corpo de Deus que se ingere e no qual o corpo se transforma.<sup>558</sup>

Grosso modo, no que toca às práticas regulamentadas pelas as comunidades religiosas (em específico, e como referimos anteriormente, as que seguem a Regra de São Domingos e de Santa Clara), estas abstinham-se de se alimentar de carne às segundas, quartas e sextas-feiras (e em algumas aos sábados), se bem que os dominicanos a descartaram por completo da dieta

---

<sup>553</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 48. A questão de como exatamente é que o corpo e o sangue de Cristo estavam presentes no pão e no vinho só começa a ser discutida entre o século IX e o XIV, embora houvesse debates anteriormente a esta época relativas à presença da substância destes dois no pão e no vinho durante a Eucaristia. O quarto Concílio de Latrão, em 1215, reafirmou a transubstanciação.

<sup>554</sup> *Ibid*, 33.

<sup>555</sup> *Ibid*, 31.

<sup>556</sup> *Ibid*, 32, referência a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, em cuja obra “he carefully examined the patristic notion that humankind fell from paradise through the sin of gluttony.”

<sup>557</sup> *Ibid*, 31.

<sup>558</sup> *Ibid*, 3.

conventual (à exceção de quem estivesse doente).<sup>559</sup> No que toca à comida, era servida duas vezes ao dia, e em certos dias da semana jejuava-se – o jejum praticava-se na Quaresma, antes do Natal e em preparação para as demais festas.<sup>560</sup> A regra das clarissas, pela sua parte, manda que se jejue em todos os períodos penitenciais do ano,<sup>561</sup> à exceção do Natal, no qual as religiosas se podem alimentar duas vezes.<sup>562</sup> Mas há mais exceções: “segundo o parecer da abadessa, sejam compassivamente dispensadas do jejum, as mais jovens, as doentes e as que fazem serviço fora do mosteiro.”<sup>563</sup> Quanto à bebida, a regra dominicana diz “ser suficiente, para cada um, uma hêmina de vinho por dia,” mas caso o religioso tenha recebido força de Deus para desta bebida se abster, “saibam que receberão recompensa especial.”<sup>564</sup>

Reparamos na referência da prática do jejum em várias das hagiografias das nossas religiosas, assim como do cumprimento de algumas das diretrizes mencionadas no parágrafo anterior. A narrativa da nossa figura a seguir às mártires conta-nos que “tinha Santa Eria fer grande jejuadora,”<sup>565</sup> sem mais detalhes nos confiar, tal qual a informação que temos de D. Constança de Noronha, sabendo apenas que de facto cumpria jejum, pois “embuçaua (...) cos achaques o jejum;”<sup>566</sup> pelo lado de Beatriz, esta era “mui continua nos jejuns.”<sup>567</sup>

A propósito de Senhorinha narra-se sucintamente na segunda *vita* que fazia “jejuns quase toda uma parte da semana.”<sup>568</sup> A nossa hagiografia principal, contudo, expõe especificidades para além destas referidas, aos tempos anteriores dos seus quinze anos, descrevendo que Senhorinha jejuava na Quaresma (com exceção de três dias por semana), e nos demais dias do ano ingeria comida em moderação numa só refeição diária (exceto ao Domingo, em amor e respeito à ressurreição de Cristo), excluindo carne e vinho da sua dieta, e alimentando-se de pão e água

---

<sup>559</sup> “The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers,” in *Saint Dominic Biographical Documents*, edited with an Introduction by Francis Lehner, O.P. Foreword by most reverend Ancieto Fernandez, Master General of the Order of Preachers, I.7 and I.10. <http://www.domcentral.org/trad/domdocs/0011.html>, referenciado em Heinonen, “Brides and Knights,” 87. A regra dita precisamente que “abstenham-se todos completamente de carnes de quadrúpedes, exceto os doentes demasiadamente fracos.” *Regra de São Bento*, Cap. 39 - da medida da comida.

<sup>560</sup> Heinonen, “Brides and Knights,” 87.

<sup>561</sup> *Regra de Santa Clara*, tradução e publicação de Editorial Franciscana, 24. [https://capuchinhos.b-cdn.net/images/franciscanismo/santa\\_clara\\_assis/fontes/escritos\\_1\\_regra.pdf](https://capuchinhos.b-cdn.net/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontes/escritos_1_regra.pdf). Último acesso a 7 de abril de 2023.

<sup>562</sup> *Ibid.*

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> *Regra de São Bento*, Cap. 40 – da medida da bebida.

<sup>565</sup> Barreira, *Historia da Vida e Martyrio*, fol. 12r.

<sup>566</sup> Isto é, e na contextualização desta citação quando o texto descreve as suas práticas devotas durante o casamento, e igualmente como verificaremos em Joana, que arranjava justificações para não comer os vários manjares na corte, D. Constança fingiria enfermidade para esconder o jejuar. Esperança, *História Seráfica*, 179.

<sup>567</sup> Santo António, *Vida Admirável*, 49.

<sup>568</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 149.

