

GABRIEU DE QUEIROS SOUZA



A CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA SANTIDADE DA PRINCESA JOANA DE PORTUGAL (1452-1490)

CURITIBA
2017

GABRIEU DE QUEIROS SOUZA

**A CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA SANTIDADE DA PRINCESA JOANA DE
PORTUGAL (1452-1490)**

Dissertação para a obtenção do título de Mestre em História no programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Paraná, na Linha de Pesquisa Cultura e Poder.

Orientadora: Prof.^a. Dra. Marcella Lopes
Guimarães

CURITIBA
2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Souza, Gabrieu de Queiros

A construção narrativa da santidade da Princesa Joana de Portugal (1452-1490) / Gabrieu de Queiros Souza – Curitiba, 2017.
201 f.; 29 cm.

Orientadora: Marcella Lopes Guimarães
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Joana, Princesa de Portugal, 1452-1490. 2. Hagiografia. 3. Idade Média - História. 4. Igreja católica – História - Séc. XV. 5. Conceitos – Ciência política. I. Título.

CDD 922.2



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA
Código CAPES: 40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GABRIEU DE QUEIROS SOUZA**, intitulada: "**A CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA SANTIDADE DA PRINCESA JOANA DE PORTUGAL (1452-1490)**", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação.

CURITIBA, 25 de Maio de 2017.

MARCELLA LOPES GUIMARAES
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

MARCELO FRANZ
Avaliador Externo (UTFPR)

MARIANA BONAT TREVISAN
Avaliador Externo (UNINTER)



*Aos meus familiares, amigos e a todos os professores e professoras
preocupados com a verdadeira formação humana de seus alunos.
Para que continuemos lutando pela edificação
de uma sociedade menos desigual, tendo o conhecimento
e a justiça social como suas bases.*

AGRADECIMENTOS

Muitos são os responsáveis por eu ter chegado aqui, e não me refiro os pilotos dos aviões, os motoristas dos Uber, dos táxis e dos ônibus que peguei durante o mestrado, mas sim a todos que permitiram que o Gabriel se tornasse o que ele é. Sendo assim, este espaço é dedicado aos meus agradecimentos a todos e a todas que foram e são importantes para meu crescimento pessoal.

Este trabalho é fruto não só da minha mente, mas também do tempo que inúmeras pessoas resolveram gastar comigo. Certa vez ouvi uma mulher muito sábia, e ela esteve sentada na minha mesa examinadora, dizer que o presente mais precioso que podemos conceder a alguém é o tempo. Sim, vivemos em um mundo tão turbulento e confuso, onde somos levados a gastar tanto tempo com nós mesmos que muitas vezes esquecemos do outro. Por isso mesmo, neste pequeno espaço, quero agradecer aos que não se esqueceram de mim. Antes de prosseguir uma ressalva, tenho um espaço pequeno que não corresponde a toda a gratidão que sinto por dezenas de pessoas que permitiram que me tornasse o homem que sou. Então, me desculpem os que não estão citados aqui, mas saibam que são preciosos para mim.

Primeiramente agradeço a Deus. Esta frase é clichê, mas sou um homem que pratica uma religião. Também devo agradecer neste “primeiramente” aos meus pais. Não sou um homem emotivo e que demonstra muitos sentimentos, mais saibam que são as pessoas mais preciosas e maravilhosas que conheço. Toda a minha formação humana se deve aos valores que aprendi com vocês. Meus irmãos, Guilherme e Otávio, vocês também tem um espaço aqui. Apesar das nossas brigas, os considero pessoas maravilhosas. E por favor, me obedçam, sou o mais velho!

Agora quero agradecer aos meus amigos. Primeiramente quero agradecer as “Irmãs Oliveira”, Viviane e Luciane. Luciane, nós já temos quase dez anos de amizade e foi a única das minhas amigas da adolescência que levei para a vida adulta e, espero levar por toda a minha vida. Viviane, nossas brigas fazem com que eu me torne uma pessoa melhor, nossas risadas me trazem mais luz, e nossos lanches depois das aulas me trouxeram “gordurinhas” a mais, agradeço profundamente por tudo isso.

Meus caros amigos dos tempos da graduação, não citarei todos, mas quero deixar registrado meu carinho gigantesco por aqueles que mantenho o contato e a amizade: Adriele, Vanessa, Jefferson, Isabela, Luiz Augusto, Mateus e Letícia. Muito obrigado por me

suportarem, pelas conversas acadêmicas e principalmente pelas conversas não acadêmicas (afinal, somos todos humanos). Adriele, Jefferson e Vanessa, abraços especiais para vocês três.

Meus agradecimentos aos meus amigos do meu feudo natal, onde atualmente resido cobrando corveia, banalidade e talha. Elton Nicolás, você é um ser humano fantástico e maravilhoso, te admiro muito e a sua família. Obrigado por tudo. Também agradeço a todos os meus alunos, alunas e colegas de trabalho, amo dar aulas e como elas me fazem conhecer pessoas como vocês.

Também devo agradecer as novas amizades que fiz por causa do mestrado. Meus amigos, professores e colegas da Linha de Pesquisa de Cultura e Poder, vocês são fantásticos. Saudades das risadas e conhecimentos compartilhados com todos os companheiros das aulas com os sempre ótimos professores Renan Friguetto e Fátima Regina Fernandes. Mariana Dias, você foi alguém que eu não esperava conhecer e criar uma amizade tão forte, obrigado pelo apoio. Nossas conversas ao vivo e à distância foram essenciais para a minha sanidade. Também devo agradecer infinitamente a minha grande amiga Adriana Martins e a toda sua maravilhosa família. Adriana, você foi uma das pessoas mais especiais que encontrei nos últimos anos, você não tem ideia do quanto tenho carinho por você e por sua família, obrigado por tudo.

Os agradecimentos estão ficando longos, mas preciso agradecer a todos os meus professores. Vocês estão aqui nesta parte dos agradecimentos, pois ficam mais próximos do meu texto acadêmico, afinal, ele só existe por causa de todo o conhecimento que adquiri por meio de vocês. Tive professores fantásticos durante toda minha vida, mas devo agradecer especialmente as minhas professoras de História do Ensino Fundamental e Médio, vocês foram as culpadas de eu ter feito graduação em História. Agradeço a todos os professores da graduação e do mestrado, mas principalmente aos meus dois grandes mestres José Carlos Gimenez e Marcella Lopes Guimarães. José Carlos, o senhor me orientou durante toda minha graduação e hoje o tenho como um grande amigo, nem todas as páginas do mundo seriam suficientes para eu descrever o quanto aprendi com o senhor, seja enquanto professor, pesquisador, historiador, aluno ou ser humano. Muito obrigado professor, por tudo. Marcella, muito obrigado por ter me orientado no mestrado, por toda a paciência – e quanta paciência –, carinho e sabedoria, a senhora é uma das pessoas mais geniais que tive o prazer de conhecer. Depois de cada conversa que tenho com a senhora me sinto contagiado por todo o

conhecimento e amor pelas coisas belas da vida que a senhora emana. Também agradeço aos professores Dr. Marcelo Franz e Dr^a. Mariana Bonat Trevisan por terem composto minha banda de qualificação. Obrigado pelos seus preciosos apontamentos, conselhos e comentários que engrandeceram em muito meu trabalho.

Agradeço à Diocese de Aveiro pelo contato do Monsenhor João Gonçalves Gaspar. O Monsenhor João Gonçalves Gaspar pesquisou e contribuiu de forma incalculável para os estudos sobre Dona Joana de Portugal. Obrigado Monsenhor por todo o seu trabalho e pela gentileza em me enviar uma cópia da edição fac-similada da primeira edição da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*.

Agradeço também à Princesa Joana de Portugal, me desculpe por qualquer coisa que possa ofendê-la e que esteja neste trabalho. Se existir um mundo além da morte, espero que possamos tomar um café ou comer um bolinho de bacalhau.

Por último, mas não menos importante, agradeço a todo o amor incondicional do meu melhor amigo de quatro patas, meu cachorro Billy. Não existe amizade mais sincera do que a de um cão e o meu cão foi e é um alento em todos os momentos de minha vida. Não conheço animal mais inteligente do que ele!

*Receba pois este serviço, & o favoreça
como cousa por tantas rezões sua, pera
que na terra seja participante nas obras
aceitas a nosso Senhor, as quaes confio
se farám com o exemplo das excellentes
virtudes desta santa Princesa (...)
(CORREA, IN: DIAS, 1585, p. A5).*

RESUMO:

Dona Joana de Portugal (1452-1490) foi uma princesa jurada da Casa de Avis. Filha de D. Afonso V (1432-1481, rei desde 1438) e de Dona Isabel de Avis (1432-1455), a Infanta Dona Joana viveu metade de sua vida na corte em Lisboa e a outra metade no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Poucas décadas após o falecimento da princesa surgiram obras hagiográficas sobre a mesma. A partir destas obras, os textos *Memorial da Princesa Santa Joana*, escrito pela monja dominicana Margarida Pinheiro, e *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, escrita pelo frade domicano Nicolau Dias, investigamos as diferentes motivações de grupos políticos e religiosos dos séculos XVI e XVII interessados na construção da narrativa da santidade da Princesa Joana de Portugal. Utilizando como aporte teórico a História dos Conceitos pudemos analisar as diferentes concepções do conceito de santidade ao longo do período estudado e, desta forma, entender como tal conceito se diferencia em relação a outros períodos históricos. Esta conceituação de santidade permitiu que analisássemos como a santidade de Dona Jona foi construída no período analisado.

Palavras-chave: Dona Joana de Portugal. Construção de discursos. Hagiografia. História dos Conceitos.

ABSTRACT:

Dona Joana of Portugal (1452-1490) was a sworn Princess from house De Avis. Daughter of D. Afonso V (1432-1481, king since 1438) and Dona Isabel de Avis (1432-1455), the young Dona Joana lived the first half of her life at Lisbon's court and the other half at Jesus de Aveiro's monastery. A few decades after the princess's death, hagiographic works about her started to appear. Based on this works, the texts "Memorial da Princesa Santa Joana", written by Dominican nun Margarida Pinheiro and "Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal" written by Dominican friar Nicolau Dias, we investigate the motivations of political and religious groups concerned with the building of the narrative of Princess Joana de Portugal's sanctity in the 16th and 17th century. Resorting to Conceptual History as theoretical basis we could analyze the concept of sanctity in his different forms during the period of study, and thus understand how such concept differentiate itself in relation with other historical periods. This conceptualization of sanctity allowed the analysis of how Dona Joana' sanctity was built in the studied period.

Keywords: Dona Joana de Portugal. Speech construction. Hagiography. Conceptual history.

ÍNDICE DE IMAGENS

Figura 1 – Túmulo da Princesa Dona Joana construído pelo arquiteto João Antunes entre 1699 e 1711. Fonte: Turismo de Portugal – Museu de Aveiro, Portugal _____155

Figura 2 – Claustro do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Fonte: Página do Museu de Aveiro na rede social Facebook _____156

Figura 3 – Refeitório e Púlpito do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Fonte: Página do Museu de Aveiro na rede social Facebook _____157

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 – Número de publicações hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (santos e santas) _____174

Tabela 2 – Número de publicações hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (beatos e beatas) _____175

Tabela 3 – Número de publicações biográficas e hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (“pessoas ilustres”, clérigos, nobres e outras figuras religiosas) _____175

Tabela 4 – Somatória geral do número de homens e mulheres hagiografados e biografados por _____176

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	
A HISTÓRIA DOS CONCEITOS E O TEMPO NA HISTÓRIA.....	23
1.1. Para uma História dos Conceitos	24
1.2. O Tempo e a História dos Conceitos	31
1.3. O tempo da santidade	38
CAPÍTULO 2	
PARA UMA HISTÓRIA DA SANTIDADE	43
2.1. Para pensarmos alguns conceitos	43
2.2. O gênero hagiográfico	48
2.3. O santo.....	55
2.4. Uma análise da santidade: do entardecer da Antiguidade ao alvorecer dos Tempos Modernos.....	63
2.5. Apontamentos sobre a santidade feminina	84
2.6. Para uma santidade portuguesa	94
CAPÍTULO 3	
ENTRE O TEMPO DA NARRAÇÃO E O TEMPO DA NARRATIVA: PROJETOS POLÍTICOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO DE SANTIDADE	101
3.1. O Tempo da Narrativa: para compreendermos o ambiente de uma princesa afonsina ...	102
3.2. O Tempo da Narração: o Memorial da Infanta Santa Joana e o projeto político de Avis no Período Manuelino	113

3.3. O Tempo da Narração: a Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal e a União Ibérica.....	119
3. 4. Tempo da Narração: a Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal e as Reformas Religiosas.....	127

CAPÍTULO 4

DA CORTE PARA O CLAUSTRO. DO CLAUSTRO PARA O ALTAR	137
4.1. Princesa Dona Joana: entre a corte e o claustro.....	137
4.2 O Mosteiro de Jesus de Aveiro.....	151
4.3. Um diálogo entre fontes: diferenças entre os textos de Margarida Pinheiro e de Nicolau Dias.....	157
4.4. O tempo da santidade e a construção de uma santa.....	164
4.5. A imprensa religiosa em Portugal	169
4.6. A construção de santos nacionais?	179
 CONCLUSÃO: “Dentre todas, por que Joana?”	185
 BIBLIOGRAFIA	191

INTRODUÇÃO

O presente texto é o resultado final da minha pesquisa de Mestrado iniciada em 2015 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR) na linha de pesquisa de Cultura e Poder. Todavia, meu primeiro contato e pesquisas iniciais referentes ao tema estudado ocorreram ainda em 2013 quando cursava a Graduação em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM). São quase quatro anos de leituras e reflexões sobre tal objeto de pesquisa. Mesmo que os olhares e ângulos analisados tenham mudado no decorrer do tempo, gostaríamos ainda de frisar que os estudos referentes à Dona Joana de Portugal e à santidade lusitana no alvorecer dos Tempos Modernos não estão nem perto de serem esgotados com nossa pesquisa.

No primeiro capítulo apresentamos nossas bases teóricas e suas fundamentações: a História dos Conceitos. Desenvolvida por Reinhart Koselleck na década de 1960, encontramos nesta perspectiva histórica um importante aporte teórico que pôde fornecer novos olhares e entendimentos sobre o nosso objeto de pesquisa. Como as religiões e religiosidades não são estanques no tempo, olhá-las sob o entendimento da História dos Conceitos permite que possamos compreender como as movimentações sociais, econômicas e culturais de cada período e região as influenciaram.

No segundo capítulo partimos para os estudos referentes à hagiografia e à espiritualidade em torno das figuras dos santos ao longo da Antiguidade, Idade Média e início dos Tempos Modernos. É importante ressaltarmos que não iremos analisar apenas as figuras dos santOs, mas também a das santAs, de forma que possamos entender melhor os papéis religiosos de homens e mulheres na religiosidade cristã católica. A partir das considerações nesse capítulo apoiaremos parte de nossas análises sobre a construção da santidade da Princesa Dona Joana de Portugal (1452-1490), objetivo central de nossa pesquisa.

Já no terceiro capítulo buscamos analisar as narrativas contextuais em que nossas personagens históricas participaram. Desta forma, discorreremos inicialmente sobre o reinado de D. Afonso V (1432-1481, rei desde 1438) e parte do reinado de seu filho, D. João II (1455-1495, rei desde 1481). A princesa Dona Joana viveu nesse contexto, por isso nosso interesse em analisar um pouco melhor este tempo da narrativa¹. Posteriormente, no mesmo capítulo, analisaremos dois momentos distintos do século XVI: o primeiro se refere ao período do

¹ Por tempo da narrativa, entendemos o contexto da vida dos personagens nos documentos.

reinado de D. Manuel I (1469-1521, rei desde 1495) e o segundo ao período do reinado do Habsburgo Filipe I² (1527-1598, rei de Portugal desde 1581) em Portugal.

Esta divisão foi escolhida com base nos períodos de escrita ou publicação das duas versões da nossa fonte principal de pesquisa. O período referente ao reinado de D. Manuel I na verdade corresponde à possível época de escrita da primeira versão de nossa fonte, versão esta que provavelmente esteve sob a responsabilidade da monja Margarida Pinheiro (1467–1529)³ e nunca publicada, tendo permanecido no Mosteiro de Jesus de Aveiro até meados do século XVI. E, o período referente ao reinado de Filipe I é quando está situada a publicação de uma “segunda” versão da nossa fonte, agora organizada em capítulos e reestrutura pelo frei dominicano Nicolau Dias⁴.

Essa divisão em dois momentos, por mais que as narrativas estejam situadas no mesmo século, é importante, pois ambas refletem contextos totalmente diferentes para a política, sociedade, economia e mentalidades da Península Ibérica, e também do restante da Europa. Afinal, o segundo momento histórico exposto refere-se ao governo Habsburgo em Portugal quando ocorreu a União Ibérica (1580-1640), momento histórico em que as coroas de Portugal e Espanha estavam nas mãos dos mesmos monarcas. Este período também é marcado profundamente pela ofensiva da Contrarreforma Católica diante dos avanços do Protestantismo nas décadas anteriores. Estes dois momentos influenciaram profundamente os autores das duas versões de nossa fonte de pesquisa.

No quarto e último capítulo iremos analisar a biografia e as hagiografias da Princesa Dona Joana, além de discorrermos sobre a espiritualidade lusitana do período e como isto

² Filipe II de Espanha.

³ Segundo o Monsenhor João Gonçalves Gaspar, em um e-mail pessoal trocado em 16 de abril de 2014, existem divergências quanto à autoria e data de redação do manuscrito. Quanto à autoria, o religioso e pesquisador levanta a possibilidade de Margarida Pinheiro, Catarina Pinheiro, ou mesmo outra religiosa. Quanto à redação do manuscrito, ele teria sido redigido de 1513, ou mesmo antes desta data, até 1525. Nas citações utilizadas neste trabalho optamos por referenciar Margarida Pinheiro como a autora da obra pela sua maior aceitação historiográfica como tal.

⁴ Na Epístola Dedicatória da edição de 1585 da obra de Nicolau Dias (epístola dedicada à D. Ana de Alencastro, parenta de D. Joana e Comendadeira no Mosteiro de Santos em Lisboa, da Ordem de Santiago), a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, o autor da Epístola, Frei Hieronimo Correa, aponta que:

“Em hum livro de folha, escrito em purgaminho, q as religiosas do mosteiro de IESV da villa de Aveiro, da Ordem do Padre nosso sam Domingos, tem em muito preço guardado no seu cartorio, pelas cousas dinas de memoria q nelle estam escritas, está (antre outras) a vida da excelente & serenissima Princesa destes Reinos de Portugal dona Joana, filha del-Rey dom Afonso (o quinto deste nome) & irmaã delRey dom João o segudo. A qual no mesmo mosteiro tomou o habito, viueo & acabou muito santamete: & nelle está sepultada. Vindome ter á mão esta vida tresladada, & ordenada por capitulos pelo Padre Mestre Frey Nicolao Dias (Religioso da mesma Ordem) [...]” (CORREA, IN: DIAS, 1987, p. A2).

afetou nosso objeto de estudo. Também nesta parte de nosso trabalho concluiremos as respostas às indagações que nos moveram, referentes à construção do discurso da natureza mística de Dona Joana de Portugal.

A pesquisa tem como objetivo principal entender as motivações para a elevação popular e posteriormente reconhecida eclesiasticamente da Princesa Dona Joana de Portugal à Santa/Beata. Justificamos o interesse em razão de a História das Religiões ser um campo da historiografia que tem crescido muito nas últimas décadas, afinal, as religiões e as religiosidades são parte fundamental das vidas dos homens e mulheres. Mesmo quem não possui religião se vê afetado direta, ou indiretamente, por elas. As religiões dialogam e ditam comportamentos sociais, as ideias de ética e moral que norteiam as regras de convívio, os diferentes projetos políticos apresentados, entre diversas outras realidades que são essenciais para nosso cotidiano.

Vivemos em um país majoritariamente cristão e isso tem uma influência muito grande nas culturas nacionais e no exercício do poder no presente. Por exemplo, possuímos uma bancada no nosso Senado que se intitula “bancada evangélica”, um grupo de políticos, muitos deles pastores, que buscam atender na política os interesses particulares de suas religiões. Mas não nos enganemos, a “bancada evangélica” não é o único grupo religioso com importante força política em nosso país. Em suma, podemos dizer que a religião é parte essencial da vida em sociedade no século XXI assim como foi em todos os séculos anteriores da história humana até onde a conhecemos por meio de documentos, mesmo que sua importância e significados sociais tenham mudado diante dos avanços científicos e tecnológicos do último século⁵. Debatê-las e compreendê-las sob a perspectiva da História é extremamente importante para que possamos analisar questões como os direitos civis e os conflitos movidos por ideais com base na religião.

⁵ O Papa Emérito Bento XVI, então Cardeal Joseph Ratzinger, participou de um debate com o filósofo ateu Paolo Flores d’Arcais em 2000 onde debateram a existência de Deus e a atualidade, ou não, das religiões, e principalmente do cristianismo. O debate foi posteriormente publicado em formato de livro com o título de *Deus Existe?*, e no capítulo introdutório da obra (“A pretensão da verdade posta em dúvida”), o cardeal debate a crise do cristianismo no século no início do terceiro milênio e aponta como um dos fatores desta crise a pretensão do cristianismo por uma verdade posta em xeque diante do “fim da metafísica” (RATZINGER; D’ARCAIS, 2009, p.12). Todavia, o cardeal termina o capítulo com uma mensagem otimista para a filosofia e a razão do cristianismo (como modelo de humanidade) no terceiro milênio: “A tentativa de dar de novo um sentido claro ao conceito do cristianismo como *religio vera* no meio dessa crise da humanidade deve se basear igualmente, por assim dizer, no reto agir (ortopraxis) e no reto crer (ortodoxia). Seu argumento mais profundo deve consistir – ao fim e ao cabo como então – em que o amor e razão coincidem como verdadeiros pilares fundamentais do real: a razão verdadeira é o amor, e o amor é a razão verdadeira. Em sua união constituem o verdadeiro fundamento e o objetivo do real.” (idem, p. 21-22).

Entender a religião e as religiosidades é de essencial importância para que compreendamos as ações das mulheres e dos homens no tempo. Diante de tal perspectiva historiográfica, e filosófica, foi que nos sentimos movidos a estudar e pesquisar mais profundamente a figura central de nosso mestrado: a Princesa Dona Joana de Portugal. A Princesa nasceu em 06 de fevereiro de 1452 na cidade de Lisboa em Portugal e faleceu em 12 de maio de 1490 em Aveiro. D. Joana era a filha viva mais velha dos reis D. Afonso V e D. Isabel e, segundo nossas fontes hagiográficas, contrariando os interesses de seu pai e irmão refugiou-se no Mosteiro de Jesus de Aveiro a partir de 1472, residindo no local até seu falecimento. Menos de três décadas após sua morte foi escrita uma obra com o título *Memorial da Princesa Santa Joana*, possivelmente pela já citada monja Margarida Pinheiro.

Tal obra nunca foi publicada, tendo permanecido no Mosteiro de Jesus de Aveiro até que em 1585 outra obra, mas baseada nesta primeira, foi publicada sob o título de *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*. Como pudemos perceber, nas próximas décadas e no próximo século depois da escrita do *Memorial da Princesa Santa Joana* outras obras a seguiriam e em sua grande parte elas também dão aquele título à D. Joana, o título de Santa!⁶ Finalmente, dois séculos após a morte da Princesa ela seria beatificada em 1693 sob o pontificado do Papa Inocêncio XII (1615-1700, papa desde 1691).

Como essas obras que chamam D. Joana de Santa influenciaram sua beatificação e o porquê destes relatos terem surgido ao longo dos séculos XVI e XVII, foram questionamentos que nos moveram a avançar em nossos estudos e iniciar o Mestrado com tal temática. Já apontamos que entender as religiões e religiosidades permite que olhemos mais profundamente a história, neste sentido acreditamos que buscar uma maior compressão sobre o fenômeno da santidade em Portugal, tendo como pesquisa de caso D. Joana, pode contribuir para que entendamos melhor a história de Portugal na passagem da Idade Média para os

⁶ Margarida Pinheiro compara a vida de Dona Joana com a dos mártires neste trecho do texto: “Ho ãno do Senhor de Myl . quatroçêtos novêta . aos seys dias do mes de feureyro . tijnha esta sancta Senhora nossa Jffante e princessa dona Johãna . acabados xxxviij o . ãnos de sua mÿy sancta vida . e Comecara no dito mes e dia . xxxix . E viueo e cõverssou neste moesteiro de nosso Senhor jhesu . per . xviiij o . ãnos muito santamête Como dito he . e muito mais . porque soo deus he ho sabedor . E quẽ a vyo e teue pratyca de sua tã sancta vida e ffÿ[155] della a que he Cousa mÿj ÿpossyuel poder sse dar credito segÿdo hos tẽpos presêtes d’agora E grãde fryeza de amor de deus ho qual ã esta sua serua des sua mocidade foy tã ardête e ã ella de[156] [105d] cõtino crecija e se cõfirmava que parecija ser nos tẽpos passados em que os sanctos martires se leixauã queymar e atormêtar por a ffe de christo Jhesu nosso Senhor.” (PINHEIRO, 1525, s.p.) Como podemos analisar, a monja reforça assim o caráter místico de Dona Joana. Por exemplo, percebemos neste pequeno trecho a utilização da palavra “santa”, e seus derivados, cinco vezes.