às quartas e sextas-feiras.<sup>569</sup> São, portanto, estas as práticas ascéticas conduzidas por Senhorinha até aos quinze anos. A partir desta idade, a santa revelou querer esforçar-se por alcançar uma mais rígida e adequada vivência, repleta de penitência e abstinência, e foi, por fim, que se consagrou, procurando mais afincadamente devotar-se a Deus; alimentando o corpo apenas uma vez ao dia (exceto ao Domingo) de pão feito de sal, farinha e cinza todos em igual medida.<sup>570</sup>

No que concerne à Rainha Santa, entre várias práticas ascéticas, também se faz referência às diretrizes do seu jejuar, em particular durante o período do matrimónio; à “gram esteença” que praticava, “jejũando tres dias da domaa sem conuito, e despendia seu tempo em rezar e orar.”<sup>571</sup> Para além destes três dias da semana, a narrativa desenrola mais além: praticava o jejuar na “vespera dos santos e avento e quareesma de guisa que ela fazia abstinencia per jujũu per mais tempo que as tres partes do ano,”<sup>572</sup> desde a celebração de S. João Batista até ao dia de Santa Maria de agosto,<sup>573</sup> e desde esse dia até à festa de São Miguel de setembro; assim como no Advento, às sextas-feiras, aos sábados e nas vigílias dos Apóstolos.<sup>574</sup> E caso não tivesse cumprido jejum até a seguir a ouvir e dizer Vésperas,<sup>575</sup> “se dia fosse em que jejũar ela nom ouvesse, ia a cear, ca ela jejũava os mais dos dias da domaa.”<sup>576</sup>

No que toca à Infanta, por várias vezes é referido na narração que ela recorria a vários meios de poder, secreta e discretamente, praticar várias formas de ascese. Também o jejum faz parte dessas práticas. “Atormentaua de continuu a verdadeyra sposa do eternal Rey suas delicadas carnes com jejuuns e abstinências.”<sup>577</sup> E estas davam-se de várias formas, com justificações e desculpas conforme a situação o permitisse, de forma que a Infanta pudesse no Paço Real esconder a sua verdadeira intenção, ora por “que staua mal desposta . ora por huma causa ora por outra.”<sup>578</sup> E quando estivesse à mesa com figuras nobres que a vinham visitar, e justificação não pudesse dar, “fazia jnfynta que comija sem gostar hos delicados manjares que diante lhe

---

<sup>569</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 127.

<sup>570</sup> *Ibid*, 129.

<sup>571</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 38.

<sup>572</sup> *Ibid*, 41-42.

<sup>573</sup> A festa de S. João Batista celebra-se a 24 de junho, e a de Santa Maria a 15 de agosto.

<sup>574</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 42.

<sup>575</sup> A penúltima hora canónica, quando cai a noite.

<sup>576</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 63.

<sup>577</sup> Pinheiro, “Memorial,” 231.

<sup>578</sup> *Ibid*

eram postos e aparelhados.”<sup>579</sup> Em específico no que toca à dieta da Infanta, de “quinta e ssesta a pam e auga nom se desuestyndo.”<sup>580</sup>

No que toca à dieta no Convento, Joana praticava “os jejuuns muito enteyramente da ordem de santa +,”<sup>581</sup> com o acrescento do pescado, sendo que a carne não era permitida ao consumo, à exceção de grave padecimento de alguma religiosa,<sup>582</sup> como é o exemplo de quando Joana cai gravemente doente, e lhe é administrado “alguum pouco çumo de carne e auga.”<sup>583</sup>

Esta abstinência de alimento e o respetivo tormento serviriam ao ser humano como lembrança do pecado de Adão, um pecado de desobediência e principalmente de gula e avidez, traduzindo-se igualmente numa comparação à dor sofrida por Cristo na cruz.<sup>584</sup> “Medieval people often saw gluttony as the major form of lust, fasting as the most painful renunciation, and eating as the most basic and literal way of encountering God,”<sup>585</sup> pois a comida era o verdadeiro sinal de riqueza na Idade Média, comparável, segundo Bynum, ao dinheiro nos dias de hoje enquanto símbolo de sucesso; embora não seja assim em todo o sítio, pois quem sofre de fome terá a comida como o símbolo de sucesso e estabilidade. Adicionalmente, a possibilidade de se poder dar comida a outro, ao esta existir em abundância, ou inclusive poder-se comer em demasia, era também sinal de privilégio.<sup>586</sup> Por conseguinte, a abstenção de comida era uma forma de uma pessoa de uma classe social alta praticar um método penitencial.

Este valor de riqueza na copiosidade de alimento como símbolo do mais alto privilégio é ademais acentuada pela onda de fome que assolou a Europa a partir do século XIV. Embora a agricultura tenha tido um desenvolvimento positivo durante vários séculos, a fome veio a relembrar o valor que o alimento representa na existência da humanidade, e simultaneamente, por ser escasso, vem ao encontro de um sinal típico de generosidade santa, como Bynum lhe chama,<sup>587</sup> ao ser partilhado pela figura santa com os mais desafortunados enquanto ela dele se limita.

---

<sup>579</sup> Pinheiro, “Memorial,” 231.

<sup>580</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>581</sup> Nota de rodapé em *Ibid.*, 256, o editor aponta que isto se refere à festa da Exaltação de Santa Cruz, que ocorria de 14 de setembro até à Páscoa.

<sup>582</sup> *Ibid.* “E muym graue e mortal era a jnfermjdade pera que se daua lugar e licenca comesse a jrmãa enfferma carne . e vsasse lencoes e camisa de lynho.”

<sup>583</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>584</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 33.

<sup>585</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> *Ibid.*

Portanto, a renúncia voluntária e extrema à comida era concebida pela população medieval como uma prática ascética primária, dada a coragem, e até loucura, associadas como características de santidade, em especial feminina. Executar esta abstenção e negação requer um controle do corpo e do espírito que outras coisas, como o dinheiro ou o prazer carnal, não requerem, pois a comida e a bebida são bens deveras mais necessários para a existência terrestre.<sup>588</sup>

Dêmos, por fim, lugar ao alimentar sagrado – a Eucaristia. A partir de vários testemunhos registou-se gradualmente a necessidade popular, partilhada por muitos religiosos e religiosas, da devoção e da fome pela Eucaristia. Isto é igualmente um símbolo de relevo na religiosidade feminina do século XIII.

Resultou do Concílio de Latrão IV a decisão de tornar obrigatória a comunhão, que devia ser feita pelos crentes pelo menos uma vez ao ano. Em comparação aos dias modernos, a participação na eucaristia não era feita com a mesma frequência, e se notarmos, portanto, a preocupação dos clérigos em promover a presença dos crentes na celebração eucarística, podemos denotar que a comunhão amiúde das nossas religiosas é mais um dos elementos da extraordinária devoção. D. Isabel comungava no Natal, na Páscoa e no Pentecostes,<sup>589</sup> e prova da sua vontade, mesmo fragilizada pela idade, “dita a missa, saio da camara sem ajuda d'outrem, mui esforçada, e veo em geolhos ante o altar (...) e ali com gram devoçom e muitas lagrimas recebeo o corpo de Deus;”<sup>590</sup> também a muito enferma Infanta Joana recebe a “sancta comunhom” quando a enfermidade vai já avançada,<sup>591</sup> mas antes disso há referência que esta “comungaua amiude em as festas de nosso Senhor e de nossa Senhora.”<sup>592</sup>

O pão que se torna o corpo de Cristo no momento da consagração, e a hóstia que se encontrava no centro da celebração, eram o ponto cerne da união com Cristo, que descia em substância na presença do ritual. Esta orientação e intensificação durante o momento da Eucaristia – o recebimento do corpo de Cristo através da visualização da hóstia, e igualmente do seu consumo e assimilação – encontra-se na corrente do surgimento da paixão feminina, delineando o pendor místico que culmina no fim da Idade Média.<sup>593</sup> Este pendor, como observámos anteriormente, não é imediato, vindo a formar-se gradualmente.

---

<sup>588</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 2.

<sup>589</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 44.

<sup>590</sup> *Ibid*, 72.

<sup>591</sup> Pinheiro, “Memorial,” 173.

<sup>592</sup> *Ibid*, 233.

<sup>593</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 53.

Os padres da Igreja primitiva eram da opinião de que o pão no altar era o próprio Cristo, vindo para alimentar a humanidade, ou, até, “digeri-la,” vinculando-a a si.<sup>594</sup> Contudo, esta nova definição, desenvolvida através da transubstanciação, traz uma nova paixão – como explicita Bynum:

“The food on the Altar was the God who became man; it was bleeding and broken flesh. Hunger was unquenchable desire; it was suffering. To eat God, therefore, was finally to become suffering flesh; it was to imitate the cross.”<sup>595</sup>

Isto porque se observa na humanidade de Cristo a sua forma física tal qual a do homem e da mulher. Sentir fome pela hóstia, sendo fome uma vulnerabilidade humana que Deus conforta através do alimento sacro, é uma forma de tormento, como já mencionámos anteriormente.<sup>596</sup>

A vontade de consumo da hóstia resulta em vários milagres e inclusive visões relacionadas com esta, e a maioria destes milagres ocorrem a figuras femininas,<sup>597</sup> que, como referimos, devotam à figura de Jesus uma grande adoração. Por essa mesma razão conjuga-se à Eucaristia, que tinha no seu núcleo a principal vertente da *humanitas Christi*, a tal humanidade e corporalidade de Deus, o seu sangue e corpo, em paralelo com a fome de se alimentar de e se comungar a Ele.

Mas qual é a conexão entre a mulher e a comida? Os papéis da figura feminina na esfera da comida advêm de tempos primordiais. A mulher está presente na preparação da comida nos vários círculos sociais em que se encontra incluída, assim como na maior parte das culturas.<sup>598</sup> Sendo que esta relação simbiótica tem relevância no âmbito social, naturalmente se encaixa no âmbito religioso.

A associação primária entre mulher e comida estabelece-se na biologia – como já referimos, uma mãe alimenta o filho no ventre com o seu sangue, e quando ele nasce com o seu leite. Por sua vez, o papel do homem ao longo da história tem sido o de quem traz o alimento para casa, este que irá ser preparado pela mulher, para se alimentar a si e aos outros. Podemos certamente afirmar que isto a coloca numa posição de poder.<sup>599</sup>

---

<sup>594</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 54.