Tempos Modernos. Afinal, ao estudarmos um objeto de pesquisa como Dona Joana e o discurso místico que surgiu sobre a mesma, podemos compreender mais da própria portugalidade e do “destino santo” de Portugal. Tal ideia, retomaremos no decorrer de nossa dissertação.

Pensar religião é também pensar em outros dois aspectos das sociedades humanas que não podem ser separados neste debate: a cultura e o poder⁷. A religião sempre influenciou as mais diversas manifestações culturais e ela mesma produziu e produz cultura ao mesmo tempo em que esteve, e está, presente nos jogos dos poderes políticos predominantes em qualquer local ou período. Neste sentido, nossa pesquisa encontrou terreno fértil nos debates e estudos desenvolvidos pela Linha de Pesquisa de Cultura e Poder do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Nesta linha de pesquisa, pudemos desenvolver nossa pesquisa ressaltando esses dois aspectos essenciais de nossos estudos. Todavia, também precisamos definir o que seria exatamente “cultura” e “poder” dentro de nossa pesquisa, de forma que possamos demonstrar a relevância da linha de pesquisa dentro de nosso trabalho.

Iniciaremos o debate sobre Cultura com uma definição básica de Nicola Abbagnano no seu *Dicionário de Filosofia*:

Esse termo tem dois significados básicos. No primeiro e mais antigo, significa a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento. F. Bacon considerava a C. nesse sentido como "a geórgica do espírito" (De augm. scient., VII, 1), esclarecendo assim a origem metafórica desse termo. No segundo significado, indica o produto dessa formação, ou seja, o conjunto dos modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos, que também costumam ser indicados pelo nome de civilização (v.). A passagem do primeiro para o segundo significado ocorreu no séc. XVIII por obra da filosofia iluminista, o que se nota bem neste trecho de Kant: "Num ser racional, cultura é a capacidade de escolher seus fins em geral (e portanto de ser livre). Por isso, só a C. pode ser o fim último que a natureza tem condições de apresentar ao gênero humano" (Crít. do Juízo, §83). Como "fim", a C. é produto (mais que produzir-se) da "geórgica da alma". No mesmo sentido, Hegel dizia: "Um povo faz progressos em si, tem seu desenvolvimento e seu crepúsculo. O que se encontra aqui, sobretudo, é a categoria da C, de sua exageração e de sua degeneração: para um povo, esta última é produto ou fonte de ruína" (Phil. der Geschicbte, ed. Lasson, p. 43). (ABBAGNANO, 1998, 225).⁸

Gostaríamos de chamar a atenção para a ideia de que a cultura se refere aos “modos de viver e de pensar cultivados”. Neste sentido entendemos a sua relevância para nossa pesquisa. A religião e as religiosidades desenvolveram diferentes formas de vida e pensamento que

⁷ Entendido aqui como o exercício da força política por parte dos diferentes agentes sociais em análise.

⁸ ABBAGNANO, Nicola. Cultura. IN: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 225-228.

influenciaram de forma marcante todo o Ocidente. Atentar para esses aspectos é importante para compreendermos a própria sociedade contemporânea.

Voltando-nos à ideia de cultivo e cultura, é importante recordarmos que inicialmente a palavra “cultura” estivera ligada à agricultura⁹, mas com o tempo a mesma passou a designar o cultivo das capacidades humanas¹⁰. Todavia, esta é uma grande simplificação para um conceito tão complexo como “cultura”. Como apontado por Terry Eagleton em *A ideia de Cultura* tal palavra é uma das mais complexas da língua inglesa, e diríamos que também da portuguesa.

Apesar dos diferentes significados e implicações da palavra “cultura”, utilizamos em nossa pesquisa dois significados apontados por Marcella Lopes Guimarães, no texto *Cultura na Baixa Idade Média*: “(...) cultura como formação do homem e cultura como produto desta formação¹¹”. Entender a formação social dos indivíduos, suas interações com o seu meio e a consequente produção cultural advinda destas relações são objetivos que perpassam nossa pesquisa. Afinal, a construção da narrativa mística sobre Dona Joana de Portugal é uma produção cultural datada historicamente e por isso mesmo passível de ser estudada.

Ao nos referirmos à cultura na história costumamos nos voltar para os debates da história cultural. Definindo-a rapidamente, optamos por seguir a perspectiva estudada pelo medievalista Georges Duby (2011), que afirma que:

A história cultural se propõe observar no passado, entre os movimentos de conjunto de uma civilização, os mecanismos de produção de objetos culturais. (...) O historiador da cultura deve, evidentemente, considerar o conjunto da produção e interrogar-se sobre as relações que podem existir entre os eventos que se produzem no alto do edifício, isto é, no nível da “obra-prima”, e essa base bastante inerte da produção corrente que eles dominam e sobre a qual repercutem (DUBY, 2011, p. 147).¹²

Acreditamos que as fontes selecionadas para esta pesquisa possibilitam compreender os mecanismos de produção cultural dos quais a religiosidade em torno da Princesa Dona

⁹ EAGLETON, Terry. *A ideia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2011. p. 09.

¹⁰ “A natureza humana não é o mesmo que uma plantação de beterrabas, mas, como uma plantação, precisa ser cultivada – de modo que, assim como a palavra “cultura” nos transfere do natural para o espiritual, também sugere uma afinidade entre eles. Se somos seres culturais, também somos parte da natureza que trabalhamos. Com efeito, faz parte do que caracteriza a palavra “natureza” o lembrar-nos da continuidade entre nós mesmos e nosso ambiente, assim como a palavra “cultura” serve para realçar a diferença.” (idem, p. 15).

¹¹ GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Cultura na Baixa Idade Média*. In: José Carlos Gimenez. (Org.). *História Medieval II: A Baixa Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2010, v. II, p. 113.

¹² DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Joana foi construída. Sendo assim, podemos aplicar os entendimentos teóricos de Duby relacionando a cultura e o contexto de produção de nossas fontes.

Ainda dentro destas ideias, gostaríamos de ressaltar a importância da análise das fontes primárias de qualquer pesquisa. Marc Bloch, no estudo clássico *Apologia da História, ou O ofício do historiador* resalta a necessidade da análise das fontes para o trabalho do historiador, já que os testemunhos apresentados nas fontes oferecem importantes questionamentos sobre a natureza de seu conteúdo. Porém, o historiador francês também adverte que cabe, em último grau, ao pesquisador questionar e problematizar essas fontes¹³.

A análise das fontes permite que entendamos as representações e os valores de qualquer período histórico. Como apontado por Duby, ao estudarmos a cultura é preciso que interroguemos as relações entre a vivência dos eventos cotidianos e a produção que é constituída dessas vivências. Complementando essa perspectiva, César González Ochoa (s.d.) assegura que a compreensão de qualquer período histórico:

[...] presupone comprender la cultura, la vida y el comportamiento de los hombres de esa época; esto significa, en primer lugar, reconstruir el sistema de representaciones y de valores vigentes en esa época; significa también poner al descubierto los 'hábitos de conciencia' de tales hombres, su modo de ver, de entender y de valorar su realidad. En otras palabras, entender una cultura es equivalente a rescontruir el modelo o la imagen del mundo configurado por la sociedad en cuestión, modelo que es a fin de cuentas el que guía los comportamientos de los hombres y lo que está en la base de su noción misma de realidad (González Ochoa, s.d., s.p.).

Entender a importância das perspectivas da história cultural, como apontado por González Ochoa, permite reconstruir o modelo de representações de uma sociedade. Essas representações podem ser entendidas por meio da análise das fontes criadas pelos homens do passado e os testemunhos deixados pelos autores das fontes analisadas.

Para entendermos as questões do Poder na historiografia utilizaremos as sintetizações de José D'Assunção Barros sobre o campo da História Política:

Nas décadas recentes, tanto no Brasil como nos círculos historiográficos internacionais, tem crescido significativamente o interesse em se rediscutir a História Política com relação aos seus paradigmas, questões conceituais e procedimentos metodológicos. O interesse facilmente se explica. Se a partir da terceira década do século XX se impuseram como campos preferenciais vitoriosos na historiografia ocidental alguns modos de pensar e realizar a História que pareciam relegar para segundo plano a História Política – na verdade uma velha História Política que fora tão típica do século XIX – já nas décadas recentes a

¹³ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O ofício do historiador*. Prefácio Jacques Le Goff. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 76-81.

historiografia ocidental se viu partilhada por uma diversidade muito maior de modalidades e abordagens históricas, algumas novas, outras renovadas. Em um mundo contemporâneo no qual tem se tornado cada vez mais clara a multiplicidade de poderes de todos os tipos que envolvem a vida social e individual, da coerção ou planificação governamental mais direta às sutis formas de propaganda subliminares, a História Política viu-se sensivelmente renovada neste novo rearranjo de modalidades históricas. Trata-se, contudo, muito mais de um desenvolvimento lógico e estrutural da Historiografia e de sua inserção no contexto da história recente, conforme veremos oportunamente, do que de uma simples moda historiográfica que retorna para compensar seus anos de relativo eclipse. (BARROS, 2008, p. 01-02).¹⁴

Esta nova História Política, apontada por Barros, é relevante para compreendermos os poderes que permeiam a vida coletiva em sociedade. Não podemos nos esquecer de que o ser humano é um animal social, e por isso mesmo os estudos sobre as formas de convívio humano em suas sociedades são tão relevantes para que possamos entender nossas formas de agir para com o próximo.

Entender as formas como o poder é exercido por diferentes indivíduos e instituições e as relações estabelecidas entre os diferentes grupos que constituem as sociedades são objetos essenciais da história e da historiografia. Desta forma, o exercício do poder e as manifestações culturais estão intimamente ligados. Cultura e poder são dois conceitos amplos nas Humanidades e por causa disso muitas relações podem ser tecidas entre ambos. Todavia, em nossa pesquisa acreditamos em uma relação onde o Poder influencia diretamente as manifestações culturais e a Cultura, individual e coletiva, molda como o poder é percebido¹⁵.

Gostaríamos de terminar esta introdução apontando mais uma justificativa para nossos estudos voltados às religiões e religiosidades. Hoje nos parece que vivemos um período de renascimento dos fervores religiosos¹⁶, em que cada vez mais locais e setores a religião tem sido usado como fomentadora para os mais diversos tipos de ações, desde a caridade até o terrorismo. Ontem, hoje e possivelmente amanhã, a religião foi, é e será determinante para

¹⁴ BARROS, José D'Assunção. História Política - Dos objetos tradicionais ao estudo dos micropoderes, do discurso e do imaginário. IN: *Revista Escritas*, v. 1, 2008. p. 01-02.

¹⁵ Terry Eagleton, em *A Idéia de Cultura*, entende que uma das relações entre cultura e poder está na utilização da cultura, por parte dos poderes dominantes, para justificar e garantir seu domínio. Afinal, segundo o autor, poderes políticos não conseguem permanecer estáveis apenas pela coerção (2011, p. 76-77). Desta forma, a cultura de uma população é utilizada como um instrumento para sua "manipulação". Em parte, concordamos com Eagleton, todavia, acreditamos que a cultura também tem um papel importante em como o poder é entendido e por sua vez exercido.

¹⁶ O ateísmo militante que tem se desenvolvido na última década é tão fundamentalista quando os setores mais radicais do cristianismo, judaísmo, islamismo ou de quaisquer outras religiões. Seus "profetas" pregam e discursam como grandes líderes religiosos desejosos de poder, influência e da capacidade de abrir a mente dos seus "féis" para a "verdade".

Indicamos a recente dissertação de mestrado de Maria Helena Azevedo Ferreira para maiores debates: *Ateísmo, neoateísmo e o "problema" da religião no século XXI: uma análise da obra Deus, um delírio (2007) de Richard Dawkins*.

entendermos os homens e mulheres. Seu estudo não é simplista, e ele envolve profundamente os debates de cultura e poder, mas seus resultados podem nos ajudar a compreender mais os seres humanos no tempo.

Capítulo 1: A HISTÓRIA DOS CONCEITOS E O TEMPO NA HISTÓRIA

Neste primeiro capítulo de nossa dissertação, apresentaremos os aportes metodológicos e teóricos de nossa pesquisa e discorreremos brevemente sobre a questão do tempo na história. A História dos Conceitos, ou História Conceitual, é a base metodológica e teórica de nosso trabalho, desta forma utilizamos suas contribuições para entendermos a questão da santidade na história e na historiografia. Como um de nossos objetivos principais é entender as mudanças no conceito de santidade e analisar como o mesmo foi aplicado no caso da construção do ideal de santidade da Princesa Joana de Portugal, a História dos Conceitos é um aporte teórico adequado.

Antes de analisarmos a historiografia sobre a História dos Conceitos, gostaríamos de pensar um pouco sobre a importância desta corrente historiográfica para nossa análise sobre a santidade. Como apontaremos no decorrer de nosso texto, o fenômeno da santidade não foi estanque no tempo, assim como qualquer outro fator das religiões e das religiosidades. Justamente pelas religiões e seus fenômenos serem tão transmutáveis, que a História dos Conceitos é um aporte teórico e metodológico tão necessário para sua análise.

Quando buscamos compreender a construção da santidade de D. Joana de Portugal, estamos também querendo entender o que é essa santidade específica que cerca tal figura. O que é uma santa para os que a assim nomearam? Quais as diferenças que estas ideias de santidade do período têm para os períodos anteriores e posteriores? O que em todos os aspectos sociais possíveis Portugal no século XVI estava passando para surgir uma figura como Santa Joana de Portugal? Essas são várias das perguntas que queremos responder ao longo de nossa dissertação tendo como bases as linhas teóricas e metodológicas que a História dos Conceitos nos oferece.

Realizado estas importantes colocações, devemos prosseguir apontando que a História dos Conceitos atenta para a importante questão de que os conceitos não permaneceram os mesmos ao longo da história, sendo assim, essas discussões perpassam também a questão do “tempo”. Como Marc Bloch (1886-1944) já havia nos ensinado, inegavelmente a História é a “(...) a ciência dos homens no tempo”¹⁷ e como tal não podemos debater as mudanças nos conceitos sem pensarmos na importância do próprio tempo para a história e a historiografia. Afinal, é justamente por causa dos correr dos ponteiros do relógio e das folhas tiradas dos

¹⁷ BLOCH, 2001, p. 67.

calendários que podemos pensar nas mudanças nos homens e mulheres, e conseqüentemente nas suas sociedades, que permitiram as transformações nos entendimentos das palavras e de seus conceitos ao longo da história.

Ao longo das próximas páginas, além de buscarmos compreender os estudos da História dos Conceitos com base em Reinhart Koselleck, também veremos o conceito de “tempo da santidade”, desenvolvido por Igor Salomão Teixeira em sua tese de doutorado. Esta importante contribuição de Teixeira ao campo da História das Religiões, em especial no que concerne aos estudos hagiográficos, servirá como ponto de passagem de nossos debates mais teóricos e metodológicos para a análise da santidade na história e na historiografia.

1.1. Para uma História dos Conceitos

A História Conceitual nos foi apresentada em uma das disciplinas da Pós-Graduação e, ao estudá-la, compreendemos que sua discussão também é a nossa discussão¹⁸. Parece-nos que a pergunta essencial que move a História dos Conceitos é a de como os conceitos foram pensados e utilizados ao longo da história da humanidade. Esta questão central tem sido a base dos nossos questionamentos: como a santidade cristã católica foi pensada nos finais do século XV e durante o século XVI, e como isso foi refletido na construção da santidade da Princesa Joana de Portugal?

A História dos Conceitos teve seu início com Reinhart Koselleck, historiador alemão que em suas obras, demonstrava interesse em entender as dinâmicas que envolvem os conceitos históricos. Este interesse levou-o na década de 1960, em conjunto com seus antigos mestres

¹⁸ Toda ciência possui teorias e métodos de pesquisa, a História não se comporta diferente. Entretanto, temos visto com muita frequência um uso desequilibrado dos conhecimentos teóricos em História para a “fundamentação” de trabalhos acadêmicos. Muitas vezes nos parece que alguns historiadores têm sido servos da teoria, ou escravos que se veem presos em determinados autores famosos e reconhecidos. Sim, é necessário que uma pesquisa séria tenha sido feita levando em consideração os estudos já realizados por historiadores e teóricos que já analisaram e refletiram sobre nossa ciência, mas determinados autores parecem ter se tornado alvo de uma espécie de “fetiche acadêmico”. Teóricos que são tirados de seus contextos e aplicados a toda forma de trabalho metodológico em História sem que haja uma problematização que não force as barreiras do usual.

Werner Conze (1910-1986) e Otto Brunner (1898-1982)¹⁹, a iniciar os estudos sistemáticos da Begriffsgeschichte²⁰ (a história dos conceitos, ou história conceitual)²¹.

Segundo Julio Benvivoglio, em “A História Conceitual de Reinhart Koselleck” publicado em 2010, o movimento já no seu início com a publicação da obra *Geschichtliche Grundbegriffe* (Conceitos básicos de história)²² trazia os (...) "fundamentos que marcam a História Conceitual: a preocupação hermenêutica e a ênfase sobre a historicidade das palavras e sua pertença à História Social"²³. Segundo Benvivoglio²⁴, a História Conceitual surgiu da superação da tradicional História das Ideias sendo que, (...) "atualmente as pesquisas relacionadas à História das Ideias se dividem, sobretudo, em duas abordagens fundamentais: a collingwoodiana da Escola de Cambridge e a koselleckiana da Escola de Bielefeld"²⁵. Desta forma, podemos perceber que ainda hoje a História Conceitual é relacionada com a História das Ideias, mas como veremos, a História Conceitual se diferencia ao trazer propostas que a associam com a História Social.

Como um campo historiográfico com tradição acadêmica, muito já havia se pensado e estudado em História das Ideias, mas, pela própria dinâmica de tal linha teórica (que não deixa de ser a própria dinâmica da historiografia em sempre se renovar) novas possibilidades sempre estiverem abertas, neste sentido que Koselleck trouxe novas contribuições a partir da década de 1960 ao (...) "atentar para a historicidade dos conceitos e do pensamento sócio-político, vinculando-os à realidade social e à compreensão hermenêutica"²⁶, desta forma

¹⁹ SOUZA, Bruno Silva de. Sobre a questão do tempo histórico em Reinhart Koselleck. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006. Porto Alegre: Publicação do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, 2011 (Resenha de livro), p. 226.

²⁰ BENVIVOGGIO, Julio C. A história conceitual de Reinhart Koselleck. IN: *Revista de História (UFES)*, v. 24, 2010, p. 114.

²¹ Entre seus diversos livros e artigos, destacamos a importância da obra “Futuro Passado”, publicada pela primeira vez em 1979, como sintetizadora das propostas do historiador alemão para a história conceitual, além de apresentar o entendimento do autor sobre o próprio tempo histórico.

²² Segundo Benvivoglio, a História Conceitual no seu início (...) "se erigiu em torno da produção de duas obras fundamentais: *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Conceitos básicos de história – um dicionário sobre os princípios da linguagem político-social na Alemanha) publicado em Stuttgart entre 1972-1997 em nove volumes (Conze et al, 2002) e o *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820* (Manual de conceitos político-sociais na França – 1680-1820), iniciado em Munique (Reichardt & Lüsebrink, 1985)" (idem, p. 118-119).

²³ Idem, p. 120.

²⁴ Idem, p. 114.

²⁵ Idem, p. 114.

Também, a História das Ideias, segundo Benvivoglio, seria um dos campos mais antigos da historiografia, mas uma posterior renovação na mesma ocorreu com os debates entre Robin Collingwood (1889-1943) e Arthur Lovejoy (1873-1962), e justamente destes debates que se desenvolveu a escola collingwoodiana.

²⁶ Idem, p. 115.

perfazendo uma "História Social dos Conceitos" ²⁷. Sendo que, devemos lembrar que as renovações na História das Ideias já haviam se iniciado antes de Koselleck, com os debates entre Collingwood e Arthur Lovejoy.

Atualmente duas correntes se sobressaem nos estudos sobre a História das Ideias. Uma destas correntes é collingwoodiana da Escola de Cambridge, que na figura de seus dois grandes pensadores, Quentin Skinner e John Pocock, trouxeram críticas decisivas às antigas abordagens historiográficas das ideias políticas apontando o seu anacronismo. Skinner, por exemplo, criticava que este anacronismo fazia com que a historiografia atribuísse ideias contemporâneas aos homens e mulheres do passado, desta forma a história acabava por estudar discursos e ideias míticos, nunca pensados em seu próprio tempo histórico²⁸.

Contudo, esta corrente collingwoodiana, sendo anglo-saxã, (...) "parte da Filosofia da Linguagem e sobretudo da teoria dos *speech acts*"²⁹, enquanto (...) "a História Conceitual ampara-se na hermenêutica filosófica alemã e no recurso à compreensão"³⁰. Podemos analisar que Koselleck, na sua História Conceitual, trouxe um grande distanciamento da escola collingwoodiana, pois os seus estudos buscaram compreender não os discursos ou linguagens, mas as próprias palavras e, logo, sua historicidade, pensadas através das mudanças no tempo e no meio social³¹. Desta forma as ideias transpostas nos conceitos devem ser entendidas com base na sociedade em análise.

²⁷ Idem, p. 115.

²⁸ "Em geral, afirmava Skinner, as interpretações contemporâneas acerca das idéias do passado tomavam conceitos e argumentos sem a devida consideração de seus significados originais, transformando os antigos em parceiros de um debate do qual jamais poderiam ter participado. Se para o âmbito genérico da história da filosofia o anacronismo já seria anátema, em relação à teoria política o erro estaria amplificado na medida em que, diferentemente de formas mais abstratas da elaboração filosófica – os tratados de lógica são o caso mais extremo –, os trabalhos da filosofia política seriam elaborados como atos de fala (cf. Austin, 1962) de atores particulares, em resposta a conflitos também particulares, em contextos políticos específicos e no interior de linguagens próprias ao tempo de sua formulação. Cada autor, ao publicar uma obra de teoria política, estaria portanto ingressando num contexto polêmico para definir a superioridade de determinadas concepções, produzindo alianças e adversários, e buscando a realização prática de suas idéias. Nesta chave interpretativa, sendo a elaboração de um tratado de filosofia política e social uma ação, a questão do seu significado deveria se confundir com aquela da sua intenção, sendo esta apreendida no ato de fazer (in doing) a própria obra ou asserção. Daí a reivindicação metodológica mínima conformada na noção de que, de um autor não se pode afirmar que fez ou quis fazer, que disse ou quis dizer, algo que ele próprio não aceitaria como uma descrição razoável do que disse ou fez (Skinner, 1969, p. 28). Disso resulta que a correta compreensão de uma idéia ou teoria só poderia se dar pela sua apreensão no interior do contexto em que foram produzidas. Resulta também que o objeto da análise historiográfica é deslocado da idéia para o autor, do conteúdo abstrato da doutrina para a ação ou performance concreta do ator num jogo de linguagem historicamente dado" (JASMIN, 2005, p. 28).

²⁹ BENTIVOGLIO, 2010, p. 116.

³⁰ Idem, p. 116.

³¹ Idem, p. 117.

Os conceitos deveriam, assim, ser analisados como não tendo significados estanques na história, mas se transformando conforme a própria realidade social de determinado período se transforma. Entender as ideias presentes em determinado conceito, para os contemporâneos do período em análise, é o cerne da História Conceitual de Koselleck.

Em suma, podemos concluir que apesar de a História Conceitual ter suas bases e origem na História das Ideias (e ainda estar relacionada a tal campo), ela se diferencia do que foi sendo estabelecido pela renovação advinda da escola collingwoodiana ao entender que um conceito, ao contrário de uma ideia, deve ser entendido a partir da relação do mesmo com o meio sociopolítico e as experiências históricas desenvolvidas.