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> *Ibid.*

<sup>597</sup> Apresentam-se exemplos de religiosas e os correspondentes milagres eucarísticos em Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 122-25.

<sup>598</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 190.

<sup>599</sup> *Ibid.*, 193.

Precisamente por a comida e a sua preparação estarem no centro da vivência feminina, é através das questões envolventes ao alimento que a mulher medieval faz uso do seu controlo sobre o tema, e o aplica na devoção ao divino e nas várias práticas ascéticas remetentes à comida – quer seja ao alimentar-se desta, ao não se alimentar, e inclusive ao alimentar os outros.<sup>600</sup> O controlo da comida está assim diretamente conectado com o poder sobre o seu próprio corpo e conseqüentemente o seu pequeno mundo<sup>601</sup> – sendo que é a única área designada inteiramente ao papel feminino.

Tivemos já oportunidade de estabelecer que a mulher religiosa faz uso da sua natureza e papel, ou seja, do universo em que vive e as suas, digamos, limitações, para viver a sua devoção. Naturalmente, a partir daqui, se a esfera da comida é o mundo que ela domina, irá ser aplicada nos modos de *imitatio Christi* no que toca à vulnerabilidade e generosidade de Cristo<sup>602</sup> – pois o alimento é uma vulnerabilidade humana e pode, portanto, ser usado de uma forma penitencial.

Os teólogos da Igreja do século XII e XIII advertiam as mulheres contra as práticas extremas de jejuns rigorosos e de longa duração, dada a percepção da sua natureza como sendo frágil e não apta para tais excessos. Inclusive expressavam a sua opinião de que a comunhão devia ser feita em moderação.<sup>603</sup> Podemos através disto suportar o argumento de Bynum de que os extremismos levados pelas mulheres religiosas no asceticismo não refletiam a internalização, pela parte destas, da percepção da Igreja e da sociedade da sua condição feminina, mas eram sim uma reação direta às advertências.<sup>604</sup> Todavia, e como verificámos ao observarmos as práticas das nossas santas, não havia limite na renúncia voluntária de alimento (embora houvesse aconselhamento e admoestação por parte de indivíduos à volta das religiosas para que não fossem tão rígidas enquanto fragilizadas por doença).

Encontramos algumas referências nas nossas fontes e estudos no que toca a advertências, feitas por elementos próximos, a algumas das nossas santas, como Isabel, que “jejuara mais, se nom que a reprimia elrey e nom no queria consentir e defendia a que ela nom jejuasse.”<sup>605</sup> Também Senhorinha, aquando do seu pedido inicial de jejum, de abstinência de todo o alimento exceto o pão e a água às quartas e sextas-feiras, deparou com a discordância de Godinha, que não concordou de todo, “atendendo à idade da menina, e considerando que o jejum estava em

---

<sup>600</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 189.

<sup>601</sup> *Ibid.*

<sup>602</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>603</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>604</sup> *Ibid.*

<sup>605</sup> *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 41-42.

desproporção com as suas forças, só lhe permitiu jejuar às sextas-feiras, uso que a Santa manteve até aos dez anos.”<sup>606</sup>

A escolha feminina relativa à comida e à dor demonstra que as mulheres encontravam nestas um significado que os seus homólogos religiosos não encontravam, não obstante o facto de que o comer e o sofrer eram símbolos universais da existência humana.<sup>607</sup> Da mesma forma que é incorreto assumir que as mulheres interiorizavam o seu género como sendo inferior, é também desapropriado compreender o asceticismo feminino medieval como sendo identificado por uma imagem de ódio à existência carnal,<sup>608</sup> e ademais que o corpo humano, associado à mulher, era percecionado como um símbolo oposto ao divino e ao espírito. Esta via-se refletida na humanidade de Cristo, uma humanidade que continha a experiência humana; via-se como filha e como criação de Deus, na sua composição carnal e de espírito – e nesta carnalidade compreendia uma oportunidade de se aproximar do divino.<sup>609</sup>

O corpo e a comida, como mencionámos anteriormente, são vistos pela população medieval como veículos para as sensações. Ambos são necessários à existência humana e, por conseguinte, inescapáveis, como explica Bynum:

“Food and body signified generativity and suffering. Food, which must be destroyed in order to give life, and body, which must be torn in order to give birth, became synonymous; in identifying themselves with both, women managed to give meaning to a physical, human existence in which suffering was inevitable.”<sup>610</sup>

A mulher medieval alimentava os outros, inclusive abdicando do seu próprio alimento para o fazer. Quer com comida quer com o seu corpo, através do seu sangue e do seu leite.<sup>611</sup> Ao praticarem a ascese extrema as monjas e santas uniam-se à imagem de Cristo, procurando redenção no Redentor: o sofrimento pelo qual Este tinha passado era reproduzido voluntariamente através da maceração e mortificação dos seus corpos. A redenção e o sofrimento tinham como caminhos sinónimos o jejuar, o alimentar o outro e o alimentar-se da hóstia, que é Cristo. Como Bynum descreve o relacionamento sequencial do caminho para a redenção e salvação: “they frequently called this journey “eating” or “hungering,” because to

---

<sup>606</sup> Pereira, “Vida da Bem-Aventurada,” 123.

<sup>607</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 276.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 296.

<sup>609</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>611</sup> *Ibid.*, 114-20.

eat is to join with food – and God is food, which is flesh, which is suffering, which is salvation.”<sup>612</sup>

---

<sup>612</sup> Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 250.

## 6. Conclusão

Esta dissertação teve como objetivo demonstrar de que forma a vivência da santidade feminina se expressou, ao longo da Idade Média, através dos usos do corpo.

Não seria apropriado afirmar que estas figuras que tratámos se dividem, definidamente, nos dois grupos nas quais as encaixámos (santas primárias e santas secundárias, cuja diferenciação original se supunha ser o ideal de virgindade), pois não são tão contrastivas como imaginámos inicialmente, dado que estas se serviram de símbolos ao seu dispor, que se encontram na esfera feminina e, conseguinte, são comuns a todas elas, para poderem expressar a sua devoção a Deus.

Os ideais de santidade feminina ao longo da Idade Média passaram por várias alterações. Certos elementos foram-lhes adicionados, outros sobrevalorizados, e outros caíram não em completo desuso, mas perderam a sua posição central nas várias expressões consagradas da santidade; nesta corrente de mudanças assentam as tendências religiosas difundidas pelas instituições religiosas e pela Igreja.

As formas exemplares de piedade através das várias práticas ascéticas praticadas pelas nossas santas reúnem-se, independentemente das diferentes formas que tomam, no grande tema da expressão de santidade feminina. E o veículo principal, através do qual se puderam realizar as ações de santidade e de devoção ao divino, encontra lugar na expressão feminina da sua corporalidade. Os ritos de jejum (esfomear, controlar ou alimentar o corpo), as várias formas de penitência e devoção (gestos e rituais como a genuflexão, o derramar lágrimas, o vestir o corpo de vestes simples e macerá-lo com vestimentas ásperas e cilícios), e nos casos das nossas santas primárias, a virgindade e castidade consagrada, são expressos diretamente em relação com o corpo. Mas fisicamente ainda se estende a relação do corpo com a santidade – a doença, a beleza e perfeição (em vida e na morte).

As vidas das santas que analisámos são alguns dos muitos exemplos da religiosidade condicionada pelos contextos em que estavam inseridos. A virgem mártir deu lugar e serviu de inspiração, inclusive até ao fim da Idade Média, a santas nas quais eram exaltadas outras virtudes e ideais, nomeadamente a sua humildade, as práticas ascéticas e a caridade/esmola.

O corpo é usado ao longo da época medieval como meio de aproximação a Deus, física e espiritualmente. Contrariando a primitiva perceção cristã de que a carne é sinónimo de pecado,

vamos observando que, com a ajuda de reformas religiosas e, diga-se, mudanças de espírito e devoção, a mulher e o homem religiosos farão uso da sua matéria carnal como um veículo para a salvação e a redenção.

A mulher em especial, como trata a nossa dissertação, usa mais intensa e frequentemente os campos do jejum e da mortificação para alcançar este estado de salvação de alma. Isto é, assistindo-se de objetos e símbolos comuns à sua condição feminina no contexto social e religioso da Idade Média.

Nas mártires Máxima e Júlia e em Santa Iria estão representados mais centralmente os ideais de santidade do início da Idade Média Cristã. Estas três figuras professaram a sua fé e adoração a Deus numa época em que a cristandade encontrava a sua expansão primordial e deparava-se com obstáculos, como a resistência nas mentalidades e instituições, e frente a outras religiões. Estas primeiras figuras são o exemplo concreto do mais inicial protótipo da figura santificada, que atribui a virtude do seu estatuto ao martírio. Máxima e Júlia, em conjunto com o seu irmão Veríssimo, sofrem tormentos corporais que punem e testam, através de vários castigos, a sua inabalável fé cristã. Reparemos ademais que embora a sua virgindade não tenha lugar de relevância no seu martírio, em vários documentos estas santas são, ainda assim, apelidadas de virgens mártires.

Santa Iria é um dos paradigmas de santidade, ao nosso ver e à luz dos nossos objetivos, pelo uso do seu estatuto de virgindade, e por o pretender consagrar a Deus, tal como o fizeram outras mulheres, como forma de escapar aos papéis de género que lhe competiam, especificamente os laços familiares e de casamento (por Santa Iria não ter interesse nos avanços maliciosos de duas personagens masculinas – dando-se-lhe o título de martírio pela virtude da virgindade). Não queremos com isto dizer que outras práticas, como o jejum e a mortificação, não estivessem incluídas na sua vivência religiosa (pois observámos nas *vitae* várias referências a estas), mas seriam de menor intensidade e destaque em comparação com as suas homólogas de poucos séculos mais tarde, e ocorridas alterações nos paradigmas da santidade feminina.