A partir disso, levantaremos as relações entre a História dos Conceitos e a História Social que foram debatidas por Koselleck em *Futuro Passado*. Em um primeiro momento, o autor aponta o aparente problema em se relacionar os dois campos historiográficos. Afinal, enquanto uma trabalharia com a própria história dos textos e vocabulários na busca do seu entendimento hermenêutico, o outro se usaria dos textos na história apenas para investigar a existência dos acontecimentos no decorrer do tempo³². Todavia, dando prosseguindo a este debate, Koselleck irá demonstrar como estes questionamentos reducionistas da relação História dos Conceitos e História Social não encontram embasamento quando as discussões propostas envolvem um verdadeiro trabalho teórico-metodológico:

Essa primeira confrontação entre a história dos conceitos e a história social não deixa de ser, certamente, algo superficial. As abordagens metodológicas mostram que a relação da história dos conceitos e da história social é mais complexa do que a simples possibilidade de redução de uma disciplina à outra. Isso pode ser comprovado pela própria natureza do corpus das duas disciplinas. Sem conceitos comuns não pode haver uma sociedade e, sobretudo, não pode haver unidade de ação política. Por outro lado, os conceitos fundamentam-se em sistemas políticosociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades lingüísticas organizadas sob determinados conceitos-chave. Uma "sociedade" e seus "conceitos" encontram-se em uma relação de polarização que caracteriza também as disciplinas históricas a eles associados. (...) Delimitaremos as reflexões seguintes entre dois pressupostos: não se tratará aqui da

³² “Em um primeiro momento, a relação entre a história dos conceitos e a história social parece frouxa e, no mínimo, difícil. A primeira dessas disciplinas se ocupa, predominantemente, dos textos e vocábulos, ao passo que a outra se serve dos textos apenas para deduzir, a partir deles, a existência de fatos e dinâmicas que não estão presentes nos próprios textos. Constituem objeto da história social a investigação das formações das sociedades ou as estruturas constitucionais, assim como as relações entre grupos, camadas e classes; ela investiga as circunstâncias nas quais ocorreram determinados eventos, focalizando as estruturas históricas de médio e longo prazos, bem como suas alterações. A história social pode ainda investigar teoremas econômicos, por força dos quais se pode questionar os eventos singulares e os desenvolvimentos políticos dos fatos. Os textos, assim como as circunstâncias de origem, a eles associadas, têm aqui apenas um caráter de referência. Os métodos da história dos conceitos, por sua vez, provêm da história da terminologia filosófica, da gramática e filologia históricas, da semasiologia e da onomasiologia. Seus resultados podem ser comprovados pela retomada de exegese textual, remontando sempre de volta a ela.” (KOSELLECK, 2006, p. 97).

história da língua, nem mesmo como parte da história social, mas sim apenas da terminologia política e social considerada relevante para o campo da experiência da história social. Além disso, consideraremos preferencialmente conceitos cuja capacidade semântica se estenda para além daquela peculiar às "meras" palavras utilizadas comumente no campo político e social. (KOSSELLECK, 2006, p. 97-98).

Entendemos que, Koselleck parte da ideia de que é necessária uma unidade das ações políticas para que uma sociedade exista, e esta unidade existe apenas quando os conceitos políticos fundamentais fazem sentido naquele período em questão. Por exemplo, democracia é um conceito que tem uma conotação muito diferente para nós, vivendo no Brasil do século XXI, do que para os atenienses do século VI a.C.. Se nas origens da democracia ateniense entendia-se que cidadão era apenas o homem livre filho de pais e mães atenienses e que, portanto, apenas este cidadão poderia participar politicamente, hoje se compreende que toda pessoa nascida neste país é um cidadão³³. Desta forma, a História dos Conceitos é fortemente relacionada à História Social ao demonstrar como os entendimentos conceituais daquelas ideias bases da sociedade foram transformando-se em conjunto com a própria sociedade.

Outro importante ponto teórico sobre a História Conceitual a ser citado é a dupla análise que tal teoria propõe. José D'Assunção Barros, no seu artigo *Koselleck, a História dos Conceitos, e as Temporalidades* publicado em 2011, debate a partir de Koselleck a importância da História Conceitual como campo teórico e as temporalidades que a mesma carrega. Segundo Barros, a História Conceitual traria duas importantes questões relacionadas aos conceitos: a primeira foi aquela que já analisamos, a historicidade dos conceitos expressos nas fontes, mas, a segunda seria o estudo dos conceitos construídos pelos historiadores, aqueles decorrentes de sua própria atividade. A História dos Conceitos analisaria assim a história e a História (historiografia)³⁴. Tendo discorrido sobre a “história da História dos

³³ Apesar das claras diferenças, democracia sempre se referiu ao poder político nas mãos do povo, seja este povo apenas homens atenienses, seja todo cidadão brasileiro. Logo, governos que não possuem legitimidade democrática atentam contra estes princípios.

³⁴ Em duas palavras, os historiadores lidam simultaneamente com os conceitos ou expressões que uma época passada elaborou para refletir sobre si mesma (e também sobre outras épocas), e com conceitos e categorias decorrentes de sua própria atividade científica como produtores de conhecimento historiográfico – sejam estes conceitos criados por eles mesmos ou por uma tradição que já está estabelecida na comunidade dos historiadores. Em decorrência do que foi dito, a História Conceitual apresenta naturalmente um duplo interesse, pois permite examinar a história e a própria História. Perceber os conceitos e suas metamorfoses como fenômenos que retratam e se tensionam contra a sociedade, e que, se de um lado, elevam-se do fundo da história e da vida, por outro lado terminam por contribuir para redefini-la e por redirecioná-la, é um primeiro campo de análises². Os conceitos, como objetos e sujeitos da história, permitem também que se redefina esta tradicional relação entre objetividade e subjetividade. Mas é possível ainda, como se disse, dirigir o olhar da História Conceitual para a própria Historiografia: dar a perceber, como através dos conceitos vai se transformando a própria escrita da História. Há por fim, a possibilidade de examinar as discordâncias e convergências entre a História e a história. Isto porque, tal como ressalta o próprio Koselleck, “a história dos conceitos mede e estuda essa diferença e

Conceitos” e alguns de seus principais norteadores teóricos, apresentaremos agora os seus métodos.

Os métodos historiográficos desenvolvidos pela História dos Conceitos partem de procedimentos onde se busca compreender o processo de constante ressignificação que determinados conceitos sofrem ao longo do tempo³⁵. Devemos atentar na diferença entre palavra e conceito, nem toda palavra é por si só um conceito, como o próprio Koselleck aponta palavras como “oh!” e “ah!” não são conceitos³⁶. Neste sentido, o historiador alemão ainda afirma que:

De forma evidentemente simplificada, podemos admitir que cada palavra remete-nos a um sentido, que por sua vez indica um conteúdo. No entanto, nem todos os sentidos atribuídos às palavras eu consideraria relevantes do ponto de vista da escrita de uma história dos conceitos. (KOSELLECK, 1992, p. 135).

Como afirmado por Koselleck, nem toda palavra é um conceito histórico que pode ser estudado, mas também nem toda palavra é relevante a ponto de ser analisada nas fontes. Essa distinção se faz necessária e a partir dela podemos entender as propostas da História dos Conceitos.

Os conceitos devem ser entendidos como integrantes de uma realidade social³⁷. Sendo assim, existe um estreito vínculo entre o conceito e o seu tempo e espaço históricos. A partir deste vínculo podemos compreender historicamente os significados que aquele conceito teve em determinada sociedade³⁸. Todo conceito é, assim, integrante de um emaranhado de “textos e contextos”³⁹. Dessa forma, ao buscarmos compreender o significado social (o texto e o contexto apontados por Koselleck) do conceito de santidade para as sociedades medievais e do início dos tempos modernos, estamos tentando apreender não apenas os significados deste conceito, mas toda a complexa teia em que se tecem os elementos para a compreensão de uma realidade.

convergência entre os conceitos antigos e as atuais categorias de conhecimento” (2006, p.306). (BARROS, José D’Assunção. Koselleck, a História dos Conceitos, e as Temporalidades. IN: Revista Litteris, n. 7, 2011, p. 3-4.)

³⁵ BENTIVOGLIO, 2010, p. 115.

³⁶ KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. IN: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 135.

³⁷ “Na exegese do texto, o interesse especial pelo emprego de conceitos político-sociais e a análise de suas significações ganham, portanto, uma importância de caráter social e histórico. Os momentos de duração, alteração e futuridade contidos em uma situação política concreta são apreendidos por sua realização no nível lingüístico. Com isso, ainda falando de modo geral, as situações sociais e respectivas alterações já são problematizadas no próprio instante dessa realização lingüística.” (KOSELLECK, 2006, p. 102).

³⁸ BENTIVOGLIO, 2010.

³⁹ KOSELLECK, 1992, p. 137.

Ainda sobre a significação dos conceitos para determinada realidade, a partir de Koselleck, Bentivoglio aponta que:

Fica evidente que para o historiador alemão História Conceitual e Teoria da História caminham juntas, fazem parte do esforço hermenêutico dos sujeitos históricos de darem sentido à sua própria existência. Para se apoderarem da realidade, os homens necessitam dos conceitos e, por meio das experiências vividas e transformações sofridas, empreendem ações que se projetam no tempo e no espaço determinantes para sua autocompreensão. (BENTIVOGLIO, 20010, p. 118)

As constantes alterações do significado dos conceitos deve ser analisada por meio da crítica das fontes de cada período⁴⁰. Neste sentido, diversas são as fontes que apontam para este caminho, dicionários, periódicos e enciclopédias são fontes mais óbvias a serem consultadas, mas diversas outras tipologias de fonte podem, e devem, ser utilizadas.

Ainda pensando na utilização das fontes, Kosseleck aponta que para além desta metodologia comparativa, a análise do conjunto da linguagem também pode ser utilizada⁴¹. Todavia, não podemos perder a noção de que todo conceito se situa para além da língua⁴². Dessa forma, as análises não podem ser simplificadoras, podendo, desta forma, perder o significado do conceito para a realidade em questão.

Terminamos este subcapítulo de nosso trabalho com um trecho da obra *Futuro Passado* onde podemos perceber uma síntese da História dos Conceitos:

A história dos conceitos põe em evidência, portanto, a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes. Com isso ela ultrapassa a alternativa estreita entre diacronia ou sincronia, passando a remeter à possibilidade de simultaneidade da não-simultaneidade que pode estar contida em um conceito. Dito de outra maneira, ela problematiza algo que faz parte das premissas teóricas da história social, ao avaliar as diferenças de curto, médio ou longo prazos, ao sopesar as diferenças entre acontecimentos e estruturas. A profundidade histórica de um conceito, que não é idêntica à seqüência cronológica de seus significados, ganha com isso uma exigência sistemática, a qual toda investigação de cunho social e histórico deve ter em conta.

A história dos conceitos trabalha, portanto, sob a premissa teórica da obrigatoriedade de confrontar e medir permanência e alteração, tendo esta como referência daquela. Enquanto seus procedimentos tiverem como médium a linguagem (a das fontes e a científica) esse pressuposto estará refletindo premissas teóricas que devem ser consideradas também por uma história social relacionada ao "conteúdo material da história". (KOSELLECK, 2006, p. 1115).

Teoricamente e metodologicamente, a História dos Conceitos nos levou na dissertação a compreender a partir do contexto histórico o significado de conceitos chave para nossa

⁴⁰ Koselleck aponta que: "A isso se segue uma exigência metodológica mínima: a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então." (KOSELLECK, 2006, p. 103).

⁴¹ Idem.

⁴² Idem, p. 136.

pesquisa. Como o período histórico que estudamos foi um momento de grandes transformações para a Europa (reformas religiosas, grandes navegações, consolidação dos poderes régios, entre outros), acompanhar as mudanças no conceito de santidade para o pensamento português católico foi uma tarefa que exigiu uma análise de fontes pautada, sobretudo, no estudo do contexto da própria fonte. Desta forma, buscamos na história o entendimento de conceitos que nos permitiram uma visão mais ampla da própria história.

1.2. O tempo e a História dos Conceitos

Neste subcapítulo nos propomos a fazer um debate relacionando à noção do tempo na história com a História dos Conceitos. Todavia, antes que entremos nesta discussão queremos fazer alguns apontamentos sobre este conceito tão importante, mas também tão complicado⁴³, que é o “tempo”. Mas, devemos alertar que não entraremos nas grandes discussões que envolvem o significado e as diferentes utilizações do tempo, para isso indicamos a obra de Paul Ricoeur (1913-2005)⁴⁴.

José D'Assunção Barros⁴⁵ compreende a dificuldade de se definir o que é o "tempo", e por isso mesmo escolhe relacionar este conceito por meio de algumas noções que o aproximem da própria história, como temporalidade, duração, processo, evento, continuidade e ruptura⁴⁶. Definindo temporalidade como algo ligado ao mundo humano, Barros definirá o verbo temporalizar como "(...) (estabelecer temporalidades) é de certa maneira territorializar o tempo, tomar posse do devir aparentemente indiferenciado, percebê-lo simbolicamente - operacionalizá-lo, enfim”⁴⁷. Prosseguindo com este trabalho de relacionar aquelas noções temporais com a história, Barros ressalta que duração "(...) refere-se ao ritmo, ao modo e à velocidade como se dá uma transformação no tempo”⁴⁸. Sendo que, este conceito de duração está intimamente relacionado com o de mudança, afinal as durações na história, as diferentes temporalidades na história, se sucederiam por meio de mudanças. Justamente por esta

⁴³ Complicada em todas as suas facetas, afinal, tentar definir as diferentes “formas” que o tempo adquiriu e adquire é uma tarefa no mínimo complexa. Ainda mais quando este tema é tão delicado a nós, “porque o tempo é nossa dor principal. A saudade ou o lamento do que foi, o transitório do que é, o perigoso do que será.” (OLIVEIRA, GUIMARÃES, 2015, p. 22).

⁴⁴ Indicamos a trilogia *Tempo e Narrativa* publicada no Brasil pela Editora WMF Martins Fontes.

⁴⁵ BARROS, José D'Assunção. Tempo e História: revisitando uma discussão conceitual. IN: e-hum, Belo Horizonte, vol. 4, n. 1. p. 01-18, 2011. Disponível em: www.unibh.br/revistas/ehum. Acesso em: 01 de jun. de 2016.

⁴⁶ BARROS, 2011, p. 02.

⁴⁷ Idem, p. 03.

⁴⁸ Idem, p. 04.

característica levantada, as mudanças nas durações temporais, que é possível pensarmos em não apenas uma duração ou temporalidade, mas várias que ocorrem simultaneamente. Mais à frente em nosso texto voltaremos a esta questão.

Barros também aponta as diferenciações que a filosofia, partindo de Aristóteles e Agostinho, fizeram de um tempo externo e de um tempo interno. O primeiro seria aquele que se manifesta para além do homem, o tempo físico do mundo natural, e o segundo aquele tempo entendido como extensão da alma por Agostinho e que se refere às experiências humanas⁴⁹. Dessa relação destes dois tipos de tempo, Barros apontará o surgimento de uma terceira:

De todo modo, a relação entre o tempo e a experiência humana, evocada nas Confissões de Santo Agostinho, tornou-se tão fundamental para que se pudesse pensar mais tarde um terceiro tempo, encaminhado pela História, que filósofos e historiadores partem freqüentemente de suas divagações, antes de adentrar questões mais específicas da temporalidade histórica. (BARROS, 2011, p. 09).

Desta forma, segundo Barros, para além do tempo interno e externo, a própria historiografia possuiria o seu tempo, o tempo histórico. Marcelo Jasmin, na apresentação da edição brasileira da clássica obra de Reinhart Koselleck (1923-2006) *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*⁵⁰, entende a noção de tempo, teorizada pela historiografia, não "(...) como algo natural e evidente, mas como construção cultural que, em cada época, determina um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas" (2006, p. 09).

O autor prossegue apontando que:

Por isso mesmo, a história — considerada como conjunto dos fatos do passado, como dimensão existencial e como concepção e conhecimento da vida, que permitem a sua inteligibilidade — deve ser apreendida em sua própria historicidade, constituindo um objeto da reflexão teórica destinada a conhecer os seus limites e as suas conseqüências. (JASMIN, 2006, P. 09)

Desta forma, o tempo da e na história deve ser metodologicamente estudado, de forma que a historiografia possa realmente entender cada período histórico. Estes apontamentos iniciais são importantes, pois não devemos conceber o nosso entendimento de tempo como o mesmo de todos os homens e mulheres do passado.

⁴⁹ Idem, p. 09.

⁵⁰ Publicado em parceria pelas editoras Contraponto e PUC-Rio em 2006.

Vivemos numa realidade pautada pelas horas, minutos e segundos dos relógios. Cada momento de nossos dias é contabilizado: são oito horas de trabalho, uma ou duas horas de almoço, quatro horas na faculdade, uma hora e meia de curso de inglês, quarenta e cinco minutos de esteira na academia, e por aí vai. Não que isso seja grande novidade no mundo Ocidental, desde antes mesmo da invenção do relógio mecânico no século XIII, a contagem do tempo tem sido utilizada para contabilizar as diferentes atividades a serem realizadas nos mosteiros⁵¹ e nas cidades medievais (não que os viventes de períodos anteriores e outras localidades não tenham contabilizado o tempo, mas estamos partindo da significação do relógio mecânico, o grande tirano da contemporaneidade). Como Jelson Oliveira e Marcella Lopes Guimarães apontam:

O relógio, inventado na Idade Média (...) sempre esteve ligado à disciplina – no caso, a disciplina regular e ordenada dos mosteiros medievais, com suas agendas comuns de oração, trabalho, leitura e refeição. Quando teria surgido o relógio mecânico, no século XIII (a data e alvo de alguma controvérsia), por mãos do Papa Silvestre II, ele foi muito útil para a rotina metódica exigida pelas novas cidades. Também ali aquela regularidade seria importante. A cidade é o artefato humano no qual os compromissos precisam ser cronometrados. (OLIVEIRA, GUIMARÃES 2015, p. 35).⁵²

Como levantado por Oliveira e por Guimarães, o relógio mecânico seria muito importante para o ordenamento temporal das atividades urbanas, mesmo nas cidades medievais, mas o que queremos apontar é como este relógio surgido no medievo se tornaria um grande vilão, ao nosso ver, no nosso tempo. O que tornou este relógio neste vilão da contemporaneidade é um processo que teve seu grande desenvolvimento na Revolução Industrial. Um período onde o tempo mais do que nunca antes na história passara a ser controlado para alimentar o capital.

A partir deste período vem o nosso entendimento da relação tempo e dinheiro. Afinal, dizemos justamente que "tempo é dinheiro", afirmação que para muitos dos religiosos da

⁵¹ Sobre o tempo contabilizado dos mosteiros, mesmo nos séculos iniciais da Idade Média, Jelson Oliveira e Marcella Lopes Guimarães esclarecem que:

“Entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média, compartilhar uma forma de vier afastada do século implicou a criação de regras de convivência, falo especificamente do movimento monástico, que dentre muitas orientações, postulou uma organização do tempo. Assim, no século VI, a Regra de São Bento estabelecia que ‘desde a Páscoa até às Calendas de outubro (1º de outubro) quando saem de manhã à hora prima, que trabalhem em tudo o que for necessário até cerca da quarta hora e desde a quarta hora até cerca da sexta que se entreguem à leitura’ (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 124). Há aqui orientação para diversas durações: um calendário entre a Páscoa e as calendas de outubro; um guia para o início das atividades diárias e a determinação de intervalos de tempo, consagrados a atividades específicas.” (OLIVEIRA, GUIMARÃES, 2015, p. 54).

⁵² Retirado da obra *Diálogo sobre o tempo: Entre a filosofia e a história*, escrita por Jelson Oliveira e Marcella Lopes Guimarães, e publicada pela editora PUCPress em 2015. A publicação estabelece um agradável diálogo entre uma historiadora e um filósofo perpassando temas que são relacionados ao tempo (história, amizade, morte, futuro).

Idade Média seria da mais alta heresia. Colocar um valor monetário em algo que não nos pertence, como o tempo, é o pecado do furto (furta-se o tempo de seu único dono, Deus), como apontado por Jacques Le Goff em *A bolsa e a vida*⁵³.

Discorremos um trecho relativamente longo de nossas páginas sobre o tempo do relógio mecânico, e conseqüentemente do tempo do dinheiro, no Ocidental recente para apenas exemplificarmos como esta noção, esta realidade⁵⁴, é relativa e mutável para cada período e mesmo para cada pessoa em particular. Nossas concepções e entendimentos do “tempo” não são os mesmos para todos os períodos históricos, por isso que é necessário que debatamos a importância de tal conceito na História dos Conceitos. Cada população vivenciou diferentes concepções de tempo, seja o biológico, o das colheitas, dos ciclos solares ou lunares. Como em nossa dissertação pensamos na figura do santo é necessário que possamos compreender como o pensamento cristão católico concebe tal ideia. Tal discussão, teremos mais adiante no subcapítulo “O tempo da santidade”. Por hora queremos apenas apontar como o “tempo da história e na História” afeta nossa pesquisa.

Para entendermos a importância do tempo na História dos Conceitos, devemos partir do próprio Koselleck e de seus estudos e formulações teóricas sobre tal temática. Para isso utilizaremos a obra já citada *Futuro Passado*. Koselleck inicia sua obra com o questionamento do que seria o “tempo histórico”⁵⁵. Ele responderá que não é uma tarefa fácil definir tal ideia, afinal as fontes históricas não a apresentam de forma clara e direta. Sendo assim, o autor aponta que usará da teoria para responder a este questionamento do que é o tempo histórico.

Koselleck toma muito cuidado na busca da definição do conceito e conclui que se podemos diferenciar o tempo histórico do tempo biológico devemos ter em mente que não existe apenas um tempo histórico, mas vários, com um se sobrepondo ao outro. Ideia que nos remete às teorizações de Fernand Braudel sobre as formas de temporalidade (o tempo da longa duração, o tempo conjuntural o tempo factual). Voltando-nos para Koselleck, o autor sintetizará as relações entre o tempo histórico e o tempo biológico da seguinte forma:

⁵³ LE GOFF, Jacques. O ladrão de tempo. IN: *A bolsa e a vida*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p.30-43.

⁵⁴ Até mesmo encontramos dificuldade em classificar o TEMPO, ele não exatamente é um objeto, um sentimento, uma percepção. Mas ao mesmo tempo ele é tudo isso.

⁵⁵ É interessante pensarmos neste conceito “tempo histórico”. Afinal, não existe história sem tempo, e o próprio tempo, quando experiência, é história. Desta relação, Jelson Oliveira destaca: “A história, por isso, é sempre uma transgressão em relação ao tempo, uma espécie de confronto: a história é o resultado das contrições humanas de orientar o tempo a seu favor.” (p. 25).

As decisões políticas tomadas sob a pressão de prazos e compromissos, o efeito da velocidade dos meios de transporte e de informação sobre a economia ou sobre ações militares, a permanência ou instabilidade de determinadas formas de comportamento social no âmbito das exigências econômicas e políticas temporalmente determinadas, tudo isso conduz obrigatoriamente — seja através de um processo de atuação e ação recíproca ou de uma relação de dependência — a um tipo de determinação temporal que, sem dúvida, é condicionada pela natureza, mas que também precisa ser definida especificamente sob o ponto de vista histórico. Se contemplarmos o conjunto dessa cadeia de eventos, isso nos levará a um processo de determinação e a uma doutrina das épocas, as quais, conforme o domínio específico visado, podem configurar-se de maneira completamente diferente, ou mesmo justapor-se umas às outras (KOSELLECK, 2006, p. 15).

A natureza tem o seu tempo, que nos afeta das mais diversas formas. Não podemos negar que o Sol e a Lua aparecem em nosso céu e que isso condiciona nosso pequeno planeta a períodos de dia e de noite. Mas, este tempo definido pelo mundo natural também deve ser objeto da História. A forma como essa temporalidade afetou e afeta as mais diferentes sociedades deve ser analisada pelo nosso discurso historiográfico. Koselleck prossegue afirmando que as mais diversas percepções do tempo são simultaneamente sentidas e vividas pelos grupos humanos.

Já especificada as relações entre tempo histórico e biológico, e o “convívio” entre diferentes tempos históricos, Koselleck fará a definição do próprio tempo histórico:

Desde a Antigüidade até os dias de hoje acumulam-se inúmeros testemunhos dessa relação: políticos, filósofos, teólogos e poetas, mas também manuscritos de autoria desconhecida, provérbios e enciclopédias, quadros e sonhos foram investigados, assim como os próprios historiadores. Todos os testemunhos atestam a maneira como a experiência do passado foi elaborada em uma situação concreta, assim como a maneira pela qual expectativas, esperanças e prognósticos foram trazidos à superfície da linguagem. De maneira geral, pretendeu-se investigar a forma pela qual, em um determinado tempo presente, a dimensão temporal do passado entra em relação de reciprocidade com a dimensão temporal do futuro. A hipótese que se apresenta aqui é a de que, no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um “tempo histórico”. É próprio das circunstâncias biologicamente determinadas do ser humano que, com o envelhecimento, também a relação com a experiência e a expectativa se modifiquem, seja por meio do recrudescimento de uma e desaparecimento da outra, seja por meio de um mecanismo em que ambas se compensem mutuamente, seja ainda pela constituição de horizontes situados além da biografia de cada um, que ajudem a relativizar o tempo finito de uma vida individual. Mas a relação entre passado e futuro alterou-se, de forma evidente, também na seqüência das gerações⁵⁶. (KOSELLECK, 2006, p. 15-16).