O que se regista acerca das beatas Teresa, Sancha e Mafalda e na *vita* de Santa Senhorinha são modelos de santidade que partilham vários elementos entre si. Tendo todas estas religiosas nascido no seio de famílias aristocráticas, ou reais, fizeram uso das condições do seu estatuto para se desprenderem do mundo terreno ao praticar a dádiva de esmolas e a caridade. Adicionalmente, como se verificou, representam exemplares vidas santas características do século XII.

A Rainha Santa Isabel, de todas as mulheres religiosas peninsulares medievais, é quem desafia todos os modelos de santidade à época. Não somente é exaltada a sua vivência religiosa como uma santa humilde e caridosa, mas simultaneamente, e sobretudo, porque desempenhou os seus papéis enquanto mãe, esposa e rainha; isto é, comprovou que era possível viver uma vida deveras religiosa e ser virtuosa em esferas nas quais, segundo a tradição hagiográfica e religiosa, não havia oportunidade para uma vida consagrada. É pela conjugação de todas as funções que cumpriu enquanto mulher, dentro das quais exibiu formas exemplares e virtuosas, que Santa Isabel é um particular modelo de santidade feminina – e queremos destacar que não fez, do que se encontram referências, uso da mortificação corporal; as únicas práticas penitenciais a que se submeteu consistiram nas esmolas e no jejum.

É na Infanta Santa Joana que se manifesta um completo e aprofundado exemplo de um dos paradigmas de santidade feminina do fim da Idade Média (já com traços de misticismo). A Infanta praticava de igual modo, como compete a uma vida santa, a esmola e a caridade, mas é de principal destaque para o nosso *corpus* o universo do jejum e da mortificação. Estas práticas presentes na sua vivência religiosa transbordam de *imitatio Christi*. Não esqueçamos igualmente a simbologia da emoção das lágrimas, de devoção, purificação e penitência, assim como o seu evangelismo, em particular para com os escravos norte-africanos trazidos pelo rei, seu pai.

Adicionalmente, a Infanta Joana é a única religiosa do nosso repertório que padeceu de um prolongado sofrimento – o seu corpo ia-se macerando pelos jejuns, pelas mortificações, e ademais pelas enfermidades causadas por estas práticas envolventes. Ou como o pensamento medieval traduz, devido à graça e obra de Deus.

D. Constança de Noronha segue em alguns pontos a vida espiritual da Rainha Santa Isabel; faz parte da religiosidade nobre que encontra lugar de devoção na corrente franciscana, submetendo-se na viuvez a uma vida de serviço aos doentes e aos pobres, praticando disfarçadamente esmolas e penitências com cilícios, e jejuns durante o casamento. Sobressai no seu traço de santidade o seu poder taumatúrgico de cura de enfermos, que joga com uma época em que a mulher é um ser visto com desconfiança por parte de uma sociedade que interpreta maldosamente estes “milagres”, recorrendo ao auxílio de ervas e objetos, como bruxaria. Todavia, na esfera hagiográfica, são provas da sua santidade.

E por fim, a nobre Santa Beatriz da Silva, vítima da maldade da rainha que servia, presencia um milagre que a salva e a motiva a consagrar a virgindade e castidade a Nossa Senhora,

ficando para a história como a fundadora de uma ordem de grande força motriz, dedicada à Imaculada Conceição.

A virgindade, o jejum (nas suas componentes de abstinência de comida, do jejuar, e do alimentar o outro), as disciplinas de mortificação voluntária da carne (através de cilícios, estamenhas, cordas e outros instrumentos que causem dano) e a doença são o conjunto de práticas e conceitos com os quais o tema da corporalidade na Idade Média mais diretamente está relacionada.

À exceção da primeira, todas as outras são formas de replicar o sofrimento e a dor de Cristo.

Na esfera da caridade observámos que das várias ações para com os outros, quer seja através da dádiva de alimento, de roupas, de bens, fazem também parte o tratamento dos enfermos, o toque, a limpeza e cuidado de pessoas de quem Santa Isabel e Santa Joana não tinham nojo; isto representa também uma expressão através do corpo de piedade.

O corpo servia ainda após a morte para anunciar que estas figuras exibiam predileção divina – os cadáveres que emanavam um doce cheiro, a formosura das suas faces e dos seus corpos, que se mostravam incorruptos anos e séculos após a sua morte, os milagres que se faziam com as relíquias, na presença do corpo, no toque do ataúde e dos elementos naturais ao redor da figura santa – água e terra à volta de onde o corpo jaz.

A percepção do corpo e dos seus usos na vivência religiosa vai ganhando destaque através de mudanças de mentalidade conduzidas pelas reformas religiosas que suportam o argumento de que o corpo, que se considerava primordialmente como símbolo de pecado, ganha uma nova visão no decorrer da baixa Idade Média, pois declara-se que é recipiente de natureza humana e de igual parte divina. É aqui que a mulher encontra correspondência com o seu ser – como criatura de Deus, revê-se na natureza de Cristo, e através da *imitatio Christi*, e em conformidade com a esfera feminina, faz usos da variada simbologia – o comer, o dar comida e o abster-se desta – para encontrar um lugar que lhe pertença no mundo.

## 7. Fontes e Bibliografia

### Fontes

Barreira, Padre Isidoro de. *Historia da Vida e Martyrio da Gloriosa Virgem Santa Eria*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1618.

Dias, Fr. Nicolau. *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*. Introd. Pe. João Gonçalves Gaspar. Aveiro: Diocese, 1987.

Pereira, Maria Helena da Rocha. “Vida da Bem-Aventurada Virgem Senhorinha.” In *Vida e Milagres de São Rosendo*. Texto latino, com tradução, prefácio e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Nota preliminar de Fernando de Castro Pires de Lima. Porto: Junta Distrital, 1970.

Pinheiro, Margarida. “Memorial da mujto excellente Princesa Dona Joana.” In *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, editado por Domingos Maurício Gomes dos Santos. Vol. II/2. 225-301. Lisboa: Companhia de Diamantes de Angola, 1967.

*Regra de Santa Clara*. Tradução e publicação de Editorial Franciscana. [https://capuchinhos.bcdn.net/images/franciscanismo/santa\\_clara\\_assis/fontes/escritos\\_1\\_regra.pdf](https://capuchinhos.bcdn.net/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontes/escritos_1_regra.pdf). Último acesso a 7 de abril de 2023.

*Regra de São Bento*. Transcrição eletrónica. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout, O. S. B. (Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980). <http://www.intratext.com/x/por0014.htm>.

Santo António, Sor Catarina de. *Vida Admirável e Milagrosa da Beata Beatriz da Silva*. Traduzida do castelhano da obra original de Sôr Catarina de Santo António, composta em 1661. Traduzido por António São Payo. Lisboa: 1929.

*Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Editado por João Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

Andrade, Maria Filomena. “A Beatitude no Feminino: Modelos de santidade e formas de poder.” *Discursos [Em linha]: língua, cultura e sociedade* 3, nº 2 (2000): 71-84.

Andrade, Maria Filomena. “In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. XIII-XIV).” Tese de Doutoramento. FCSH-UNL, 2011. <http://hdl.handle.net/10362/6119>.

Ameal, João. *Santos Portugueses*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.

Baños Vallejo, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.

Beresford, Andrew. “Torture, identity, and the corporeality of female sanctity; the body as locus of meaning in the legend of St. Margaret of Antioch.” *Medievalia* 18, nº 2 (2015): 179-210. <https://dro.dur.ac.uk/23326/>.

Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*. London: University of California Press, 1987.

Certeau, Michel de. “Hagiographie.” In *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 8. 207-9. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1980. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hagiographie/>.

*A Conquista de Lisboa aos Mouros – Relatos de um Cruzado*. Edição, tradução e notas de Aires Nascimento. Introdução de Maria João Branco. Lisboa: Veja, 2001.

Costa, Padre Avelino de Jesus da. “Santa Iria e Santarém: Revisão de um problema hagiográfico e toponímico.” *Revista Portuguesa de História*, nº 3 (1974): 521-530.

Cunha, D. Rodrigo da. *História ecclesiastica da Igreja de Lisboa*. Lisboa: por Manoel da Sylua, 1642. <https://purl.pt/12033>.

Delehaye, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906. <https://archive.org/details/leslegendeshagio00delegoog/page/n5/mode/2up>.

Duby, Georges. *A Idade Média: Uma Idade do Homem*. Traduzido por Maria Assunção Santos. Lisboa: Teorema, 1990.

Duby, Georges. *As Damas do século XII*. Vol. 3 - Eva e os padres. Traduzido por Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1996.

Esperança, Manuel da. *História Seráfica da ordem dos frades menores de S. Francisco na província de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Melo, 1656. <https://purl.pt/20706>.

Freire, José Geraldes. “Problemas literários das *Vitae Sancta Seniorinae*.” *A Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*. Atas do Colóquio. Vol. 2. 35-37. Coimbra: Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986.

Gameiro, Odília Filomena Alves. “A apropriação nobiliárquica de um culto rural: A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto.” *Arquipélago* 2, nº 5 (2001): 561-579.

Heffernan, Thomas. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Heinonen, Meri. “Brides and Knights of Christ: Gender and body in later medieval German mysticism.” Dissertação de Doutoramento. Universidade de Turku, 2007.

Karras, Mazo Ruth e Jacqueline Murray. “The Sexual Body.” In *A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age*, editado por Linda Kalof, 59-62. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.

Kelly, Kathleen Coyne. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.

“Legenda.” Dicionário Priberam. Visitado a 15/11/2022. <https://dicionario.priberam.org/legenda>.

Lopes, F. Felix, “Breve Apontamento sobre a Rainha santa Isabel e a pobreza.” In *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Actas das I Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da FLUL, 1972, 527-545.

Lucas, Maria Clara de Almeida. “Ho Flos Sanctorum en Lingoagee: Os santos extravagantes.” In *Textos Medievais Portugueses*, ed. lit.. Série 2. 198. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998.

Marques, Maria Alegria Fernandes. *D. Matilde, D. Teresa, D. Mafalda e D. Sancha: Rainhas e Infantas de Portugal (1149(?)-1256)*. Vila do Conde: QuidNovi, 2011.