⁵⁶ Jelson Oliveira esclarece o que é a geração: “Quando compartilhamos vivências que são comuns a uma época e a uma cultura, dizemos que vivemos um mesmo tempo. Foi o que alguns teóricos (entre os quais está Ortega y Gasset) chamaram de *geração*. O tempo é nosso pertencimento: dentro dele, fazemos parte de uma geração, porque partilhamos os mesmos dilemas e aventuras culturais. Uma geração é uma associação de aventuras, uma partilha de ‘sensibilidade vital’, ou seja, um modo comum de ver o mundo e entender-se nele.” (p. 24).

Pode parecer que esse “tempo histórico” apontado por Koselleck, sendo justamente determinado pelas relações entre o passado (a experiência) e o futuro (a perspectiva) na vivência do presente, pareça uma conceituação ampla demais e amorfa demais. Afinal, como poderíamos definir “tempo histórico” justamente como algo tão amorfo como as experiências de cada sociedade em relação ao seu passado e seu futuro para aquele momento presente em que vivem? Acreditamos que neste questionamento está justamente a chave para o entendimento do “tempo histórico”. Essa conceituação parte do que cada sociedade, período ou mesmo indivíduo sente em relação ao passado, presente e futuro. Pode parecer uma conceituação por demais particularista, mas por ser mesmo algo tão particular que podemos atestar como os conceitos e ideias mudaram e mudam ao longo da história.

A História dos Conceitos teve a grande contribuição de mostrar para a historiografia como é essencial pensarmos nas mudanças dos significados dos conceitos. E por que justamente o “tempo”, algo tão determinante para o ser humano⁵⁷, não deveria ser analisado sob essa perspectiva teórica?

Já que tocamos na questão do tempo para o ser humano individualmente, queremos discorrer um pouco sobre isso. Jelson Oliveira e Marcella Lopes Guimarães entendem que:

Percebemos o tempo de muitas formas e, quiçá, elas possam ser reunidas em dois aspectos: um mais objetivo (do tempo dos relógios, da matemática do tempo) e um mais subjetivo (o tempo da consciência). Os dois modos de vivenciar o tempo são absolutamente distintos. (OLIVEIRA, GUIMARÃES, 2015, p. 27).

Duas formas de tempo para nós, seres individuais. Aquele tempo que é cronometrado pelos ponteiros, o tempo que nunca para e que sempre tem nas suas horas, nos seus minutos e nos segundos a mesma constante. Uma hora jamais terá mais de sessenta minutos. Um minuto jamais terá mais de sessenta segundos. Este tempo incansável é vivenciado conjuntamente com outra percepção de tempo: o tempo da consciência. Neste sim, minutos podem durar

⁵⁷ Ilustraremos a importância do tempo com algumas belas palavras de Jelson Oliveira:

“Interinos, no tempo, somos o que ele é: transitórios, incompletos, passageiros. Conteúdo central, o tempo, ‘esse senhor tão bonito’, ‘compositor de destinos’ é o esfumado liame das circunstâncias. Nele estamos, por sermos existentes e, mais, por estarmos vivos. Somos e estamos no seu vácuo. Às vezes, o tempo segue a favor, propício, possibilidade plena. Às vezes, não. Às vezes, invalida os projetos, cancela tudo, amordaça o homem. Eis a sua ambiguidade. Estar no tempo é o único modo de estarmos vivos. Mas estar no tempo é também estar disponível para a morte. Vivemos a nossa finitude na forma de uma contagem regressiva. Abolidos, sem tempo, estaríamos sem vida. Estar sem tempo é estar morto (...).

Tem gente sem tempo porque morreu. E tem gente que morre da pior das mortes, aquele que se estando vivo, que é quando o tempo da vida (que os antigos chamaram de *ocium*) perde para o tempo comercial que, em nome de não perder tempo (ele mesmo agora transformado em dinheiro), nega o ócio por instalar negócio (*nec-ocium*). Sim, há gentes mortas, pobres de tempo. Reprimidas em muitas atividades, apressadas e tontas em suas agendas de mil tarefas. Ficar sem tempo é ficar sem vida.” (p. 22-23).

horas, e várias horas podem durar poucos minutos. O tempo da consciência é justamente a forma como sentimos o tempo. Quando estamos sem companhia numa fila de banco alguns minutos podem parecer horas, o tempo parece não passar. Mas, na mesma situação quando estamos ao lado de pessoas agradáveis e que possamos prostrar aqueles minutos passam de forma muito mais rápida, nos afastando um pouco do tédio daquela exigência moderna.

Discorreremos sobre o tempo exterior e o interior, mas devemos ressaltar as relações entre Passado, Presente e Futuro. Já afirmamos que a relação entre essas três temporalidades para cada grupo social é que permite que estudemos a significação dos conceitos. Mas também, devemos ressaltar que este entendimento de um tempo múltiplo na história é uma das grandes contribuições de Koselleck. Barros aponta que Koselleck compreende o Passado como o "campo da experiência" e o Futuro como o "horizonte de espera". A forma como estas duas situações são sentidas variam com o presente do indivíduo, com as vivências que ele tem no tempo presente. Como já levantamos acima, essas relações entre as três temporalidades variam conforme o período, localidade e mesmo indivíduos⁵⁸.

Quando buscamos compreender o tempo na história, e a sua própria história conceitual, temos de olhar para como uma sociedade de forma geral vivenciava, e vivencia, o tempo. Para uma pequena vila rural do interior do nosso Estado o tempo vivido pela comunidade não é o mesmo das pessoas que vivem na grande São Paulo. Os primeiros trabalham a minutos de casa, arando suas terras ou trabalhando nas plantações que os cercam. Os segundos trabalham há horas de suas casas, podendo exercer um número muito maior de atividades profissionais.

Um último apontamento necessário que devemos fazer em relação ao tempo, é a ideia do tempo sagrado, o "kairós", o tempo de Deus. Vivemos uma realidade humana, o nosso tempo, o "chronos". Esta temporalidade é justamente a que sentimos e vivenciamos. Por isso mesmo a ideia de um "poder temporal", aquele exercício do poder eclesiástico dentro da nossa realidade, dentro do nosso tempo. Por outro lado, existe a realidade divina, que apesar

⁵⁸ "O ponto de partida desta proposição teórica desenvolvida por Koselleck é o de que a relação entre Passado e Futuro – ou entre "campo da experiência" e "horizonte de espera" – varia de acordo com o momento na história da vida de um indivíduo, de uma sociedade, de certa corrente cultural, de uma determinada prática. A apreensão do tempo, avaliável em termos da relação entre "campo da experiência" e "horizonte de espera", modifica-se na própria passagem do tempo. O exemplo mais clássico, evocado de passagem pelo próprio Koselleck, pode ser dado com a própria vida de um indivíduo, que na sua infância, juventude, maturidade ou velhice, pode perceber o Passado e o Futuro (e a sua relação) de modos muito diferenciados. Assim, ao habitar o mesmo indivíduo um novo presente, a relação entre Passado e Futuro transmuda-se. Koselleck busca examinar situações como esta, mas já se referindo a sociedades." (BARROS, 2011, p. 16-17).

de estar para além do tempo e do espaço, é referenciada como “kairós”. Este “kairós” é justamente aquele dos ditados populares que nos “ensinam” a ter fé e esperar, pois “Deus segue o tempo Dele”. Enfim, trouxemos esta ideia apenas para apontarmos uma característica levantada em nossas fontes, a de que as palavras registradas ali não tem nenhum interesse temporal, portanto não tem nenhum objetivo terreno:

Por seu amor peço e de sua parte Requeyro a quẽ leer e ouuir ho que ẽ este lyuro he scrypto . nõ Julgue nem pense seer dito . ou crecentado falssamẽte . nõ cõposto cõ affeycõ e lisoniarya . Mas certyfico e afyrmo ante ho Senhor deus e ante toda pessoa que o leer e ouuyr . todo ser verdadeyra verdade . e scrycto per quẽ vio a mayor par te . E ouuio aa boca de pessoas de muita virtude . verdade e actoridade . que assy meesmo ho vyrã e pratycarã . E ffoy todo scrycto sem outro algũ jnteresse fauor nõ proueyto tẽporal . saluo soo por seruico louuor e gloria do muỹ alto Senhor deus . E lhe seerẽ dadas gracias e lououres por ẽ estes tẽpos em que o seu amor he tã esfryado e fraco . querer accender hos Coracoões destas suas seruas ẽ tanto feruor e desejo . pera cõ sua ajuda fazerẽ esto E muito mais . que elle sabe nõ he aquy scrycto . E fyca a elle soo deus poderoso . sabedor de todo e verdade . a que Couse algũa nõ he ãpossyuel . (PINHEIRO, 1525, s.p.)

Este é um dos trechos finais da obra de Margarida Pinheiro. Ele é um trecho extremamente importante, pois justifica a escrita da obra, além de elevá-la acima dos textos comuns. A obra escrita pela monja não tem por objetivo tratar das coisas temporais, ela não quer interferir em nenhum aspecto político do seu tempo, afinal, seu objetivo está em “acender corações” para Cristo e elevar o Seu nome. Estas justificativas são muito interessantes, pois trabalham com a ideia do tempo: a obra não tem foco nos problemas comuns da vida cotidiana, como a política e a economia, mas sim nos verdadeiros problemas, os que são dignos de serem pensados: os problemas da fé! Estes problemas da fé ultrapassam nossos assuntos temporais comuns, pois tratam de algo para além do tempo, tratam de Deus.

1.3. O “tempo da santidade”

Igor Salomão Teixeira⁵⁹ desenvolveu o conceito de “tempo da santidade” em sua tese de doutorado intitulada *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da*

⁵⁹ Teixeira alerta para possíveis equívocos em relação a escolha do nome “tempo da santidade”: “Consideramos o tempo da santidade como o período no qual a santidade foi construída. A expressão ‘tempo da santidade’ pode levar à interpretação de que, por exemplo, o tempo no qual Tomás de Aquino foi cultuado e/ou considerado como santo é apenas o período compreendido entre a morte e a canonização. Não é isso o que afirmamos. Talvez expressões como ‘tempo para a santidade’ ou ‘tempo para a canonização’ se adequassem melhor, porém, decidimos manter a proposta inicial.” (TEIXEIRA, 2012, p. 210).

santidade de Tomás de Aquino (1274-1323), defendida pelo mesmo em 2011 pela UFGRS⁶⁰ e prosseguiu o seu desenvolvimento com a publicação do artigo *O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito* publicado em 2012 na Revista Brasileira de História. Este conceito se refere basicamente ao:

(...) tempo transcorrido entre a canonização e a morte expresso em uma tabela de temporalidade que fica melhor evidenciada quando entendida de forma comparada. No caso específico que analisamos, optamos por trabalhar com um tempo de quarenta e nove anos na passagem do século XIII para o XIV. (TEIXEIRA, 2011, p. 18).

Nesta citação, retirada da tese de Teixeira, ele apresenta um significado geral para o conceito de “tempo da santidade”. O conceito representaria o tempo decorrido da morte do candidato à santidade até a sua canonização, com essas informações colocadas em uma tabela. Sendo que, na tabela informativa construída para evidenciar tais dados, a data de canonização é apresentada antes da data de morte, de modo que possa ser feita uma análise retroativa do período em questão.

Ao utilizar o “tempo da santidade” em suas análises sobre a canonização de Tomás de Aquino, Teixeira pôde compreender como os interesses de diferentes grupos (ordens religiosos, famílias da nobreza, papas) influenciaram as idas e vindas naquele processo de canonização. Este ponto, a influência de determinados grupos nos processos de canonização em determinado período de tempo, é uma das grandes contribuições do historiador para a compreensão do fenômeno da construção da santidade.

A criação deste conceito também é importante, pois Teixeira o contrapõe ao conceito de “santidade recente” desenvolvido por André Vauchez:

Segundo esse autor, a partir do século XIII aconteceu uma transformação no tempo transcorrido entre a morte e o reconhecimento oficial da santidade. Se para períodos anteriores essa média atingia ao que o autor chamou de santos ‘muito antigos’ (mais de 100 anos entre a morte e a canonização), entre os séculos XIII e XIV a média caiu para 60 anos. Nesse sentido, havia uma proximidade, principalmente cronológica, entre o modelo de santidade e os fiéis. Em outras palavras: a vida/morte do santo estaria mais próxima dos fiéis, o que poderia significar também uma maior proximidade entre Igreja e fiéis. (TEIXEIRA, 2012, 208-209).⁶¹

Teixeira questiona este conceito de “santidade recente” ao apontar que Vauchéz utilizou em seus critérios apenas os santos com mais de 60 anos entre o intervalo da morte e

⁶⁰ TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. 2011. 187f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

⁶¹ TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. IN: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, nº 63, p. 207-223, 2012.

da canonização do mesmo⁶². Já o seu conceito de “tempo da santidade” poderia ser aplicado a santos mais antigos ou mais recentes quanto ao seu período de canonização⁶³, de forma que sua análise é mais ampla e menos reducionista.

É importante salientarmos que o historiador alerta que o conceito por ele desenvolvido surgiu diante das suas necessidades em relação ao seu tema de pesquisa, e que, portanto, a sua metodologia foi pensada justamente para aquele caso em particular. Teixeira prossegue apontando que casos parecidos com o que ele estudou também poderiam ser analisados diante da ótica do “tempo da santidade”⁶⁴.

Apesar dessas ressalvas do autor, acreditamos que o seu conceito pode ser utilizado para outros casos. A grande questão trazida pelo “tempo da santidade” é a importância do historiador analisar o período e os interesses de determinados grupos entre o momento da morte da pessoa até a sua transformação em santo, com o processo de canonização ou beato com o processo de beatificação.

Acreditamos que todo culto de santidade é construído. Não estamos questionando os mistérios da fé e da religião, mas estamos apontando que para que haja um culto à determinada figura foi necessário que um grupo de pessoas intencionalmente iniciasse este culto. Foi necessário que determinados indivíduos – sejam antigos companheiros do cultuado,

⁶² “Consideramos que o conceito de ‘tempo da santidade’ torna-se uma ferramenta analítica importante em contraponto ao conceito de ‘santo recente’ de André Vauchez, pois: 1) não trabalha com uma média, e sim, possibilita analisar separadamente a temporalidade envolvida em cada caso de reconhecimento oficial da santidade; 2) ao mesmo tempo em que separa os casos, se construído em uma tabela de temporalidade comparativa, o conceito pode instrumentalizar a análise de questões como a comparação dos intervalos para reconhecimento dos santos dominicanos e franciscanos, análises de gênero, regiões etc.” (TEIXEIRA, 2012, p. 213).

⁶³ A categoria que propomos pode ser aplicada a qualquer santo, independentemente de ser ‘recente’ ou O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito ‘mais antigo’, como fica demonstrado no caso de Margarida da Hungria e Nicolas de Tolentino (...). (TEIXEIRA, 2012, p. 211).

⁶⁴ “Outra observação também é necessária em relação a esse conceito. Consideramos como data inicial a de canonização e/ou de um reconhecimento oficial da santidade. Cabe a pergunta: o conceito só pode ser utilizado para santos canonizados? A princípio pensamos que sim, mas apenas a realização de pesquisas monográficas sobre casos específicos poderia levar a uma resposta mais elaborada para essa pergunta. Suponhamos que Tomás de Aquino não tivesse sido oficialmente canonizado. Porém, temos o registro arqueológico e documental da criação da primeira capela em seu nome. Poderíamos considerar tais registros como início e/ou reconhecimento de um culto? Sim, e ainda assim poderíamos utilizar o conceito de ‘tempo da santidade’ para o caso de Tomás. Contudo, é importante que o leitor e/ou pesquisador considere que esse conceito foi criado para a análise da canonização de Tomás de Aquino, e que não se trata do período em que Tomás foi considerado santo. Ao contrário, é o tempo transcorrido para que seu reconhecimento oficial acontecesse.

Essa proposta está diretamente relacionada ao procedimento inquisitorial para a canonização. Cabe, então, perguntar: o conceito é aplicável apenas para santos que foram alvo de processos inquisitoriais, em que os inquéritos auxiliam no entendimento do ‘tempo da santidade’? Acreditamos que o uso desse conceito para santos que se enquadram nesse perfil seja mais propício, pois o processo de canonização possibilita um acesso significativo às formas de ‘construção’ da santidade como uma operação coletiva. Sendo assim, é importante ter claro o funcionamento desse tipo de processo.” (TEIXEIRA, 2012, p. 2011).

membros da sua ordem religiosa, o bispo da sua localidade, o papa do período, etc. – desenvolvessem crenças coletivas em torno daquela figura⁶⁵.

O questionamento que estamos fazendo em nossa dissertação é entender se o culto à figura do santo, no nosso caso à figura da Princesa Joana de Portugal, tem relação direta com determinadas ações políticas de instituições e grupos do período em análise. Desta forma, acreditamos que o conceito de “tempo da santidade” desenvolvido por Teixeira é uma importante ferramenta metodológica para isso.

Como já apontado, o “tempo da santidade” enfatiza que devemos atentar para um período em questão, o tempo da morte até a canonização do indivíduo, e que ao analisar tal período é essencial entendermos as questões sociais em pauta. Desta forma, acreditamos que este conceito pode ser facilmente relacionado com as ferramentas metodológicas que utilizamos a partir da História dos Conceitos. Esta escola iniciada por Koselleck atenta justamente para a necessidade de entendermos determinado conceito em determinado período. Desta forma, entender o conceito de santidade no tempo entre a morte e a beatificação da Princesa Joana é analisar também como os grupos sociais do período e da localidade em questão influenciaram para que a beatificação da Princesa ocorresse.

Acreditamos que compreender apenas o significado da santidade e o tipo ideal de santo naquele período, não é o suficiente para que consigamos analisar a construção da santidade da Princesa Joana. Também é necessário que exploremos, a partir de nossas fontes⁶⁶ e da historiografia, as relações e os projetos em curso levantados pelos grupos do período,

⁶⁵ Debateremos a figura do santo nos próximos capítulos, todavia, podemos sintetizar por hora a figura como a pessoa que vivendo a vida terrena segundo o verdadeiro ideal cristão de amor ao próximo e entrega ao Cristo e ao seu Evangelho, ao terminar sua jornada em Terra se encontra no Paraíso na presença de Deus. Estas pessoas que já faleceram, estando na presença de Deus, podem e devem levar as preces dos viventes ao coração de Deus. O santo age como um intermediário. Ele, tendo sido um homem ou mulher de carne e osso, já se encontra na presença de Deus e como tal, pode levar as angústias de outros homens e mulheres que ainda não se encontram na presença Dele.

⁶⁶ Sobre a relação entre a análise das fontes e os conceitos no ofício do historiador, Koselleck discorre que: "Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conservaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada." (KOSELLECK, 2006, p. 305).

sejam esses grupos a própria Igreja Católica, a nobreza portuguesa ou a Ordem Dominicana; ou mesmo os três juntos.

Apesar da extrema necessidade em analisarmos como as instituições do período influenciaram na construção do discurso de santidade de Dona Joana de Portugal, também devemos ressaltar a importância das devoções populares. Afinal, mesmo que seja criado um discurso de santidade, se ele não se apoiar na religiosidade popular, na forma como a população interage com a aquela figura mística, ele não “criará raízes” para se consolidar. Em suma, um discurso religioso/místico que não possui crentes não se afirma na sociedade em questão.

Analisar como a população comum lusitana interagiu com os discursos místicos sobre Dona Joana de Portugal não é uma tarefa simples. Não conhecemos fontes para realizar este trabalho, o que dificulta nosso trabalho. Todavia, voltaremos a essa delicada questão no último capítulo da dissertação, onde analisamos a construção do discurso místico em torno da figura de Dona Joana.

Capítulo 2: PARA UMA HISTÓRIA DA SANTIDADE

2.1. Para pensarmos alguns conceitos

Neste capítulo, nossas discussões perpassam a figura do santo, desde o gênero literário que afirma a sua ligação com o sagrado, a hagiografia, passando pela definição de santidade e a sua conceituação no final da Antiguidade, durante a Idade Média e no começo da Época Moderna. Também faremos um breve balanço acerca da santidade portuguesa e como esse conceito foi apropriado conforme o contexto lusitano. Desta forma, teremos uma visão ampla, de um dos temas mais discutidos da historiografia das religiões e que é essencial para o entendimento de nosso objeto de pesquisa. Mas antes de partimos para o capítulo em si, gostaríamos de definir alguns conceitos que utilizaremos ao longo do capítulo, eles são: santidade, espiritualidade⁶⁷ e religiosidade.

Em um dos próximos subcapítulos já debateremos a figura do santo, mas queremos adiantar apenas nosso entendimento geral de santidade de forma que algumas considerações iniciais já possam ser levantadas, mas deixando os debates mais profundos para um subcapítulo próprio.

Quando nos referimos ao SANTO, estamos falando de todos os sujeitos, homens e mulheres, que foram e são nomeados como tal, seja esta a nomeação institucional, e, portanto “oficial” da Igreja Católica, seja uma nomeação advinda das devoções populares. O nosso próprio objeto de estudo, a Princesa Dona Joana de Portugal, apesar de popularmente ser chamada de “Santa Joana” não é oficialmente uma santa, sendo apenas Beata. Desta forma, optamos por entender como santo todo aquele, e aquela, que foi e é objeto de devoção, aceita ou não pela instituição eclesiástica. Justificamos estas escolhas, pois muitos dos relatos hagiográficos foram feitos antes mesmo da abertura de processos de beatificação ou canonização de suas personagens. Estas hagiografias reproduziam os discursos advindos da oralidade popular e de outras fontes escritas, e, por sua vez, produziam algo novo, produziam uma nova persona: o santo.

⁶⁷ Nossas análises e reflexões bibliográficas perpassam principalmente a figura institucional e popular do santo, os próprios discursos de santidade e as religiosidades que estavam em torno dessas questões. Portanto, o tema do estudo da espiritualidade cristã não faz parte de nossas preocupações primárias e nem pretendemos debater profundamente suas acepções e o seu desenvolvimento ao longo da Idade Média. Utilizaremos uma bibliografia sobre a espiritualidade cristã medieval apenas como suporte às nossas discussões envolvendo santidade, de forma que possamos ter um panorama amplo e mais bem fundamentado, além de que, não conseguimos compreender o fenômeno da santidade sem entender as espiritualidades em voga. Sendo assim, indicamos como leitura clássica para maiores considerações sobre a espiritualidade cristã medieval a obra *A Espiritualidade na Idade Média: séculos VIII-XIII*, do historiador francês André Vauchez.

Estes textos hagiográficos, por sua vez, poderiam atuar como fomentadores dos próprios processos de beatificação e canonização, pois, para que tais processos sejam iniciados é necessário que se tenham “indícios” de que aquelas pessoas realizaram milagres em vida ou atuaram como intercessores de milagres após a sua morte. Esta característica dos textos hagiográficos é marcante em nossas fontes de pesquisa, em ambos os textos (o *Memorial da Princesa Santa Joana* e na edição de 1585⁶⁸ da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*) logo nos primeiros parágrafos são apontados sinais de que a vida de D. Joana fugia do comum, e como tal deveria ser utilizada como exemplo por outras pessoas:

Porque seria muỹ grande erro e culpa digna de muita penna dar a esquecimẽto . E nõ tẽer em memoria hos beneficios E gracas a nos ffeytas ẽ geeral e spicial . per ho muito alto E poderoso Senhor deus nosso . pera que de cõtínuo lhe demos lououres . E facamos dignos seruicos . Justa e Razoada Cousa he . pôor em scryto E lenbrãca . ho spicial dom e graca . que Nosso Senhor Jhesu . fez a este moesteyro e Casa sua . ẽ trazer a ella a muỹ sclarecida E excelente Senhora E princesa deste Regno de portugall a Senhora Jffante dona Jõhana nossa Senhora . dotãdo a E afremosẽtando a de tanta nobreza de todas virtudes . graca singular E doões do spiritu sancto des sua minynyce . que bem Como strella da manhã Clara e Resplandecẽte . na vida e morte . alumiou e honrrou este Regno . E todos que sua muito sancta vida . converssacõ virõ . E seu virtuoso exẽplo quiserõ seguir . E muito mais esta Casa E ordẽ de nosso padre sam domingos na qual entrou e persseuerou . atee ho seu muito sancto ffỹ . ẽ toda sua muỹ perfeyta vida .

De tudo aqui poerey algũas poucas cousas e breues . assy por seer muỹ Jnpossyuel a mỹ aver de poder Contar e explicar tanta excellẽcia de vida . e amor diuinal . feruẽte Caridade .

E muỹ profunda humildade . que creyo imitaria aquella Senhora Rainha dos ceos e sacrario do spiritu sancto madre do ffilho de deus . e outros sanctos e . sanctas e mais nõ que poderia aver do muito que teue esta verdadeira serua sua .

Da qual algũas poucas cousas de sua virtuosa vida e ffym ajũtarey ẽ soma e poerey neste nosso memorial . porque nom se perca de todo a Recordacõ e memoria desta graca E beneficio . cõ os outros que ho Senhor Jhesu ffiez a esta sua Casa . em trazer a ella hũa tã excelẽte lumieyra E pedra preciosa . pera alumiar e exalcar com exemplo de sua sancta vida e doctrina .

Pidyndo a quẽ ysto vir e ouuir leer . Creya seer verdade . E que aynda se nõ disse nõ screueo quãta e canto sancta vida foe a desta sobredita Senhora .

Deste pouco e mal Razoado . tome materia e Causa dar gracas E lououres ao eterno deus e muỹ poderoso . ao qual som todas cousas possiuees .

E em este nosso tẽpo pode outorgar e dar ho amor E graça sua aos que lhe aprouer . assy Como nos outros costumaua fazer e dar . porque elle he o que viue e Regna verdadeyro E poderoso Senhor deus . Jn secula seculorum . AmeN . (PINHEIRO, 1525, s.p.)

E:

Vindome ter á mão esta vida treslada, & ordenada por capitulos pelo Padre Mestre Frey Nicolao Dias (Religioso da mesma Ordem) & vendo quam bem recebida era de pessoas doctas, devotas, & reliosas que a lera: & o proveito spiritual que podia fazer nas almas dos fieis lendoa: determiney (pera mayor gloria de nosso Senhor) dar

⁶⁸ A obra conheceu ainda duas edições, uma em 1594 e outra em 1674.

ordem como impressa saise a luz, não lhe acrecetando, ne mudãdo cousa alguma.
(CORREA, IN: DIAS, 1987, p. A2)

Um dos debates mais importantes que podemos fazer a partir desta citação está logo em suas primeiras linhas, quando o autor fala da importância da obra para a “memória”, e que a mesma não deveria ser “esquecida”. A construção de discursos hagiográficos passa diretamente pela construção de uma memória. Sem essa memória os santos e santas são esquecidos. Quando Correa aponta a importância de que a vida de Dona Joana seja lembrada, ele está construindo uma nova vida para a Infanta, uma vida mística.

O santo nada mais é que alguém que além de interceder pelo fiel, deve ter sua vida como um grande exemplo a ser seguido. Em ambas as fontes de pesquisa ao apontarem a vida de D. Joana como um grande exemplo de vida cristã – em conjunto com os milagres e outros sinais sobrenaturais que cercariam a vida e morte da Princesa que analisaremos posteriormente – já estão dando os “indícios” necessários para que surja a devoção a Infanta e conseqüentemente seu processo de beatificação seja levado a cabo⁶⁹.

Espiritualidade é outro conceito importante de ser debatido aqui para que possamos transitar com mais fluidez ao longo do texto que se segue. O historiador francês André Vauchez, em sua obra *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, trouxe essa discussão conceitual envolvendo a espiritualidade:

O que é espiritualidade? (...) é preciso definir tão claramente quanto possível uma noção que, segundo as épocas e os autores, assume significados muito diversos. A Idade Média não a conheceu e contentou-se em distinguir entre doutrina, isto é, a fé sob seu aspecto dogmático e normativo, e disciplina, sua prática, em geral no contexto de uma regra religiosa. (...) Na verdade, a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, ele exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus. Quando essa experiência, depois de receber uma formulação sistemática, passa de um mestre a seus discípulos, por meio de ensino ou de textos sagrados, fala-se de correntes espirituais ou escolas de espiritualidade. Assim, distinguem-se tradicionalmente as espiritualidades franciscana, inaciana etc. (VAUCHEZ, 1995, p. 07)⁷⁰.

⁶⁹ Tanto o caráter de intercessora, quanto o de modelo de vida cristão estão presentes há todo momento nas nossas fontes. Segue um exemplo:

“Assi como esta senhora verdadeira serva & esposa de Iesu Christo, trabalhou de o segir quando vivia neste mundo, na humildade, & na grande caridade que tinha com todas as pessoas, particularmente com as que tinham algum trabalho ou infirmitade, assi depois que esteve na outra vida com seu esposo, socorreo a muitas pessoas de diversos estados, & mais particularmente ás Religiosas & irmãs desta casa que lhe pidiam ajuda & favor em suas angustias, infirmitades & dores, hindo á sua sepultura, & outras tomãdo da terra della com fee em Deos, & polos mercimentos desta santa senhora, sentiram manifesta & milagrosamente ajuda & socorro.” (DIAS, 1585, p. 88).

⁷⁰ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

Como podemos perceber, Vauchez já adverte que o entendimento de “espiritualidade” é variável no tempo e espaço. Essa ponderação do autor está de acordo com nossos entendimentos a partir da História dos Conceitos. O historiador francês prossegue apontando que durante a Idade Média não havia definições como as que temos hoje do que seria a espiritualidade, ela era apenas diferenciada da doutrina e da disciplina. Desta forma, espiritualidade seria um conceito moderno, utilizado a partir do século XIX, e que se refere a um comportamento de vida interior e ascese que é sistematizado e pode ser transmitido. O autor ainda exemplifica falando de espiritualidade franciscana e inaciana, que foram formas de vida ascética e doutrinárias praticadas inicialmente por pequenos grupos de pessoas e que depois foram sistematizadas e transmitidas para grupos religiosos maiores.

O próprio Vauchez alerta que esta conceituação não pode ser administrada para o período medieval. Mais para frente em sua obra, o autor comenta que este entendimento do conceito de espiritualidade só poderia ser utilizado para o contexto a partir do século XVI. Mas, que se o fizéssemos ele deveria ser limitado apenas às elites religiosas⁷¹. Sendo assim, Vauchez aplica o conceito de espiritualidade para a Idade Média como “(...) unidade dinâmica do conteúdo da fé e da maneira pela qual está é vivida por homens historicamente determinados (...)”⁷². Espiritualidade seria, portanto, as relações entre o conhecimento religioso e a forma como as pessoas o praticam⁷³. E quanto aos termos religião e religiosidade? Como se diferem de espiritualidade?

Uma breve pesquisa no *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* mostra que o termo “religião” tem nove possíveis significados. Sendo que o primeiro e mais usual é de que a palavra significa “crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s)

⁷¹ VAUCHEZ, 1995, p. 08.

⁷² Idem.

⁷³ “Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente Valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã. Efetivamente, as Sagradas Escrituras veiculam tantos elementos diversos que cada civilização é levada a fazer escolhas em função de seu nível de cultura e de suas necessidades específicas. Sem dúvida, essas variações se situam sempre no âmbito de certos limites impostos pelos dados fundamentais da Revelação e pela Tradição, os quais não é possível ultrapassar sem risco de cair na heresia. Mas na Idade Média, época em que a coesão dogmática ainda não se estabelecera em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas; havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diferentes espiritualidades.” (idem).

como criadora(s) do Universo, e que com tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s).”⁷⁴. Já o termo “religiosidade” aparece com três significados, sendo que os dois primeiros apontam para a “qualidade de religioso. Disposição ou tendência para a religião ou as coisas sagradas.”⁷⁵

O *Dicionário* citado segue os entendimentos gerais que também utilizamos na historiografia para os fenômenos da religião e da religiosidade. Desta forma, podemos interpretar religião como sendo toda a estrutura ritualística, dogmática, filosófica e cultural de uma religião. Em outras palavras são tanto os sentimentos religiosos pregados pela religião instituída quanto as suas estruturas institucionais. Enquanto religiosidade é o sentimento particular de cada pessoa em relação àqueles preceitos religiosos. Desta forma, uma religião é formada por diferentes religiosidades, afinal cada pessoa tem sua própria formação cultural e social que lhe permite entender de forma particular o Sagrado, mesmo que este entendimento seja por meio de uma religião.

Espiritualidade, religião e religiosidade são termos muito próximos e que por isso mesmo suscitam inúmeras discussões sobre seus significados exatos. Em uma breve pesquisa na Internet colocamos os termos “significado de espiritualidade e religiosidade, diferenças de espiritualidade e religiosidade”, dentre outros próximos a estes. Os resultados da pesquisa foram diversos em diversas áreas, destacando-se a Psicologia. Ao ler os artigos o entendimento daqueles autores não é o mesmo do que o de nossos autores, e mesmo entre os nossos colegas historiadores não encontramos total e definitiva coesão conceitual sobre religiosidade e espiritualidade. Desta forma, partindo dos significados que expomos acima, entendemos que a religião são as normas mais gerais e oficiais pregadas e estabelecidas, a estrutura básica em outras palavras, formada tanto pelas ideias gerais da religião quanto pela sua estrutura administrativa, como sacerdotes, templos, etc.; religiosidade é como cada pessoa vive tais ideias pregadas pela religião, recebendo influência direta do seu meio social e cultural; enquanto espiritualidade são as interpretações da religião manifestadas por obras escritas, pregações, ações pastorais. Desta forma, a religiosidade é a forma particular de viver a religião, enquanto espiritualidade pode ser entendida como os discursos, que não deixam de ser oficiais, dentro da própria religião.

⁷⁴ AURÉLIO. Religião. IN: *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 1810.

⁷⁵ AURÉLIO. Religiosidade. IN: *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 1810.

Estas distinções são necessárias, pois durante todo nosso trabalho estaremos pensando na questão da religiosidade popular⁷⁶. Compõem essa religiosidade aqueles sentimentos e ações particulares dos fieis que nem sempre seguem as normativas da Igreja. Em uma sociedade agrária como a medieval, as regras e dogmas pregados pelo alto clero raramente chegavam a toda a população e mesmo aos seus clérigos mais humildes. Por isso, muitos historiadores puderam perceber vestígios pagãos (entendidos aqui com tradições romanas e germânicas não cristãs) nas práticas religiosas dos homens e mulheres da Alta Idade Média, e mesmo em períodos posteriores.

Pensar nas religiosidades populares permite que entendamos com mais clareza fenômenos como os das heresias e mesmo a Reforma Protestante. Este último exemplo mostra que os sentimentos religiosos de determinados grupos, suas religiosidades, acabaram por justamente construir novas religiões. Mas, voltando-nos ao nosso objeto de pesquisa, a santidade, entender o que é a religiosidade popular é essencial. Afinal, os santos são construídos a partir das devoções particulares, a partir destas religiosidades. A Princesa Dona Joana de Portugal passou a ser entendida como digna de culto a partir de uma religiosidade, e não da religião institucionalizada.

2.2. O gênero hagiográfico

⁷⁶ Para uma definição mais exata de religiosidade popular, ressaltamos o apontado por José da Silva Lima: “Tem sido procurada uma definição mais ou menos completa. O termo «religiosidade», etimologicamente, denota uma qualidade que encerra em si uma relação com aquilo que é religioso, abarcando o conjunto de fenômenos de índole religiosa. No âmbito popular, a expressão traduz aquilo que de mais profundo, directo e intuitivo existe na alma do povo, em relação a Deus e a todo o mundo transcendente. O termo popular, sobretudo até ao final do século passado, tinha uma conotação pejorativa, significando grosseiro, vulgar. Antes, sobretudo com o iluminismo*, havia significado oprimido, já que «povo» tinha, como ainda hoje sob certas perspectivas (política, social...), uma conotação de opressão sendo sinónimo de «grupo humano oprimido». «Popular», aplicado a «religiosidade», tem um significado preciso, segundo os autores, se bem que não despreze por vezes quer a conotação pejorativa (mesmo para estudiosos), quer uma conotação de «opressão» sobretudo socioantropológica, uma conotação de miséria, nem tão-pouco despreze a conotação étnico-cultural bem determinada que já tinha no século XVIII. No contexto presente refere o aspecto quantitativo de incidência social: Igreja popular é a Igreja das massas (embora possa haver confusão com o sentido depreciativo que a expressão «massas populares» foi adquirindo em Portugal). Por «religiosidade popular» entende-se a «religiosidade das massas», da multidão. Assim, além da bipolaridade massa-elite, a expressão «religiosidade popular» encerra duas outras polaridades que convém assinalar, já que ajudarão a compreender certas definições a apresentar. São elas: a «tradicional - nova (renovada)» e a polaridade «que brota do povo -imposta oficialmente pela instituição eclesial». em assinalar: trata-se de uma religiosidade fundamentalmente tradicional e ao mesmo tempo de algo que surge do ambiente, vida e aspirações da camada do povo. Eis as interpretações comumente apresentadas para este fenómeno. A psicológica que aponta a origem de tal religiosidade.” (LIMA, José da Silva. *Religiosidade popular*. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*: P-V. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 108).

O nosso primeiro grande objeto de análise neste capítulo é o gênero hagiográfico. Desde o seu surgimento no século XVII até o seu recente crescimento acadêmico, a chamada historiografia científica da santidade tem proposto um grande número de leituras para o fenômeno da santidade cristã⁷⁷. Historiograficamente, como apontado por Maria Lurdes Rosa, não se pode fazer uma leitura "piedosa" do santo, mas sim se deve analisá-lo cientificamente a partir dos recursos da historiografia, da antropologia e da sociologia⁷⁸. A historiadora prossegue discorrendo que:

Uma sua⁷⁹ análise histórico-antropológica tem, assim, de partir de uma realidade fundamental: a função do santo enquanto elemento central da identificação das comunidades cristãs, reinterpretado consoante os diferentes contextos epocais. A partir de dentro, já que se concentra nele a procura de sentido religioso, de exemplaridade; e a partir de fora, enquanto se insere e é condicionado por uma realidade muito estruturada, o discurso teológico sobre a santidade. «Fora» e «dentro», de resto, que se entrecruzam com frequência nas diferentes realidades que se configuram em torno de uma personagem «santa»: a sua vida real, a «biografia sagrada» e outros textos que suscita, o culto que a ela se vota, e as formas de reconhecimento oficial por que pode vir a passar. Todos estes problemas, no contexto de uma análise histórica, têm de ser antes de mais equacionados a partir dos discursos que produzem. (ROSA, 2000, p. 326).

Alguns dos pontos mais importantes para o entendimento de santidade foram, assim, levantados por Rosa. A santa e o santo são identitários, eles concedem uma identificação às comunidades cristãs, sendo que para isso eles são constantemente reinterpretados conforme a realidade de cada momento histórico e localidade geográfica. Estas definições da estrutura da santidade estão de acordo com nosso aporte teórico, a História dos Conceitos, afinal, como apontado por Rosa, o santo se transforma conforme seu contexto e local, nunca sendo estanque. A historiografia da santidade desde antes dos decisivos estudos de André Vauchez desde a década de 1970, já havia percebido que os modelos de santidade variaram conforme o “tempo e o espaço”.

Na citação acima, Rosa apresenta alguns caminhos deste gênero literário e algumas de suas funções. Um importante ponto levantado pela historiadora é o que ela entende como dupla função do discurso de santidade, um discurso que ao mesmo tempo que vem de “dentro” e de “fora” do discurso. Este “de dentro” é o caráter de exemplaridade que o santo e sua hagiografia suscitam e a sua conseqüente devoção, enquanto o “de fora” é a “institucionalização” do santo, o discurso teológico que o justifica.

⁷⁷ ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 326.

⁷⁸ ROSA, 2000, p. 326.

⁷⁹ Erro gramatical presente na obra original.

Estes entendimentos da hagiografia e de suas funcionalidades fazem parte de nossa atual concepção historiográfica da temática⁸⁰. Todavia, a própria historiografia da hagiografia, como já apontado, passou por transformações até chegar a seu estado atual. No caso português, a já citada Maria Lurdes Rosa no verbete *Hagiografia e Santidade* do *Dicionário de História Religiosa de Portugal* publicado em 2000, discorre que por mais longa que seja a tradição hagiográfica em Portugal, os seus estudos científicos são recentes⁸¹. Afinal, por maior que tenha sido a tradição lusitana em levantamentos de dados e estudos dos seus santos locais, estas discussões demoraram em se tornar definitivamente científicas.

O início da crítica histórica quanto ao gênero surgiu no século XIX a partir de uma série de reformas litúrgicas que haviam sido exigidas pela cúria romana⁸². Essa crítica histórica sobre as hagiografias foi realizada tanto por historiadores leigos, quanto por historiadores religiosos, pois como a autora comenta, muito do trabalho de crítica história havia sido realizado pelas próprias dioceses com os seus santos locais⁸³.

Este primeiro processo de crítica histórica das hagiografias não foi livre de tensões e conflitos. Afinal, por mais que diversos religiosos concordassem com a necessidade de uma análise crítica das vidas dos santos, de forma que os acréscimos “inventados” fossem apagados, diversos outros religiosos não concordavam com este trabalho de crítica por “(...) considerá-lo dentro da esfera da tradição, como parte de uma herança sagrada territorial”⁸⁴.

⁸⁰ A partir de nossas leituras, chegamos à conclusão que atualmente tanto no Brasil quanto em Portugal este tem sido o entendimento acadêmico geral quanto ao entendimento e as funcionalidades do discurso hagiográfico.

⁸¹ “A existência de uma longa tradição de escrita sobre os santos «portugueses» - constituída, de resto, por textos de estatuto muito diverso - não impediu que o discurso científico sobre o mesmo assunto se tenha afirmado entre nós de forma compassada e em tempos recentes. Os contributos vieram de diferentes campos disciplinares, entre os quais se destacam a crítica histórica de hagiógrafas e culto de santos particulares, a liturgia, a hagiotoponímia e a etnografia. Com menos incursões, os estudos sociológicos e psiquiátricos têm ultimamente contribuído para uma importante, embora quase «tímida», renovação.” (ROSA, 2000, p. 326).

⁸² ROSA, 2000, p. 326.

⁸³ ROSA, 2000, p. 326.

⁸⁴ “Mais que encarar estes episódios como uma luta entre facções - que também era - interessa-nos aqui salientar a oposição irreconciliável entre dois sistemas de prova e entre dois sistemas de análise do passado: autoridade contra investigação erudita, defesa da «tradição» contra apuramento de uma verdade que é cada vez mais a do documento autêntico. Longe de se reduzir ao campo das tradições hagiográficas - pois surge um pouco em torno de variados sectores do passado, dos séculos XVII a XIX - ela assume neste caso proporções maiores, dado o estatuto do personagem investigado, como referimos. Mas são, ainda, as próprias características do discurso hagiográfico «antigo» que estão em causa. (...) Em última análise, a investigação histórica «objectiva» podia ameaçar profundamente uma forma multissecular da grande estrutura eclesiástica se pensar e organizar a si própria. Não fora por acaso que, várias décadas antes dos mais circunscritos problemas da arquidiocese de Braga nos anos 70 do século XVIII, a poderosa Inquisição espanhola condenara como heréticos os livros dos bolandistas D. Papebroch e G. Henskens, «pais fundadores» da moderna hagiografia crítica.” (ROSA, 2000, p. 327).

Estes estudos iniciados pela cúria romana posteriormente levaram a que as investigações realizadas por eclesiásticos se focassem nos livros de liturgia, enquanto as vidas dos santos em si foram sendo deixadas de lado. Desta forma, estes últimos estudos passaram a ser realizados por agentes externos à instituição eclesiástica. Deste movimento originou-se a "hagiografia enquanto historiografia crítica"⁸⁵, no qual se destacam os nomes de Miguel de Oliveira e de Mário Martins nas décadas de 1940 e 1950. Com o desenvolvimento historiográfico da temática hagiográfica, duas correntes posteriores ganharam destaque: os estudos da mentalidade religiosa da Idade Média e a publicação crítica das fontes hagiográficas⁸⁶. Sendo que, desta última corrente surgiram as sínteses interpretativas sobre o gênero hagiográfico já na década de 1990.

Rosa também aponta os estudos de outras áreas que permitiram um maior desenvolvimento dos estudos historiográficos referentes à hagiografia. Entre estes estudos são enfatizados os da hagiotoponímia, os estudos sociológicos sobre cultos e devoções e mesmo os estudos psicológicos sobre a santidade⁸⁷. Este conjunto de disciplinas tem permitido uma maior extensão dos entendimentos do fenômeno da santidade.

Quanto aos estudos hagiográficos mais recentes no âmbito da historiografia, Cristina Sobral⁸⁸ aponta que:

No final do século XX, vários estudiosos europeus de hagiografia reuniram no número 6 da revista *Hagiographica* sínteses do que havia sido o trabalho nesta área, nos anteriores trinta anos, em países como a Espanha, França, Inglaterra, Itália e Bélgica, dando conta de um notável desenvolvimento sentido num campo de estudos que remonta ao século XVII. Em Portugal, a primeira visão de conjunto de que dispomos deve-se a Maria de Lurdes Rosa e foi publicada em 2002, registando a evolução da atenção dada às narrativas hagiográficas e ao fenômeno da santidade desde o final do séc. XIX, sob o impulso das reformas litúrgicas que obrigaram à revisão dos santorais diocesanos, passando pelo trabalho da historiografia crítica aplicada ao corpus hagiográfico a partir dos anos 40 do séc. XX (em que se destacaram nomes como Miguel de Oliveira, Mário Martins e Avelino de Jesus da Costa), até às sínteses interpretativas mais recentes, elaboradas por Aires do Nascimento e José Mattoso. (ROSA, 2007, p. 01).

Neste sentido, os estudos de Maria de Lurdes de Rosa, que utilizamos tanto neste subcapítulo, foram de essencial importância para um entendimento geral da historiografia portuguesa sobre o tema. Ainda sobre esta corrente historiográfica mais recente queremos

⁸⁵ ROSA, 2000, p. 328.

⁸⁶ ROSA, 2000, p. 329.

⁸⁷ ROSA, 2000, p. 330.

⁸⁸ SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas. IN: *Revista Medievalista on line*, ano 3, n. 3, 2007. p. 1-18. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA3/medievalista-hagiografia.htm>. Acesso em: 12 de abr. de 2016.

destacar a publicação das coletâneas *História Religiosa de Portugal* e *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, ambos dirigidas por Carlos Moreira Azevedo e publicadas entre 2000 e 2002 pela Editora Círculo dos Leitores.

Em nosso país, o campo historiográfico da hagiografia é relativamente recente, especialmente no que tange aos estudos relativos à Idade Média. Podemos destacar Hilário Franco Júnior como um grande fomentador dos estudos medievais brasileiros. Sendo que seus orientandos e seus próprios estudos, entre os quais destacamos a coordenação da tradução da *Legenda Áurea* em 2003, permitiram o início da consolidação de tal campo da historiografia nacional.

Entre os já citados orientandos do professor e historiador Hilário Franco Júnior destacamos Néri de Almeida Souza⁸⁹, que com sua tese de doutorado *A cristianização dos mortos: A mensagem evangelizadora de Jacopo de Varazze* (1998) fomentou a consolidação dos estudos hagiográficos medievais brasileiros. Sendo que, outra professora e historiadora que contribuiu para esta consolidação no final da década de 1990 e início dos anos 2000 foi Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva⁹⁰.

Já entre os anos 2000 e 2010, além das historiadoras já citadas, destacamos as pesquisas de Renata Cristina de Sousa Nascimento⁹¹, Igor Teixeira⁹², André Luiz Pereira Miatello⁹³ e José Carlos Gimenez⁹⁴. Citamos estes seis historiadores por eles serem mais importantes como fundamentação teórica de nossa pesquisa, o que não quer dizer que os estudos sobre a hagiografia medieval e moderna no Brasil estejam restritos a estes nomes. Afinal, a área de História das Religiões tem apresentado um grande crescimento nos últimos anos, acrescentando valorosas pesquisas em hagiografia seja medieval ou não.

Após este breve levantamento da hagiografia hagiográfica portuguesa e brasileira, discorreremos sobre o gênero hagiográfico em si. Segundo Néri de Barros Almeida:

As narrativas hagiográficas (vidas, milagres, martírio dos santos, etc) são escritas para durar. A memória sobre um santo deve encerrar a verdade dos fatos de sua vida terrena, bem como o testemunho da eficácia de sua intervenção sobrenatural. A tradição narrativa pertinente à memória de um santo pode renascer muitas vezes,

⁸⁹ Atualmente professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

⁹⁰ Atualmente professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

⁹¹ Atualmente professora da Universidade Federal de Goiás (Campus de Jataí), da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO).

⁹² Atualmente professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

⁹³ Atualmente professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

⁹⁴ Atualmente professor da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

mas sempre lançando mão daquilo que já foi feito. (...) À primeira vista podemos dizer que a hagiografia está mais próxima da biografia do que da história. De fato, a biografia identifica pessoas especiais pela excelência de seu legado que pode ser de ordem moral, pia, artística, política, intelectual, militar, etc. São consideradas dignas de registro biográfico vidas que se tornaram de alguma maneira exemplares, seja o seu exemplo imitável ou não. Os santos correspondem a esse perfil, com algumas ressalvas importantes. Em primeiro lugar sua excepcionalidade reside em um ponto preciso e único; o conjunto formado por piedade e renúncia cristãs perfeitas. Os gestos exemplares do santo também não apontam para um âmbito terreno específico, mas para a salvação ultraterrena do homem. (ALMEIDA, 2014, p. 96- 97)⁹⁵.