Martins, Mário. “A legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia do Cód.cv/1-23d., da Biblioteca de Évora.” *Revista Portuguesa de História*, nº 6 (Coimbra: Instituto de Estudos Históricos, 1964): 45-93. <http://hdl.handle.net/10316.2/47034>.

Martins, Mário. “Santa Beatriz da Silva no teatro espanhol do séc. XVII.” *Didaskalia*, nº 6 (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1976): 395-424. <http://hdl.handle.net/10400.14/13264>.

Martins, Mário Casa Nova. “Joana Princesa e Infanta, irmã de Dom João II.” Diocese de Aveiro. Modificado pela última vez a 20/01/2015. [https://diocese-aveiro.pt/santajoana/2015/01/20/httpwww-alamedadigital-com-ptn5sta\\_joana\\_princesa-php/](https://diocese-aveiro.pt/santajoana/2015/01/20/httpwww-alamedadigital-com-ptn5sta_joana_princesa-php/).

Mattoso, José. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.

Moiteiro, Gilberto Coralejo. “As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e Identidade de uma Comunidade Textual.” Tese de Doutoramento. Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: 2013. <http://hdl.handle.net/10362/10793>.

Moiteiro, Gilberto Coralejo. “Manifestações exteriores da vida interior. Usos do corpo e representações da alma na Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro.” In *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Editado por João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2017. 65-86. <http://hdl.handle.net/10400.14/23169>.

Moiteiro, Gilberto Coralejo. “Texto e experiência religiosa feminina: estratégias discursivas hagiográficas no seio da observância dominicana portuguesa.” In *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Editado por João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques. Lisboa: Centro de Estudos de História

Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2015. 31-48.  
<http://hdl.handle.net/10400.14/17991>.

Muñoz Fernández, Angela. *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*. Madrid: Al-Mudayn, 1988.

Muñoz Fernández, Angela. *Santa Isabel Reina de Portugal: Una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval*. Porto: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.

Neves, Francisco Pereira. *O Primeiro Processo para a Beatificação e Canonização da Princesa Santa Joana, filha do rei D. Afonso V*. Aveiro: 1958.

Rosa, Maria de Lurdes. “A Religiosidade Medieval como Campo de Trabalho Historiográfico: Perspetivas recentes.” *Revista de História das Ideias* 36, nº 2 (2018): 57-81.  
[https://www.academia.edu/36720315/A\\_RELIGIOSIDADE\\_MEDIEVAL\\_COMO\\_CAMPO\\_DE\\_TRABALH](https://www.academia.edu/36720315/A_RELIGIOSIDADE_MEDIEVAL_COMO_CAMPO_DE_TRABALH).

Rosa, Maria de Lurdes. “Hagiografia.” In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Direção de Carlos Moreira Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.  
<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13495>.

Rosa, Maria de Lurdes. “Hagiografia e santidade em Portugal.” In *Santos e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010. 69-106.

Rosa, Maria de Lurdes. “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajetos de vida.” In *Santos e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010. 15-67.

Sobral, Cristina. “A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: Hipóteses de autoria.” *Revista de Literatura Medieval*, nº 27 (2015): 213-224. <http://hdl.handle.net/10451/30882>.

Sobral, Cristina. “Exumação de uma Vida: Santa Senhorinha em português medieval.” *Romance Philology* 66, nº 1 (2012): 165-83.  
[https://www.researchgate.net/publication/288084232\\_Exumacao\\_de\\_uma\\_Vida\\_Senhorinha\\_em\\_portugues\\_medieval](https://www.researchgate.net/publication/288084232_Exumacao_de_uma_Vida_Santa_Senhorinha_em_portugues_medieval).

Sobral, Cristina. “O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas.” *Lusitania Sacra* 2, nº 13-14 (2002): 531-568.

Sobral, Cristina. “O modelo discursivo hagiográfico.” *Modelo*. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. 97-107. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11524.pdf>.

Sousa, Liliana. “As Vidas e os milagres de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão. Estudo de duas santas dos séculos XIII-XIV.” *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do*

Vairo, Giulia Rossi. “De Rainha a Santa: a evolução da iconografia de D. Isabel de Aragão, esposa do rei D. Dinis, através dos séculos (XIV-XX).” In *Utopia Global do Espírito Santo*. Edição de José Eduardo Rebelo Franco e António Manuel Ribeiro Rebelo. Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2021. 263-287.

Vauchez, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII-XIII*. Traduzido por Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Estampa, 1995.

Vauchez, André. “A «Rainha Santa» Isabel de Portugal. Uma figura do franciscanismo principesco.” In *Utopia Global do Espírito Santo*. Edição de José Eduardo Rebelo Franco e António Manuel Ribeiro Rebelo. Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2021. 61-75

Zimmermann, Michel, Jacques Dubois, Jean-Loup Lemaître. “Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale.” *Revue de l’histoire des religions* 211, nº 4 (1994): 479-482. [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1994\\_num\\_211\\_4\\_1396](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1994_num_211_4_1396).