Almeida elucida que as hagiografias contam a vida dos santos, todavia, essas histórias são importantes como forma de modelos de vida a serem seguidos. Uma hagiografia age como um importante meio de ensino e educação. O fiel, ao ler e meditar a obra, encontra ali modelos ideais de vida cristã que deve almejar e seguir para que alcance a vida eterna. Podemos considerar que as hagiografias agem como os famosos espelhos da Idade Média. Obras onde o leitor busca uma referência de vida que o guie, mas no caso das hagiografias com um diferencial, essa referência de vida tem por objetivo último permitir a verdadeira “vida eterna” mais do que a vida terrena.

Para Néri de Almeida Souza:

A hagiografia medieval é um gênero literário que deriva de um movimento complexo entre a memória oral e escrita do período. As conseqüências históricas desta simples constatação ainda permanecem obscuras por uma leitura da hagiografia que privilegia seu papel espiritual, moralizador e edificante. (ALMEIDA, 2001, p. 198)⁹⁶.

Prosseguindo com esta discussão, Saul António Gomes, também aponta que:

Os santos recebem, em cada igreja, uma liturgia comemorativa adequada e específica. Entendamo-nos: santos são todos aqueles que lograram o reconhecimento da santidade. Na verdade, a Igreja estabeleceu desde cedo uma hierarquia sagrada que enuncia, para o ciclo evangélico, depois de Cristo e de Santa Maria, os anjos e arcanjos, os apóstolos, os mártires e as virgens, os confessores, os santos do monaquismo, os santos papas e os santos bispos, e, finalmente, os novos santos. Do Velho Testamento recebiam popularidade os profetas e os reis de Israel. O ciclo do Temporale apropria-se do tempo cósmico, do ciclo solar, definindo as festas móveis em função da Páscoa, enquanto o Sanctorale reserva a cada santo práticas litúrgicas próprias de acordo com uma hierarquia de valores, distintos de acordo com as tradições de cada lugar, e que fazem de cada santo um caso. Santos cujas iconografias no-los apresentam geralmente em oração, no exercício da missão evangélica ou de santificação ou, ainda, como participante da liturgia. O texto hagiográfico encerra, também ele, um programa construtivo da salvação da alma do cristão, traduzido na planificação de uma conduta de vida guiada pelo exemplo moral e pela apropriação de virtudes, numa verdadeira arquitetura espiritual. Por seu lado, também uma catedral medieval se reveste de uma

⁹⁵ ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda aurea de Jacopo de Varazze. *Territórios e Fronteiras (Online)*, v. 7, p. 94-111, 2014.

⁹⁶ ALMEIDA, Néri de Barros. Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e "realismo desencantado" numa hagiografia medieval portuguesa. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 34, n.40, 2001, p. 198.

semelhante dimensão salvífica. Narrativa hagiográfica e narrativa arquitetónica em pedra, em escultura, em pintura, em vitral, eis dois mundos paralelos na via da salvação do fiel, sendo ambos composições de um ideal humano consagrado ao amor a Deus e ao desejo da salvação da alma tão próprios do homo religiosus medieval. (GOMES, 2014, p. 34)⁹⁷.

Assim, os santos como poderosos intercessores dos fiéis agem nas hagiografias não apenas como meios de se alcançar um milagre, mas também como exemplos de vida a serem seguidos⁹⁸. Neste sentido, Renata Cristina de Sousa Nascimento (2013), concorda que o texto hagiográfico "(...) serve como modelo de conduta cristã, de sofrimento em nome da fé, de aversão ao mal e ao mundo"⁹⁹, mas a historiadora também aponta que a hagiografia age como forjador de determinado discurso¹⁰⁰. Desta forma, em nossa pesquisa sobre a santidade da Princesa Joana de Portugal iremos não apenas analisá-la como modelo de vida cristã, mas também como os seus relatos hagiográficos podem ser inseridos como fomentadores de certo discurso político e/ou religioso.

Andreia Cristina Lopes Frazao da Silva segue por estes caminhos ao entender que:

Estas obras foram elaboradas respondendo a motivações diversas, objetivando alcançar públicos variados, tendo como temáticas centrais a biografia, os feitos, a morte, a transladação ou outro aspecto ligado à vida ou ao culto de uma determinada figura. Como estudos recentes têm apontado, mais do que unicamente objetivar o amparo e a edificação dos fiéis, o culto aos santos e as hagiografias tinham como metas promover mosteiros, sedes episcopais, ordens nascentes, funcionar como fundamentos em disputas diversas, divulgar valores e modelos de comportamento, etc. (FRAZÃO DA SILVA, 2015, p. 07).¹⁰¹

Na apresentação do dossiê "Narrativas e santidades: métodos e pesquisa", publicado no número 6 da Revista *Diálogos Mediterrânicos* de junho de 2014, Renata Cristina de S. Nascimento aponta que as análises de fontes narrativas e iconográficas permeiam o conceito de representação, e de que:

(...) Carlo Ginzburg argumenta que representação é algo que faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro torna visível esta

⁹⁷ GOMES, Saul António. Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média. IN: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 6, p. 29-55, 2014.

⁹⁸ Na Epístola Dedicatória da edição de 1585 da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, o Frei Hieronimo Correa coloca que a obra deve ser utilizada como modelo de vida ser seguida:

"Receba pois este serviço, & o favoreça como cousa por tantas rezões sua pera que na terra seja participante nas obras aceitas a nosso Senhor, as quaes confio se farám com o exemplo das excellentes virtudes desta santa Princesa, tia sua e no ceo a tenha por particular intercessora ante o Esposo Deos viuo." (CORREA, IN: DIAS, 1987, p. A4)

⁹⁹ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O combate em nome da fé nos relatos hagiográficos. IN: *Revista Crítica Histórica*, v. 7, 2013, p. 140.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ FRAZÃO DA SILVA, A. C. L., Hagiografia medieval: Propostas para estudos em perspectiva comparada. Fenix: revista de historia e estudos culturais, v. 12, p. 1-21, 2015.

realidade e, portanto, sugere a presença. Através das palavras e das imagens podemos reconhecer a experiência do mundo que chamamos de real. (NASCIMENTO, 2014, p. 10).¹⁰²

Em suma, concordamos com a historiadora, e pensamos que a hagiografia como representação de uma realidade permite que entendamos as experiências de mundo tão típicas do pensamento cristão católico. Nossas fontes de pesquisa respondem a questionamentos que vão para além da mentalidade católica, pois trazem dados que podem ser usados para iluminar um campo ainda maior de conhecimento, seja politicamente ou culturalmente. Desta forma, acreditamos que o estudo das hagiografias deve ser visto como importante campo de pesquisa em História, pois cada uma daquelas obras contam verdades para seus fieis, seja na biografia do santo ou santa, seja no seu caráter pedagógico.

2.3. O Santo

Durante a Solenidade de Todos os Santos em novembro de 2013 o papa Francisco discursou sobre o papel dos santos ao longo da história da Igreja Católica, nas palavras do Sumo Pontífice:

(...) Os Santos, os amigos de Deus, asseguram-nos que esta promessa não desilude. Com efeito, na sua existência terrena eles viveram em profunda comunhão com Deus. No semblante dos irmãos mais pequeninos e desprezados, viram o Rosto de Deus e agora contemplam-no face a face na sua beleza gloriosa. Os Santos não são super-homens, nem nasceram perfeitos. Eles são como nós, como cada um de nós, são pessoas que antes de alcançar a glória do Céu levaram uma vida normal, com alegrias e sofrimentos, dificuldades e esperanças. Mas o que mudou a sua vida? Quando conheceram o amor de Deus, seguiram-no com todo o seu coração, de maneira incondicional, sem hipocrisias; dedicaram a própria vida ao serviço do próximo, suportaram sofrimentos e adversidades sem ódio, respondendo ao mal com o bem, difundindo alegria e paz. Esta é a vida dos Santos: pessoas que, por amor a Deus, na sua vida não lhe puseram condições; não foram hipócritas; consagraram a própria vida ao serviço dos outros, para servir o próximo; padeceram muitas adversidades, mas sem ódio. Os Santos nunca odiaram. Compreendi bem isto: o amor é de Deus, mas de quem provém o ódio? O ódio não vem de Deus, mas do diabo! E os Santos afastaram-se do diabo; os Santos são homens e mulheres que têm alegria no seu coração e que a transmitem aos outros. Nunca odiar, mas servir os outros, os mais necessitados; rezar e viver na alegria: eis o caminho da santidade! Ser Santo não é um privilégio de poucos, como se alguém tivesse recebido uma grande herança; no Baptismo, todos nós recebemos a herança de poder tornar-nos Santos. A santidade é uma vocação para todos. Por isso, todos nós somos chamados a caminhar pela vereda da santidade, e esta senda tem um nome, um semblante: o rosto de Jesus Cristo. É Ele que nos ensina a tornar-nos Santos. É Ele que, no Evangelho, nos indica o caminho: a via das Bem-Aventuranças (cf. Mt 5, 1-12). Com efeito, o Reino dos Céus é para quantos não depositam a sua segurança nas coisas, mas no amor de Deus; para aqueles que têm um coração simples e humilde,

¹⁰² NASCIMENTO, Renata Cristina. Apresentação ao Dossiê "Narrativas e santidade: métodos e pesquisa". IN: Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 6, 2014, p. 10.

sem a presunção de ser justos, sem julgar os outros; para aqueles que sabem sofrer com quantos sofrem e alegrar-se com quantos se alegram; para quantos não são violentos, mas misericordiosos e procuram ser artífices de reconciliação e de paz. O Santo, a Santa, é artífice de reconciliação e de paz; ajuda sempre as pessoas a reconciliar-se entre si, contribui sempre para que haja paz. (FRANCISCO, 2013).¹⁰³

Quisemos começar este subcapítulo com uma fala do atual papa para que pudéssemos introduzir o que é hoje a figura do santo no pensamento cristão católico. Com podemos perceber, pelo discurso do Sumo Pontífice, as características definidoras dos santos, para o pensamento católico atual, são muito próximos, dos ideais mais gerais de santidade que foram pregados ao longo do cristianismo. Todavia, essas características são acima de tudo a essência básica do discurso cristão presente nos evangelhos. Humildade, caridade, fraternidade, pobreza, entre outros, deveriam ser as características definidoras de todos os cristãos. Por isso, não devemos incorrer no erro de acreditar que os santos e santas foram imutáveis ao longo da história. Afinal, suas características idealizadas, que estão expressas no discurso do Papa Francisco, são utilizadas desde o início do cristianismo, mas, as reais intenções e utilizações dos santos com a forma como foram vistos em cada período que realmente permitem entender o fenômeno da santidade a partir da História dos Conceitos.

Pode parecer contraditório quereremos fazer uma história conceitual da santidade se aparentemente o conceito de santo sempre foi o mesmo. Mas, as pessoas que construíram o culto a estes santos não foram as mesmas, as mentalidades destes homens e mulheres datados no tempo não eram iguais. Por isso mesmo que podemos falar de uma história conceitual da santidade! Por mais que várias das características gerais da figura do santo tenham permanecido as mesmas, acreditamos que as pequenas particularidades da santidade em cada período histórico, somados à religiosidade e espiritualidade de cada grupo social em cada local e período, permitem que analisemos as mudanças neste conceito tão importante para o entendimento da história das religiões.

Os princípios cristãos de amor, da caridade e da humildade, as ações como mortificações, e os sinais místicos são características que atravessaram os santos e santas ao longo da história da cristandade. Todavia, como já frisamos, se o conceito do santo e o seu ideal não houvesse sofrido alterações ao longo nos últimos dois mil anos, não seria possível uma história conceitual do termo, e terminaríamos nosso texto aqui. Em suma, apesar das

¹⁰³ FRANCISCO, Papa. Discurso na Solenidade de Todos os Santos. Praça de São Pedro, Vaticano, em 1º de novembro de 2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20131101.html. Acesso em: 05 de maio de 2016.

características gerais da santidade ao longo da história, cada contexto criou seus próprios santos, caracterizados por funções e papéis sociais diferentes dos de outros períodos.

Como forma de exemplificar nossos argumentos, discorreremos brevemente sobre a vida de dois santos que viveram em contextos diferentes: São Tiago, o Cortado e São Francisco de Assis. Escolhemos estas duas personagens, pois vemos similaridades em ambas as histórias, e histórias, mas também por meio delas podemos entender como seus diferentes contextos influenciaram na forma como as narrativas são apresentadas e como isso influencia o campo das religiosidades.

São Tiago, o Cortado é uma figura pouco conhecida, afinal uma breve pesquisa na Internet nos revelou pouco sobre o mesmo¹⁰⁴. A maior fonte que dispomos sobre o mesmo é a Legenda Áurea:

O mártir Tiago, apelidado de “cortado”, natural do país dos persas e oriundo da cidade de Epale, era nobre de origem, e ainda mais nobre por sua fé. Nascido de pais muito cristãos, sua esposa também era muito cristã. Bastante considerado pelo rei dos persas, sendo o primeiro entre os nobres, ele se deixou seduzir por amor a esse príncipe e adorou os ídolos. Quando sua mãe e sua esposa souberam disso, imediatamente escreveram-lhe assim: “Obedecendo a um mortal, você abandonou aquele com quem está a vida, querendo agradar a quem em breve será podridão, abandonou aquele que é o perfume eterno, trocando a verdade pela mentira e obedecendo a um mortal, desprezou o juiz dos vivos e dos mortos. Saiba então que a partir de agora somos como estranhas e não moraremos mais com você”. Quando Tiago leu essa carta, derramando lágrimas amargas disse: “Se minha mãe, que me gerou, e minha esposa, tornaram-se estranhas para mim, quão mais estranho devo ser para meu Deus!”.

Como se afligia muito com seu erro mandou um mensageiro dizer ao príncipe que era cristão. O príncipe o convocou: “Diga-me se você é nazareno”. Tiago: “Sim, sou nazareno”. Ele: “Portanto é mágico”. Tiago: “Deus queira que não!”. E diante da ameaça de muitas torturas, Tiago disse: “Não me assusto com suas ameaças, pois elas passam por meus ouvidos tão depressa quanto o vento que sopra sobre a pedra”. O príncipe: “Não seja imprudente, sob risco de receber uma morte cruel.” Tiago: “Não é morte que se deve dizer, mas sono, já que pouco depois é concedida a ressurreição”. O príncipe: “Que os nazarenos não o seduzam dizendo que a morte é um sono, quando os maiores imperadores a temem”. Tiago: “Nós não tememos a morte, pois esperamos passar da morte à vida”. Então o príncipe, aconselhado por seus amigos, para aterrorizar os outros cristãos sentenciou Tiago a ser cortado em pedaços. (VARAZZE, 2003, p. 974-975).

São Francisco de Assis (nascido Giovanni di Pietro di Bernardone, 1182-1226), é uma das figuras mais importantes da história do cristianismo. Fundador da ordem mendicante dos

¹⁰⁴ Em uma breve pesquisa na Internet pudemos apenas averiguar que São Tiago, o Cortado, ou São Tiago, o Persa, Mártir, teria sido martirizado pelo monarca persa na década de 420 (VIDAS SANTAS. San Jacobo o Santiago de Persia, Mártir. Disponível em: <http://vidas-santas.blogspot.com.br/2013/11/san-jacobo-o-santiago-de-persia-martir.html>. Acesso em: 16 de set. de 2016.; IGREJA ORTODOXA ANTIOQUINA. São Tiago, o Persa, mártir († 764) , 27 de Novembro. Disponível em: <http://www.catedralortodoxa.com.br/single-post/2015/11/27/S%C3%A3o-Tiago-o-Persa-m%C3%A1rtir-%E2%80%A0-764-27-de-Novembro>. Acesso em: 16 de set. de 2016.).

Frades Menores, Francisco foi o responsável por grandes mudanças na religião e religiosidades da Europa no medievo. Resumindo sua vida podemos discorrer que Francisco era filho de comerciantes, havia vivido parte da sua juventude em um modo de vida “mundano”¹⁰⁵. Assim como diversos outros importantes santos, Francisco passa por uma profunda conversão que muda completamente seu modo de enxergar a realidade que o cerca¹⁰⁶. Após sua conversão tem um sonho onde recebe a mensagem divina de que deveria reformar a Igreja. Francisco interpretou o sonho literalmente, e parte para reformas físicas de alguns templos. Logo depois, percebeu que a reforma não era física, mas espiritual¹⁰⁷. A partir

¹⁰⁵ No primeiro texto biográfico, e hagiográfico, de Francisco, escrito por Tomás de Celano a mando do Papa Gregório IX (1145-1241, papa desde 1227), discorre-se que:

“Vivia na cidade de Assis, na região do vale de Espoleto, um homem chamado Francisco. Desde os primeiros anos foi criado pelos pais no luxo desmedido e na vaidade do mundo. Imitou-lhes por muito tempo o triste procedimento e tornou-se ainda mais frívolo e vaidoso. Por toda parte entre os que se diziam cristãos, difundiu-se esse péssimo costume, como se fosse lei, confirmada e preceituada por todos que procuram educar seus filhos desde o berço com muita moleza e dissolução. Apenas nascidas, antes de começarem a falar e a balbuciar, as crianças aprendem, por gestos e palavras, coisas vergonhosas e verdadeiramente abomináveis. Na idade de abandonarem o seio materno, São levadas não só a falar mas também a fazer coisas dissolutas e lascivas. [...] Bem disse o velho poeta: “Porque crescemos no meio das depravações de nossos pais, desde a infância acompanham-nos todos os males”. Este testemunho é bem verdadeiro, pois quanto mais os desejos dos pais são prejudiciais às crianças, tanto mais elas se sentem felizes em lhes obedecer. E quando entram na adolescência, caem por si mesmas em práticas cada vez piores.

[...]

Nesses tristes princípios foi educado desde a infância o homem que hoje veneramos como santo, porque de fato é santo. Neles perdeu e consumiu miseravelmente o seu tempo quase até os vinte e cinco anos. Pior ainda: superou os jovens de sua idade nas frivolidades e se apresentava generosamente como um incitador para o mal e um rival em loucuras. Todos o admiravam e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e conversas fúteis, nas canções e nas roupas delicadas e flutuantes. Na verdade, era muito rico, mas não avarento, antes pródigo; não vido de dinheiro, mas gastador; negociante esperto, mas esbanjador insensato. Mas era também um homem que agia com humanidade, muito jeitoso e afável, embora para seu próprio mal. Principalmente por isso muitos o seguiam, gente que fazia o mal e incitava para o crime. Cercado por bandos de maus, adiantava-se altaneiro e magnânimo, caminhando pelas praças de Babilônia até que Deus o olhou do céu. Por causa de seu nome, afastou para longe dele o seu furor e pôs-lhe um freio à boca com o seu louvor, para que não percesse de vez. Desde então esteve sobre ele a mão do Senhor e a destra do Altíssimo o transformou para que, por seu intermédio, fosse concedida aos pecadores a confiança na obtenção da graça e desse modo se tornasse um exemplo de conversão para Deus diante de todos.” (CELANO, s.d., p. 02).

¹⁰⁶ “Os pecados do passado ou do presente já não o agradavam. Mas ainda não tinha recebido a plena confiança de poder evitá-los no futuro. Por isso, quando saía para junto de seu companheiro, estava tão cansado que nem parecia o mesmo que tinha entrado.

Certo dia, tendo invocado mais completamente a misericórdia divina, mostrou-lhe o Senhor o que convinha fazer.” (CELANO, s.d., p. 04)

¹⁰⁷ “A primeira obra que o bem-aventurado Francisco empreendeu depois que obteve total liberdade da parte de seu pai carnal foi edificar a casa de Deus. Mas não a reconstruiu de novo, consertou o que era velho, reparou o que era antigo. Não desfez os alicerces mas edificou sobre eles, reservando essa prerrogativa, mesmo sem pensar, ao Cristo: ninguém pode pôr outro fundamento senão o que foi posto: Cristo Jesus. Voltou pois ao lugar em que, como dissemos, fora construída antigamente uma igreja de São Damião. Com a graça do Altíssimo, reparou-a cuidadosamente em pouco tempo. Essa foi aquela casa feliz e abençoada em que teve auspicioso início a família religiosa e nobre Ordem das Senhoras Pobres e santas virgens, quase seis anos depois da conversão do bem-aventurado Francisco e por seu intermédio. Nela estabeleceu-se Clara, natural de Assis, como pedra preciosa e inabalável, alicerce para as outras pedras que se haveriam de sobrepor. Pois já tinha começado a existir a Ordem dos Frades quando essa senhora foi convertida para Deus pelos conselhos do santo homem, servindo assim de estímulo e modelo para muitas outras. Foi nobre de nascimento e muito mais pela graça. Foi virgem no corpo e puríssima no coração; jovem em idade mas amadurecida no espírito. Firme na decisão e

disso, guiado por sua visão particular de um cristianismo que nega as vivências do mundo em prol da pobreza e da humildade, reuniu um grupo de jovens seguidores inspirados pelos seus gestos e palavras¹⁰⁸. Dois anos após sua morte Francisco foi canonizado, o que apenas comprova a sua importância em vida.

Analisando as duas vidas, a de Tiago e a de Francisco, podemos perceber mais claramente como o trabalho a partir da História dos Conceitos se realiza quando analisamos a santidade. Ambas são figuras que têm nos seus relatos hagiográficos um forte caráter de exemplaridade, e mais, ambas seguem apontando a necessidade da conversão na vida do cristão, afinal ambos os santos se converterem e a partir deste momento viveram vidas de total entrega a Deus. Todavia, podemos ver claramente como cada uma das hagiografias e dos seus personagens são fruto de tempos diferentes.

Na hagiografia de São Tiago podemos acompanhar uma verdadeira catequese dogmática. Nela são apresentadas as ideias do cristianismo sobre a vida após a morte, algo extremamente importante para a catequese básica cristã. No decorrer do restante do relato, São Tiago tem vários dos seus membros cortados, mas mesmo assim permanece fiel a Deus e ao seu projeto de salvação. Tiago é um mártir, uma figura dos primeiros tempos do cristianismo. Seu relato é fruto destes primeiros séculos (lembrando que muitos dos relatos da Legenda remontam há séculos antes da compilação realizada por Jacopo de Varazze), onde é apresentado que mesmo diante da adversidade e da morte o verdadeiro cristão deve permanecer firme, pois a morte é apenas um “sono” que antecede a ressurreição.

ardentíssima no amor de Deus. Rica em sabedoria, sobressaiu na humildade. Foi Clara de nome, mais clara por sua vida e claríssima em suas virtudes.” (CELANO, s.d., p. 08)

¹⁰⁸ Sobre este movimento iniciado por Francisco e sua opção pela pobreza, Cibele Carvalho, na sua dissertação de mestrado *Francisco de Assis entre duas regras (1221-1223)*, aponta que:

“Na metade do século XII, já existiam pessoas que optavam por essa pobreza. Porém era considerada uma heresia, baseada em textos bíblicos, mais radical, que as já existentes. Os cátaros, como eram conhecidos, tinham um radicalismo latente. Pregavam uma concepção dualista, isto é, que existiam dois princípios iguais e decididamente opostos, Deus e Satanás, um à frente do reino do espírito e outro a frente do reino da matéria. O rigor da vida dos mestres cátaros, causa respeito e atração ao povo. Falavam em língua vulgar (língua que o povo falava) e de forma simples e acessível, viviam na pobreza e não tinham bens. Apesar de seu aspecto herético, podemos perceber a mesma aproximação dos ideais propostos por Francisco. O que difere os cátaros da pobreza e renúncia, praticadas pelos franciscanos, reside no fato de os cátaros afirmarem que a Terra é o inferno e os seres vivos, estão aqui para purgarem seus pecados. Sendo submetidos a várias abstinências para se alcançar a salvação. Para Francisco, assumir a pobreza e viver de penitência, auxiliando o próximo e pregando a palavra não era uma forma de punição, mas sim uma alegria. A terra não é o inferno, mas sim a casa do Senhor e o amor dele já nos salvaram. Um pensamento oposto ao dos cátaros, que era uma heresia bastante praticada entre a população. O surgimento do movimento de Francisco trará para a Igreja uma opção de pobreza mais radical, sem a prática da heresia.” (CARVALHO, 2005, p. 02).

Já Francisco é um santo das cidades, seu relato perpassa essa nova realidade. O santo de Assis não é um mártir, por mais que a miséria e sua conseqüente mortificação sejam presentes. Ele é um santo que também tem em seus relatos hagiográficos a importância da conversão e da fé em Deus, mas acima de tudo é necessário que seja uma fé atuante de uma forma diferente da do período de São Tiago. Enquanto a hagiografia de São Tiago conversa com cristãos perseguidos, a de Francisco conversa com cristãos sem medo da perseguição mas que se desviaram dos verdadeiros preceitos de pobreza e humildade. Tiago busca dar coragem aos que são perseguidos. Francisco busca reformar a fé dos que ignoram a necessidade da pobreza e da humildade no mundo terreno como forma de seguir ao Cristo. Este pequeno trabalho de comparação das hagiografias destes santos permite que entendamos que os santos são fruto de seus períodos históricos, assim como os textos que relatam suas vidas e justamente por isso é tão importante a História dos Conceitos como aporte teórico neste trabalho.

No início deste capítulo havíamos discorrido que Rosa entende uma dupla função nos discursos de santidade, uma função “de dentro” e outra “de fora”. O “de dentro” se referiria ao caráter exemplar da vida do santo, e o “de fora” os discursos oficializadores de tal figura. Entendemos que este discurso “de fora”, o da institucionalização, não deve ser entendido apenas como aquele discurso oficial da Igreja. Os discursos das próprias religiosidades locais, que iniciam as devoções ao santo ou à santa, devem ser entendidos como partícipes da oficialização da santidade, mesmo quando essa “oficialização” não é de todo aceita pela Igreja. Como importante exemplo, devemos citar nosso próprio objeto de estudo, as nossas fontes a todo momento apontam que D. Joana era portadora das qualidades dos santos¹⁰⁹,

¹⁰⁹ “E que aynda se nõ disse nẽ screueo quãta e canto sancta vida foe a desta sobredita Senhora (PINHEIRO, 1525, s.p.).”

E:

“Ho ãno do Senhor de mil . iij c . lxxij . No mes de Marco . Comecou de aparecer e se demostrar no Ceeo sobre este moesteiro . hũu muỹ evidẽte e manyfesto synall .

Ho qual era que Co] mo de todo se pony nha ho soll . aparecia hũa grãde Cometa aa maneyra de muỹ grande strella .

E ayda que ho aar steuesse toruado e ho Ceeo scuro cheo de nuuẽes . e sã parecer outra algũa strella nẽ lũa esta ãperó sãpre des que aparecia acabada e cõpleta ataa aluorada da manhãa que algũas vezes era bem clara . sãpre staua fixa sem se mouer do lugar ã que aparecia . O qual era sobre ho dormitorio . ou mais parecija star no lugar honde stam edificadas as Casas da Senhora Jfante . ã spicial . sobre a Casa que agora he Chamada Casa do lauor . E a outra noyte staua a dita Cometa ou strella mui grãde e clara . sobre a casa onde agora sta e serue a sancristia . E da dita Cometa e strella sahija hũu muy grande e claro Rayo largo todo . saluo no Cabo era hũu pouco mais streyto .

O qual Rayo sahya do meyo que parecija strella . e passaua toda a largura do ceeo da Crasta . e assy staua sã se mouer . nẽ minguar nẽ crecer . mas muito fixo e claro .

Hũa noyte staua o que parecija strella / sobre a casa que ora he sancristija E ho Rayo que della sahija . Cercaua de longo todo ho ceeo da crasta atee chegar sobre ho dormitorio E lugar onde stã as casas da dita Senhora Jffante

além de que a vida e morte da Princesa foram repletos de sinais miraculosos, como um cometa que teria passado nos céus no dia em que a mesma entrou para o Mosteiro de Jesus de Aveiro.

Toda mulher ou homem que vêm a ser considerado santo pela Igreja Católica passa por processos burocráticos para que isto ocorra, mas antes disso foi necessário que houvesse alguma devoção à figura em questão. Como já foi debatido no início deste capítulo, estas devoções surgem da religiosidade comum, dos que viveram ou ouviram falar da vida do candidato à santidade. Sendo que, algumas vezes a devoção popular já está tão enraizada que mesmo a não oficialização da Igreja Católica não diminui o culto ao “santo”. Neste sentido, compartilhamos das reflexões de Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Victor Mariano Camacho, que definem santidade como:

(...) o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que em um determinado lugar e tempo são critérios para considerar uma pessoa como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não. A santidade, portanto, é um saber, construído historicamente articulado às relações de poder de uma determinada conjuntura e que ganha nuances e particulariza-se em diferentes culturas e espaços. (FRAZÃO DA SILVA; CAMACHO, 2014, p. 83).¹¹⁰

Mas, como institucionalmente se constrói um santo? Como a Igreja Católica aprova o culto à determinada figura? E qual as diferenciações entre Venerável, Beato e Santo?

Analisaremos com mais calma posteriormente, mas devemos entender que antes da Reforma Gregoriana¹¹¹ o culto aos santos era muito mais livre e particular. Bispos e reis podiam levantar o culto à determinada figura. Como um dos resultados da citada reforma, o papado passa a ser o único a ter a prerrogativa de decidir se alguém é digno de culto ou não.

E a outra nocte sahija e staua fixa sobre as ditas Casas e ho Rayo cercaua e chegaua ataa onde sta a casa que ora he sancristija . E assi andaua a Reuezes hũu e outro hora de hũu Cabo ora do outro . sã nũca hũa soo nocte falecer de aparecer ora de hũa maneyra e doutra e sãpre aaquellas certas oras depois da cõpleta aparecẽdo e ally fixa stãdo atee aluorada e manhãa . na qual subitamẽte desaparecija assy Como aa nocte subito aparecija . Grãde spãto fazija a todos os que vijã este tam marauilhoso grãde e desacustumado synall . e de diuerssos diuerssas sentẽcas e openioẽs se diziã . porque a cousa e synal miraculoso e nuca outro tal ã nossos tenpos aparecido de todos era muito notado e visto des as oras ã que Comecaua de aparecer . e cãdo desaparecija . e a mudanca que fazija hũa nocte ã hũu Cabo do moesteiro E a outra no outro . Grãde themor e spãto avijã a deuota madre E todas as Religiosas ã veerẽ tam grãde marauilha sobre sy . nõ entẽdendo ho tam claro synal feyto manifestamẽte e syngullar per soo deus . Mas cando o dito synall desta muỹ clara cometa ou strella cõ seu Resplandecẽte Rayo cessou e leyxou de aparecer . nũca mais tornãdo nẽ sãedo visto . Entõ manifestamẽte ãtenderõ e conhecerõ a causa e Rezã do tal e tã euidente synal a qual se dira ã seu lugar .” (idem)

¹¹⁰ FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.; Camacho, V. M. . Reflexões sobre a relação entre educação e santidade nas vitae dedicadas aos três primeiros santos franciscanos em perspectiva comparada. *Scintilla* (FFSB), v. 11, p. 81-106, 2014.

¹¹¹ A Reforma Gregoriana foi o conjunto de medidas tomadas pelo papado no século XI, entre as quais se destacam a busca pela separação dos papéis dos leigos e dos clérigos e principalmente a limitação das ações dos primeiros no interior da instituição eclesiástica.

Por meio do processo de canonização aquele homem ou mulher se tornaria então um santo ou uma santa. Este processo solicitado por religiosos, e suportado pelas municipalidades, que atestariam o comportamento exemplar da figura, neste sentido as ordens religiosas sempre foram muito importantes como pressionadores dos processos de canonização de seus membros.

Com o passar dos séculos, o processo para canonizar uma pessoa foi sendo melhor estruturado e debatido. Passou-se a colocar algumas etapas prévias para que alguém se tornasse santo. Se antes das reformas religiosas do século XVI não existia uma distinção clara do beato e do santo, agora com as mudanças advindas destas reformas e do Concílio de Trento, a beatitude se torna uma etapa para a santidade. Em suma, a pessoa deveria primeiro passar por um processo de beatificação para depois passar por um de canonização e ser inscrita no cânon dos santos. Tanto para o processo de beatificação quanto para o de canonização era necessário que fossem atestados atos exemplares de vida e atos milagrosos. Ainda hoje este processo é realizado, sendo que antes de beato a pessoa pode ser considerada venerável, que é apenas o reconhecimento de uma vida reta e digna de ser seguida como exemplo de cristianismo¹¹².

Um último ponto que gostaríamos de debater envolvendo a figura do santo e que é de essencial importância para nosso debate é o das relíquias¹¹³. Já comentamos que os sinais da

¹¹² Resumindo essas questões, a *Enciclopédia Católica Popular*, de autoria de D. Manoel Franco Falcão (1922-2012, Bispo Emérito de Beja, Portugal), coloca que a canonização é o:

“Acto, desde o séc. XII reservado ao Papa, que inscreve um servo de Deus no cânone dos Santos, com a garantia de estar no Céu, de ser digno de culto público universal e de ser dado aos fiéis como celeste intercessor e modelo de santidade. O culto dos santos data do séc. II, reservado primeiro aos mártires, mas depois alargado a quem se distinguisse pela heroicidade das suas virtudes. Inicialmente competia aos bispos sancionar tal culto. A partir de 1170, as causas de c. passaram a ser reservadas à Sé Apostólica. Hoje, o processo de canonização encontra-se regulado pela Const. Ap. *Divinus perfectionis Magister*, de João Paulo II (25.1.1983, cf. Apêndice do CDC, 2.ª ed. da *Theologica*, pp. 1411ss), que remete para o bispo local a recolha preliminar dos dados biográficos, dos escritos, dos testemunhos acerca do servo de Deus e dos milagres que lhe são atribuídos, passando depois o juízo sobre eles para a Congregação da Causa dos Santos. O reconhecimento da heroicidade das virtudes dá ao servo de Deus o título de venerável. A beatificação é momento importante deste processo, que eleva o servo de Deus às honras dos altares, autorizando, dentro de certos limites, o seu culto público. Pressupõe habitualmente o reconhecimento de um milagre obtido por intercessão do beato. Outro tanto é necessário para a canonização.” (FALCÃO, s.d., s.n.). Para maiores informações sobre os processos de beatificação e canonização, também indicamos o *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, organizado por Carlos Moreira Azevedo. O verbete “beatas”, de autoria de Maria Filomena Andrade traz uma interessante discussão inicial aos interessados no tema.

¹¹³ Iremos analisar mais a frente a importância das relíquias na construção da santidade de D. Joana, todavia, já queremos apontar em uma de nossas fontes um interessante relato envolvendo a terra do túmulo da Princesa e os milagres que a mesma era capaz de realizar:

“Huã Religiosa e madre Cryada muito amiga e familiar desta sancta Senhora . sêdo posta ã extrema door e yfermidade de peste . E cõ graues doores de hũa postema nacida fazêdo seus termos mÿy maaos e mortaaes . nõ têdo ffysyco algũu que lhe podesse dar Remedio por serem todos fugidos e idos do lugar . syntfido sse a noyte do termo mÿy chegada aa morte e sã speranca de vida . Muito de Coracã se comêdo a deus e a esta Senhora

santidade se estendem para além da morte do santo, por meio das intercessões que este realizaria, mas também estes sinais se manifestam por meio de suas relíquias. Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento:

A veneração às santas relíquias faz parte do imaginário cristão desde seus primórdios, embora sua promoção tenha sido gradativa e muitas vezes controversa. Elas cumprem a função de traduzir o invisível no visível. As relíquias são realidades materiais que têm por objetivo aproximar o homem do sagrado, cumprindo um papel cultural e espiritual, sendo fundamentais para o entendimento das práticas, dos rituais e das crenças cristãs. Os corpos dos mártires tornaram-se inicialmente objetos de veneração por parte dos cristãos ainda durante o período das perseguições. Dentre o mosaico de representações do sagrado transcendente as mais importantes são, sem dúvida, as que lembram a morte e a paixão de Cristo. Estas se tornaram as mais veneradas e numerosas da cristandade e sempre atraíram um enorme número de adoradores. (NASCIMENTO, 2014, p. 106)¹¹⁴.

Desta forma, as relíquias durante a Antiguidade e principalmente durante a Idade Média foram grandes fontes de culto e das expressões da religiosidade popular. Aqueles sinais visíveis no Sagrado manifestos em roupas, objetos e principalmente pedaços dos corpos dos santos e santas, fizeram parte da materialidade da fé daquelas pessoas. Mas, como foram as relações dos fieis ao longo do cristianismo com a figura do santo, e da santa?

2.4. Uma análise da santidade: do entardecer da Antiguidade ao alvorecer dos Tempos Modernos

Quando nos voltamos para o estudo da santidade na Idade Média, o primeiro historiador que vem a mente de muitos pesquisadores é o do francês André Vauchez. Destacamos dois de seus principais trabalhos envolvendo o estudo da santidade e da espiritualidade medievais: a obra *A Espiritualidade na Idade Média*, publicada em 1975 e o texto “O Santo”, publicado como nono capítulo da obra *O Homem Medieval* dirigida por

pidindo lhe afycadamête fosse ã sua ajuda e lhe socorresse ã tam grãde angustia e doores de morte de que nõ duuidaua star acerca segundo todos hos synaaes .

Pidio que lhe trouxessem da terra da Senhora Jffante . E como cõ grãde deuaçã e muita ffe de seus merecimêtos a tomasse e beyiasse e possesse sobre a postema . sobytamête ffoy alyuada das doores e mÿy forte febre que tijnha segundo a tal ãfermidade ã sua forca custuma fazer . e a postema foy pouco e pouco abayxãdo e Resoluêdo sse atee de todo se assentar e desfazer . E a ãfferma sã outro Remedio de fysyca nã meezinha foy tornada das portas da morte e cõualesceo e ouue ãteyra saude . E foy seruir seu officio que tijnha de sancristãa e ajudar a ãterrar e estar cõ outras Religiosas que fallecerã da meesma peste . as quaaes nõ tijnhã visto nã conhecido esta Senhora nossa Jffante e princesa . a qual por nos queyra Rogar aaquele eterno deus . cõ ho qual Creemos sã duujda esta viue e Reyna cõ elle . dãdo lhe sy meesmo ã premyo e gallardõ eternal por ho amar E seruir fyelmête Como verdadeyra sposa e serua sua . desprezãdo ho mÿdo e todas as Cousas trãssytorjas . Cobijcãdo e desejødo a ssoo deus e ho seu Regno .

Ao qual elle Senhor deus por sua misericordia nos queyra leuar . AmeN :.” (PINHEIRO, 1525, s.p.)

¹¹⁴ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Relíquia do Santo Lenho em Portugal: narrativas e milagres. *História Revista* (Online), v. 19, p. 105-120, 2014.

Jacques Le Goff e publicada originalmente em 1994. Ambas as obras se tornaram clássicos historiográficos para as análises sobre a santidade no medievo¹¹⁵. Todavia, muitos pesquisadores nos últimos anos têm questionado algumas das conclusões de Vauchez. Contudo, o historiador francês deve ser referenciado por ter estudado e analisado quais eram as tipologias dos santos desde a Antiguidade Cristã até o século XV, oferecendo assim, um amplo panorama e abrindo os caminhos para um número gigantesco de possibilidades de pesquisa.

Pretendemos aqui fazer uma breve explanação das mudanças no conceito de santidade do fim da Antiguidade até os fins da Idade Média, utilizando os textos de Vauchez e outros historiadores para discussões pontuais. Mas antes de discorrermos sobre tal questão devemos realizar uma importante observação: os discursos que produziram as santidades e as diferentes espiritualidades apontados por Vauchez muitas vezes conviviam nos mesmos círculos espaciais e temporais, afinal, se lermos a obra do historiador francês sem nos atentarmos às próprias recomendações do autor, tenderemos a entender que uma tipologia de espiritualidade e santidade sucedeu a outra sem que houvesse coexistência. Por exemplo, como veremos, o autor entende que a figura do santo mártir foi sucedida pelo do patrono/bispo, mas apesar deste entendimento, o próprio historiador francês deixará claro que uma nova espiritualidade não excluía a antiga, várias formas de se vivenciar o cristianismo, sendo assim, a própria noção de religiosidade, poderiam conviver, mesmo que uma fosse mais forte que outras:

Mas na Idade Média, época em que a coesão dogmática ainda não se estabelecera em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diferentes espiritualidades. (...) Não se deve esquecer que o surgimento de uma espiritualidade nova só raramente acarretará o desaparecimento daquele que prevaleceu anteriormente: o florescimento de Cister não impedirá Cluny de continuar seu caminho próprio. Apenas o relegará ao segundo plano. (VAUCHEZ, 1995, p. 08).

Ao mesmo tempo em que havia espiritualidades próprias das elites, as massas também possuíam suas formas de viver e entender a religião. Ao mesmo tempo em que a Igreja

¹¹⁵ Sintetizando o trabalho de Vauchez, Igor S. Teixeira comenta sobre o texto: “Uma análise de fôlego, na longa duração (1198-1431), ampla e ambiciosa. O objetivo do autor era fornecer um entendimento geral sobre a santidade medieval a partir da instituição dos processos de canonização e do progressivo controle desse fenômeno pelo papado. Vauchez concluiu que existia uma santidade oficial (a controlada pelo Papa e reconhecida após a investigação inquisitorial sobre a verdade dos milagres atribuídos a um indivíduo) e a popular (que, mesmo não reconhecida pelo papado, não deixou de existir). Esta tese é citada como ponto de partida para muitos estudos que utilizam os processos de canonização como fonte para a história. (TEIXEIRA, Igor Salomão. A Pesquisa em História Medieval: relatos hagiográficos e processos de canonização. *Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS* (Online), v. 2, 2009, p. 73).

oficializava determinados cultos, os leigos tinham suas preferências espirituais. Em suma, ao analisar o conceito de santidade ao longo do cristianismo devemos ter em mente que diferentes entendimentos habitavam juntos no mesmo período, mas o conceito variava não apenas no tempo, mas também no espaço físico, social e cultural.

O historiador francês entende que no que se refere à espiritualidade cristã é muito difícil pensarmos em marcos que separem a Antiguidade e a Idade Média, todavia uma possível passagem de um tipo de religiosidade para outra é algo tardio, por volta do século VIII, afinal apenas nos anos 700 a Europa Ocidental havia se tornado majoritariamente cristã católica¹¹⁶. Sendo assim, nas próximas páginas quando nos referirmos aos modelos de santidade dos séculos da Antiguidade e Antiguidade Tardia (do século I ao VII), estamos nos referindo ao grupo populacional menor diante da totalidade das populações europeias.

Para Vauchez, no início da cristandade, o culto dos santos era focado nas figuras dos mártires¹¹⁷. Estes homens e mulheres que morreram por sua fé no Cristo eram exaltados nos primeiros séculos de nossa era. A importância dos mártires foi tamanha que Vauchez considera que os cultos dos santos surgem com estas personagens¹¹⁸ (frisamos que o autor não crê na continuidade dos deuses pagãos nas figuras dos santos¹¹⁹). Vauchez prossegue discorrendo que, logo após o fim das perseguições, o ideal de santo passou a ser o do patrono, aquele que protegia os cristãos, neste caso os bispos. Todavia, esse movimento de passagem do mártir para o patrono foi no seu início algo típico apenas do Ocidente, já que no Oriente as figuras que ganhavam destaque ao lado dos mártires eram os confessores e ascetas¹²⁰. Tendo surgido

¹¹⁶ VAUCHEZ, 1995, 11-12.

¹¹⁷ Estes primeiros santos não teriam sua origem no culto aos antigos deuses romanos, como afirmado por Vauchez, todavia, o autor discorre que sempre houve em diversos credos figuras protetoras dos indivíduos, como anjos, demônios e gênios. Contudo, com o cristianismo estas figuras protetoras passam a serem encarnadas em seres humanos que foram extremas representações dos ideais cristãos. Esta imagem do santo mártir, o primeiro modelo de santidade, como um verdadeiro patrono pessoal do fiel, é assim analisado por Vauchez:

“O culto dos mártires “democratiza-se” através do santo patrono, que baseia as suas características nas mesmas noções, de uma relação de clientela: lealdade do protegido, “amizade” e dever de protecção por parte do patrono em relação a quem a ele se recomendou. Numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a sua identidade e a sua liberdade, os santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias.” (VAUCHEZ, André. O Santo. IN: LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 212).

¹¹⁸ “De facto, tudo provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio, mesmo quando outros modelos começaram a surgir.” (idem, p. 212).

¹¹⁹ “Apesar de certas analogias superficiais, nada tinham em comum com os heróis gregos e romanos. Na Antiguidade clássica, a morte constituía uma fronteira intransponível entre os homens e os deuses. Ora, na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória do paraíso e à vida eterna. O santo é um homem através do qual se estabelece um contacto entre o céu e a vida eterna.” (idem, p. 212).

¹²⁰ Idem, p. 213.

no Oriente, o ideal do santo asceta passou a ser mais amplamente difundido no Ocidente em meados do século IV¹²¹.

Já nos finais do século V, em um processo que se estende até o século X, o santo volta-se, novamente, a figura do bispo. Mas, o bispo que defende a população local e funda igrejas, difundindo assim a fé. Vauchez destaca que estes novos santos, na figura dos bispos, ao contrário da renúncia do mundo e da vida passiva dos antigos santos monges do deserto, eram figuras atuantes em seu meio¹²², afinal:

Efectivamente, nessa época, a Igreja tornara-se a animadora das sociedades, em especial nas cidades, onde os bons bispos se distinguiam pelo seu zelo na defesa dos habitantes contra o arbítrio do rei e dos seus funcionários. Representantes de Deus numa sociedade profana e brutal, o santo prelado daquele tempo era, acima de tudo, o homem da caridade activa e eficaz. Amparo dos fracos, luta contra a opressão e as violações do direito, tornando-se assim um remédio extremo contra as arbitrariedades, não hesitando em ameaçar com o castigo divino os poderosos da terra. (VAUCHEZ, 1999, p. 214).

É interessante pensarmos nessas figuras dos santos bispos, afinal, segundo o próprio Vauchez, mas desta vez em *A Espiritualidade na Idade Média*, do século VIII ao X, neste período de “gênese da espiritualidade medieval”¹²³, houve por parte das forças carolíngias uma série de esforços em trazer um caráter cultural e litúrgico ao cristianismo. Podemos entender este movimento como parte inicial das próprias reformas carolíngias, mas mesmo os seus desdobramentos devem ser analisados com mais calma.

Segundo o autor, nesta Alta Idade Média:

Qualificou-se a época carolíngia de "civilização da liturgia". Essa fórmula é exata se entendermos com isso que a religião se identifica então com o culto prestado a Deus pelos padres, que são os seus ministros. Os fiéis têm a obrigação moral e legal de assistir a ele. O próprio monaquismo não escapa a esse ambiente. Sob a influência de Benoît d'Aniane, a vida litúrgica toma um lugar crescente na vida dos monges, em detrimento das atividades apostólicas, tão importantes no tempo de são Colomban e são Bonifácio. (VAUCHEZ, 1995, p.15)

Teoricamente, como demonstrará o autor, esta deveria ser a realidade do período, mas, houve fortes resistências por parte de clérigos e fieis diante desta “liturgização” da espiritualidade cristã. Afinal, muitas das reformas e ritos trazidos com a “civilização da liturgia” não eram compreensíveis para os pequenos clérigos e a grande massa populacional. Mas, por mais que estas reformas ainda não fossem efetivamente aceitas por toda a população, o processo de conscientização para que isso ocorresse – um processo que

¹²¹ Idem, p. 214.

¹²² Idem, p. 214.

¹²³ VAUCHEZ, 1995, p. 11.

valorizava certos gestos e comportamentos – pode ter contribuído para que o santo bispo fosse o ideal de santidade do período. Pois, esta figura carregava justamente alguns dos ideais espirituais pregados pela reforma carolíngia: exigências éticas e noções de virtude e de justiça.

Ritualmente, Carlos Magno se tornou imperador por meio da unção dada pelo papa Leão III (750-816, papa desde 795) no ano de 800. Esse processo de unção seria repetido pelos bispos e papas ao longo dos próximos séculos, de forma que os reis e príncipes, não apenas do Sacro Império Romano Germânico, seriam partícipes da vontade divina em terra. Assim, esses reis teriam também dons que provinham de Deus.

Este processo que se iniciou com as reformas, e as imposições litúrgicas, que colocavam os novos ideais de vida cristã como deveres do povo de Deus e que, portanto, acabaram por elevar a figura do bispo como ideal de santidade, terminou com um movimento onde algumas das novas experiências religiosas que surgiram com as reformas fomentaram justamente novos ideais de santidade. Expliquemo-nos: com a unção dos imperadores e reis se tornando mais frequente, a sacralidade destas figuras foi sendo construída, até que chegamos a determinado período onde justamente os reis santos se tornaram o ideal de santidade. Dessa forma, já nos séculos X e XI as figuras dos “reis santos” (monarcas com dons miraculosos, como os analisados por Marc Bloch em *Os Reis Taumaturgos*) e a dos “monges angélicos” (baseados no ideal da vida monástica nos claustros)¹²⁴ representavam o conceito de santidade.

Segundo Vauchez, entre os séculos VIII e X, período justamente destas reformas, a cultura de grande parte do clero era muito próxima, quando não a mesma, da grande massa populacional¹²⁵. A partir disso, muitos daqueles entendimentos de mundo próprios do “grande público” acabaram por influenciar também a instituição eclesiástica. Podemos perceber assim, um duplo movimento envolvendo a religião e a religiosidade cristã: se por um lado novas imposições rituais, litúrgicas e espirituais são colocadas para a população cristã, esta mesma população consegue que algumas de suas práticas mudem alguns aspectos da Igreja.

¹²⁴ VAUCHEZ, 1999, p. 216.

¹²⁵ Vauchez discorre que:

“Na verdade - e esse é o elemento da mais alta importância para a evolução posterior do cristianismo - a espiritualidade do clero e a dos fiéis não constituíam nessa época dois mundos sem comunicação. Fora de uma elite muito restrita de bispos e abades, que se esforçavam por permanecer fiéis à tradição patrística e tentavam em vão opor-se à evolução em curso, os clérigos participavam da mesma cultura - ou incultura - que os leigos e sofriam a influência da mentalidade reinante. Assim, viu-se a Igreja, durante muito tempo reservada em relação a certas orientações da piedade popular, acolher, na época carolíngia, as que lhe pareceram compatíveis com a doutrina cristã.” (VAUCHEZ, 1995, p. 24).

Essa mudança que elucidamos, é justamente o da importância dos santos dentro do cristianismo. Como já mostramos, sempre com base em Vauchez, desde a Antiguidade existia o culto aos santos, mas, com estes séculos da Alta Idade Média, houve um crescimento no papel dos santos como intermediários entre Deus e os homens. Neste período "(...) a idéia de que se tinha em geral de Deus - soberano juiz e potência transcendente - favorecia mais o temor reverente do que as efusões do coração."¹²⁶ Diante desta divindade tão distante do entendimento contemporâneo de que "Deus é amor", as figuras espirituais que pudessem agir com intermediárias dos homens cativaram as populações. Neste cenário, o culto aos anjos ganha destaque,¹²⁷ mas a sua imaterialidade não permite uma vinculação popular tão profunda. A partir disso, que a figura dos santos, mulheres e homens já falecidos, adquire espaço nas mentalidades populares e posteriormente nos quadros dogmáticos da própria Igreja. Não estamos dizendo que só foi a partir deste momento que os santos surgiram no pensamento católico, mas que com estes séculos os cultos a eles se intensificaram¹²⁸.

O ideal de santidade, que antes cabia ao bispo protetor, foi assumido nos séculos X e XII por duas novas figuras: o rei santo e os monges angélicos. Já debatemos acerca do rei santo, então agora faremos em relação aos monges angélicos. Com a dissolução do sistema carolíngio e a emergência do sistema feudo-vassalico, ocorreu também a ascensão de novas ideias de vida monástica¹²⁹. Essas ideias, encabeçados por Cluny¹³⁰ e depois por Cister¹³¹ iam justamente em oposição ao comportamento das lideranças religiosas do período.

Bispos e cardeais haviam se tornado figuras mais administrativas do que propriamente religiosas, ocupados em governar seus próprios interesses terrenos foi natural que o antigo ideal do bispo santo perdesse espaço. Mesmo o clero rural, com o qual a população tinha contato cotidianamente, não representava os ideais de vida cristã, afinal esses religiosos além de possuírem pouca instrução, também levavam vidas muito próximas aos dos fieis, sendo casados, muitas vezes trabalhando em atividades agrícolas, caçando, etc. Também devemos ressaltar que essas oscilações nos ideais de santidade entre o santo bispo e santo monge (ou

¹²⁶ VAUCHEZ, 1995, p. 29.

¹²⁷ VAUCHEZ, 1995, p. 29.

¹²⁸ Neste contexto em que a materialidade dos santos se tornou tão importante, as relíquias adquiriram papel importante nas religiosidades populares. Mais a frente em nosso texto discutiremos sobre isso.

¹²⁹ Vauchez fala de uma "(...) grande renovação eremítica e monástica dos anos 1080-1130." (VAUCHEZ, 1995, p. 125).

¹³⁰ Abadia, e posterior ordem religiosa, fundada em 910. As suas reformas monásticas vieram a influenciar todo o princípio de vida monástica da cristandade ocidental.

¹³¹ Abadia, e posterior ordem religiosa, fundada em 1098 por monges que haviam abandonado Cluny com o objetivo de retomar as antigas observâncias monásticas que não estavam mais sendo seguidas.

monge angélico, como expresso por Vauchez), expressam também uma série de lutas políticas e ideológicas entre os dois grupos. Todavia, os problemas doutrinários do alto clero católicos, os seus bispos, acabaram também por afetar as ordens monásticas.

Neste contexto em que o clero passou por sérias crises doutrinárias entre o alto clero e mesmo entre as ordens monásticas já estabelecidas, surge como resposta a estes comportamentos desviantes: uma reabilitação da espiritualidade monástica, pautada em princípios mais severos de comportamento e de vida pastoral e religiosa, tendo como ideais Cluny e Cister. As novas ordens monásticas que surgem neste contexto com novos ideais religiosos acabaram por influenciar o comportamento e o imaginário coletivos. Essa afirmação se confirma ao constatarmos que justamente a figura ideal do santo se tornou, ao lado dos já citados reis santos, os monges angélicos. Figuras que continham essa nova forma de se vivenciar o cristianismo. O monge angélico é assim definido por Vauchez:

Na mesma época em que se verificava o sucesso deste tipo de santidade muito secular¹³² assiste-se ao desenvolvimento, entre os clérigos, de um ideal que valoriza a profissão monástica e que faz do claustro a antecâmara do paraíso. Tais concepções não eram novas, mas adquiriram uma credibilidade real a partir da altura em que o monaquismo beneditino, atormentado por uma efervescência espiritual muito activa, dá início à sua própria reforma. Essa restauração verificou-se pelo restabelecimento da observância da regra, em especial no domínio litúrgico, e pela exaltação da virgindade, considerada como o factor fundamental da perfeição cristã. Os monges são, colectivamente, santos porque rezam e porque são castos. Essa vida, que os tornava semelhantes aos anjos e contrastava com os costumes pouco edificantes do clero secular, teve a aprovação dos fiéis. Verdadeiro soldado de Cristo (*miles Christi*), o religioso, segundo Odon de Cluny, renunciando à propriedade, à violência e à vida sexual, realiza o mistério da caridade e, com o seu sacrifício, torna possível a salvação da humanidade pecadora. Antecipação do reino de Deus na terra, o mosteiro constitui o lugar da santificação por excelência e não é por acaso que as grandes abadias cluniacenses e, mais tarde, S. Bernardo, procuraram introduzir lá todos aqueles, clérigos ou leigos, em quem vislumbravam qualidades humanas e religiosas notáveis, o que, por vezes, aconteceu em detrimento de certos papas e bispos que viam os melhores cristãos trocar pelo claustro um mundo onde a Igreja teria tido grande necessidade deles. (VAUCHEZ, 1999, p. 217).

Esses monges, enclausurados representantes da perfeição cristã, acolhiam os anseios populares por clérigos mais modelares. Estes santos também eram representativos da oposição eclesiástica a uma sociedade militarizada. O fato de que grande número dos santos do período são justamente monges enclausurados defensores dos ideais de vida ascética e pacifista, mostra também o esforço por parte da Igreja em repreender o comportamento bélico no interior daquela sociedade. A religiosidade em torno dos santos “calmos e serenos” deve ser assim, entendida como parte daquele contexto da Paz de Deus e das posteriores convocações

¹³² Aqui o autor está se referindo aos reis santos.

das cruzadas que, como uma das suas várias motivações, poderia levar a guerra para fora da Europa.

Naquela sociedade predominantemente agrícola e bastante violenta os seus modelos de santidade eram compostos por santos que correspondiam a ideais mais apaziguadores. Todavia, veremos nos próximos séculos a emergência de novos modelos de santidade que correspondem ao novo fator social importante para as conjunturas do período: o renascimento da cidade como centro cultural e econômico. Desta forma, os novos santos das cidades representados nas ordens mendicantes, são caracterizados por religiosos atuantes dentro das cidades e comprometidos com suas andanças levando este cristianismo que retoma as ideias primitivas de pobreza e acolhimento.

Nos séculos XII e XIII, com o crescimento do comércio e das cidades, os ideais de santidade passam a ser relacionados às ações características das ordens mendicantes, onde os religiosos não estão mais nos claustros localizados fora das cidades, mas agindo dentro delas¹³³. Segundo Néri de Barros Almeida, também neste período, devemos destacar:

(...) o processo promovido pela Igreja reformada que, entre os séculos XII e XIII, foi paulatinamente realizando através da evangelização o disciplinamento, segundo valores cristãos, das representações do Além e das relações entre vivos e mortos. Como consequência geral dessa estratégia de doutrinação, a faceta folclórica do Além (...) tende a dissolver-se. Em contrapartida, o Além ganha uma coloração teológica mais precisa para os cristãos comuns, espiritualizando-se. Sua conquista passa a ligar-se firmemente às noções abstratas de mérito, culpa e castigo, ao mesmo tempo em que seu espaço se hierarquiza e se define com clareza num “outro lugar”. (ALMEIDA, 2001, p. 204)¹³⁴.

Neste período, como Almeida comenta, a Igreja realizou uma série de reformas, iniciadas pelo papa Gregório VII (1020-1085, papa desde 1073), na busca de uma maior disciplina por parte do clero e de suas ações, mas também uma normatização da religiosidade popular, de forma que esta correspondesse mais às perspectivas oficiais da instituição. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva sintetiza esse momento reformista:

Foram muitas as estratégias criadas pela Igreja Romana para instaurar o seu projeto de Igreja universal e de sociedade cristã, como é possível verificar pela leitura dos concílios convocados e dirigidos pelo papa. Destaco, dentre elas, a normatização do casamento leigo e a imposição do celibato para os clérigos; o envio de legados papais e a divulgação de decretos conciliares nas diversas províncias eclesiásticas; incentivos à educação clerical, como bolsas de estudo e licenças; a difusão da confissão e da comunhão anual e, o que nos interessa especialmente, a organização dos processos de canonização. Como aponta Vauchez, desde fins do século XII, o

¹³³ VAUCHEZ, 1999, p. 218-220.

¹³⁴ ALMEIDA, Néri de Barros. Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e "realismo desencantado" numa hagiografia medieval portuguesa. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 34, n.40, 2001, p. 204.

papado buscou controlar o reconhecimento oficial da santidade, instituindo quem poderia ser objeto de veneração universal ou local, utilizando para tanto um instrumento jurídico: os processos de canonização. Entretanto, a despeito do projeto papal, as crenças e práticas da religiosidade não oficiais persistiram no campo da veneração aos considerados santos, como atestam diversas fontes (FRAZÃO DA SILVA, 2015, p. 03-04)¹³⁵.

Além das já comentadas medidas disciplinares ao clero (como a imposição do celibato) e aos fieis (confissão e comunhão), os santos também foram normatizados. Se antes mesmo bispos e reis podiam levantar cultos a determinadas figuras, agora caberia apenas ao Sumo Pontífice esta tarefa. Apenas o reconhecimento oficial do papa poderia dizer se a pessoa é digna da santidade ou não. Todavia, sabemos que nem sempre essas imposições se tornam realidade, pois por mais que tenha havido um controle da produção de santos, a religiosidade popular sempre acaba por levantar seus próprios heróis da religião. Ainda hoje percebemos este fenômeno cultural com “santos e santas de cemitério¹³⁶” e mesmo lideranças religiosas que em vida fora importantes para determinada população¹³⁷.

Voltando-nos aos santos e santas da Idade Média Central – aqueles advindos das ordens mendicantes – queríamos apenas demonstrar que estas novas ideias de vida religiosa, baseadas na valorização da piedade, da penitência, da vida em comunidade, da escolha pela pobreza, do trabalho assistencial a todos que fosse necessário, da pregação pública e da busca por um caminho mais individual rumo ao divino, fizeram parte de um contexto em que a Igreja e a sociedade já haviam passado por mudanças¹³⁸ e que por isso novos modelos de santidade foram necessários.

Duas foram as ordens mendicantes que surgiram neste período, ambas pregavam a importância fundamental da pobreza e da obediência às virtudes da vida cristã. Essas ordens foram as ordens franciscana e dominicana. Os franciscanos surgiram a partir de Francisco de

¹³⁵ FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.,. Hagiografia medieval: Propostas para estudos em perspectiva comparada. *Fenix: revista de historia e estudos culturais*, v. 12, p. 1-21, 2015.

¹³⁶ Em Curitiba temos a figura de Maria Bueno, jovem que viveu na segunda metade do século XIX e que após ser brutalmente assassinada passou a ser relacionada a uma série de milagres.

¹³⁷ Podemos citar o caso de Cícero Romão Batista, o famoso Padre Cícero. Religioso cearense nascido em 1844 e falecido em 1934. Sua liderança política e religiosa reconhecimento em vida e devoção em morte por parte da população nordestina.

¹³⁸ A emergência das ordens mendicantes é justamente um fenômeno que só foi possível por causa das reformas gregorianas. Almeida, neste sentido, aponta que:

“Neste período, ligado aos novos ideais de santidade e às transformações operadas na organização eclesiástica, os autores também destacam o surgimento e organização de novas ordens: canônicas, militares e mendicantes. Tais formas de vida religiosa combinavam a renúncia pessoal a uma maior presença junto aos fiéis por meio da ação pastoral; da assistência aos peregrinos, doentes e pobres; do embate com os muçulmanos ou grupos considerados heréticos, e da pregação.” (FRAZÃO DA SILVA, 2015, p. 04).

Assis¹³⁹ (1182-1226) na Itália, quando em 1209 este grupo formado ao redor da figura e dos preceitos de Francisco¹⁴⁰ consegue o reconhecimento pelo papa Inocêncio III¹⁴¹ (1161-1216, papa desde 1198).

A nova ordem, chamada à época de Irmãos Menores, tinha como fundamentos básicos uma vida que buscava a pureza dos ensinamentos de Jesus Cristo, ensinamentos pautados na ajuda ao próximo, na recusa a possuir bens, seja individualmente ou coletivamente como ocorria nos mosteiros, e no desejo de levar uma vida pobre e sem local fixo, levando assim estes verdadeiros ensinamentos de vida não apenas pela pregação, mas também pelo exemplo.

A partir disso, podemos perceber o caráter “revolucionário” dos franciscanos diante daquela sociedade, afinal, ao contrário das ordens monásticas já estabelecidas, estes novos religiosos na cidade subverteram as ideias de que o monge era justamente aquele que abandona o convívio social e se volta para a contemplação individual do Sagrado. Vauchez também aponta outra característica muito importante que diferenciava os franciscanos: os clérigos e os leigos estariam em pé de igualdade. Explicando a questão, o autor comenta:

Francisco, que não tivera uma formação clerical e só recebeu o diaconato por instância do papa, queria dar a todos os membros de sua fraternidade os mesmos direitos e os mesmos deveres, pois, em sua opinião, o essencial era uma prática comum e sem concessões da pobreza evangélica. A única diferença que ele admitia entre os dois tipos de irmãos era que os clérigos liam ou cantavam o ofício em latim, enquanto os leigos se contentavam em recitar o Pater e a Ave Maria. (VAUCHEZ, 1995, p. 129).

Todavia, esse caráter igualitarista logo deixaria de ser a regra, pois, com o passar dos anos foi necessária mesmo a formação de uma hierarquia dentro da ordem. Apesar das

¹³⁹ Francisco foi e é uma das figuras mais debatidas nos campos da teologia e da historiografia medievalista. Diversos grandes historiadores do período já debateram em algum momento a figura e a importância de Francisco (uma vez me foi dito que todo medievalista que se preze pelo menos já pensou em escrever sobre Francisco). Como leituras iniciais para o tema, sugerimos as obras *A Vida de Um Homem*, da historiadora italiana Chiara Frugoni, e *São Francisco de Assis*, o historiador francês Jacques Le Goff.

¹⁴⁰ Sobre essas características de Francisco e que tiveram esse poder de cativação tão grande, Vauchez comenta que:

"Ele teve, efetivamente, o imenso mérito de operar em sua pessoa a síntese entre as aspirações, às vezes contraditórias, dos movimentos religiosos que tinham marcado as gerações precedentes, e a mais autêntica tradição cristã. Para ele, uma profunda devoção ao Cristo, venerado em sua humilhação e, especialmente, pelos sofrimentos que padecera na Cruz, era acompanhada de um sentido agudo da onipotência e da transcendência divinas; do mesmo modo, o seu desejo de viver na pobreza mais total e na humildade não excluía uma fidelidade sem falhas à Igreja, e enquanto o olhar fundamentalmente benevolente que ele dirigia para o homem e o universo o tornava insensível às tentações do dualismo." (VAUCHEZ, 1995, p. 127).

¹⁴¹ Um fato interessante de ser analisado é que, a mensagem e o modo de vida de Francisco diferiam do pensamento eclesiástico dominante. Estes séculos da Idade Média Central foram um momento onde diversas heresias surgiram e floresceram, sendo que algumas tentaram um reconhecimento papal, outras nem chegaram a isso. É curioso pensarmos que o modo de vida franciscano poderia ter sido também considerado herético. Inocêncio III ao reconhecer os Irmãos Menores sabiamente soube acolher e controlar um movimento que fora das mãos papais poderia ter sido problemático.

mudanças que ocorreram nas décadas seguintes dentro da ordem, devemos pensar na importância dos franciscanos e na força com que sua mensagem e ideal de modo de vida alcançou as populações mesmo fora da Itália. Vauchez alega que somados ao caráter acolhedor e desafiador da mensagem e do modo de vida franciscanos, a forma como a mensagem era transmitida foi muito importante, o uso da língua vulgar e mesmo a forma como as pregações eram feitas (a sua eloquência), atraíam as pessoas para ouvir aquelas mensagens de conversão, paz, perdão, fraternidade e alegria¹⁴².

Sobre os dominicanos, a outra ordem mendicante surgida neste contexto, Vauchez¹⁴³ aponta que a Ordem foi fundada por São Domingos, cônego castelhano que inspirado pela difusão do catarismo, parte em uma profunda missão apostólica na região do Languedoc como forma de lutar contra a heresia. A pequena comunidade de pregadores fundada por Domingos foi reconhecida pelo papado em 1215.

A ordem dominicana se diferenciava da franciscana em diversos aspectos, entre eles a relação entre clérigos e leigos e o papel da educação¹⁴⁴. Os dominicanos se destacariam por sua formação intelectual, como um dos objetivos centrais da ordem era justamente a pregação (por isso Ordem dos Pregadores), seus quadros buscaram uma ampla e sólida formação intelectual¹⁴⁵.

Sobre esta importante formação, Carolina Coelho Fortes¹⁴⁶ aponta que:

(...) é muito provável que antes mesmo da chancela papal, Domingos e seus seguidores já houvessem definido o estudo como uma de suas mais definidoras características. O estudo, no entanto, devia ser entendido como apenas um meio para o principal elemento identitário da Ordem: a pregação. (FORTES, 2008, p.02).

Fortes continua discorrendo sobre a importância da formação para São Domingos, esclarecendo que desde muito cedo o seu projeto envolvia religiosos que pudesse realizar a

¹⁴² VAUCHEZ, 1995, p. 130-131.

¹⁴³ VAUCHEZ, 1995, p. 134.

¹⁴⁴ Como levantado por Carolina Coelho Fortes, em seu primeiro momento a Ordem Dominicana não estava com sua missão ainda claramente definida. Todavia, a autora aponta que mesmo nestes tempos iniciais a Ordem já valorizava o estudo com objetivo de permitir a instrução de seus pregadores (FORTES, 2008, p. 2).

¹⁴⁵ Sobre essa formação e a importância dela, o autor comenta que:

"O objetivo que eles visavam era ao mesmo tempo simples e grandioso: 'Falar com Deus e de Deus'. Para isso, não hesitaram em dar prioridade ao trabalho intelectual sobre a vida conventual e a liturgia. Essa aposta na cultura erudita daria bons resultados: em um mundo em que o saber teórico e prático começava a ter um papel importante e onde as universidades logo iriam constituir um terceiro poder ao lado do Sacerdócio e do Império, havia lugar para uma ordem de 'doutores', cuja função principal seria 'transmitir aos outros as coisas contemplativas'." (VAUCHEZ, 1995, p. 135).

¹⁴⁶ FORTES, Carolina Coelho. Universidade, uma questão de identidade: Dominicanos e Universidades no século XIII. In: *XIII Encontro de História ANPUH- Rio*, 2008, Seropédica. Anais, 2008.

atividade pastoral de pregadores, mas que para isso era necessário que antes possuíssem os recursos intelectuais necessários¹⁴⁷. Justamente por isso Domingos possuía interesse em criar ao menos uma faculdade de teologia na França.¹⁴⁸ Este ponto é importante de ressaltarmos, pois, aí já estão as bases das relações entre os dominicanos e as Universidades na Idade Média.¹⁴⁹

Diferente de Francisco, Domingos entendia a necessidade sobre outra ótica. Se para Francisco a pobreza total era necessária como forma de demonstrar a verdadeira forma de se vivenciar o cristianismo, para Domingos a pobreza deveria ser usada como arma contra as heresias. Os pregadores, por justamente serem humildes e pobres, poderiam se mostrar mais acessíveis e compreensíveis para as populações que poderiam cair em movimentos heréticos. Um grande problema que permitiu que as heresias crescessem foi justamente a dificuldade em associar os dogmas católicos que as populações heréticas tinham.

Domingos também não negava as doações de igrejas e terrenos, afinal elas poderiam ser usadas para a edificação espiritual dos que ali se encontravam. Mas, mesmo recebendo estes locais onde pudessem pregar, os religiosos dominicanos deveriam privilegiar a mendicância e satisfazer apenas as suas necessidades¹⁵⁰.

Os efeitos práticos do sucesso das pregações de ambas as ordens, em especial da dominicana, podem ser analisados quando Vauchez afirma que neste fim da Idade Média (séculos XIV e XV), os pregadores, ao lado dos místicos, foram os principais focos da ideia de santidade¹⁵¹. Todavia, acreditamos que estes dois tipos ideais, o místico e o pregador, se estenderam como modelos de santidade até o século XVI. Para entendermos essa última mudança no ideal de santidade, devemos fazer uma análise mais detalhada de tal período histórico. Afinal, os seus desdobramentos levaram as Reformas religiosas do século XVI, período onde nossa pesquisa está situada.

¹⁴⁷ “Assim, embora muitos elementos identitários tenham surgido com clareza apenas tardiamente durante o século XIII, é ainda nos primeiros momentos que, provavelmente, o próprio Domingos enfatiza a importância do estudo. A dispensa dos conventos deve ser dada, portanto, livremente àqueles que são aptos para o estudo. Não nos enganemos, no entanto, com a diferenciação ali colocada – “estudo, pregação e proveito das almas” – as três atitudes eram vistas como uma só, estavam inteiramente interligadas. O estudo possibilitava e legitimava a pregação, que tinha como resultado pretendido a salvação das almas.” (FORTES, 2008, p. 03).

¹⁴⁸ FORTES, 2008, p. 03.

¹⁴⁹ FORTES, 2008, p. 04.

¹⁵⁰ VAUCHEZ, 1995, p. 135-138.

¹⁵¹ VAUCHEZ, 1999, p. 220-224.

A tradicional historiografia medievalista entendeu a Baixa Idade Média como um grande outono, um período em que uma poderosa “trindade da desgraça” – formada pela Peste Negra, as guerras (em especial a Guerra dos Cem Anos¹⁵²) e a fome – dominou a mente, os corpos e os espíritos de todos naquele continente. Este outono representava o fim de um mundo, um triste fim de um mundo, que renasceria diferente na Época Moderna, um mundo nem pior, nem melhor, mas diferente. Estes historiadores entendiam, e alguns ainda entendem, que mentalmente as sociedades medievais foram tão afetadas pela trindade da desgraça que as mulheres e homens daquele período reproduziram na cultura (principalmente na religião e nas artes) seus medos, anseios e desesperos diante de um mundo que estava ruindo. Para Jean Delumeau¹⁵³, o período foi marcado pelo medo decorrente de diversas “desgraças”:

(...) a peste negra, que marca em 1348 o retorno ofensivo das epidemias mortais, as sublevações que se revezam de um país a outro do século XIV ao XVIII; a interminável Guerra dos Cem Anos; o avanço turco inquietante a partir das derrotas de Kossovo (1389) e Nicópolis (1396) e alarmante no século XVI; o Grande Cisma – “escândalo dos escândalos” –; as cruzadas contra os hussitas; a decadência moral do papado antes do reerguimento operado pela Reforma católica; a secessão protestante com todas as suas seqüelas – excomuniões recíprocas, massacres e guerras. Atingidos por essas coincidências trágicas ou pela incessante sucessão de calamidades, os homens da época procuraram-lhes causas globais e integraram-nas em uma cadeia explicativa. Transpondo um novo patamar, desembocamos portanto agora no nível da reflexão – sobretudo teológica – que a época efetuou sobre seus próprios medos. (DELUMEAU, 2009, p. 302).

Neste mundo em crise as relações humanas com o sagrado e o profano teriam mudado. Delumeau entende que todo esse contexto de crise apresentado acima, teria gerado nos espíritos e nas mentes medievais a necessidade de mudanças, de reformas!

Ainda neste sentido, o medo do pós-morte seria o mote principal dos discursos dos pregadores e o medo da morte em Terra teria motivado novas formas de arte com o cadáver ganhando especial destaque. Desta forma, havia o entendimento historiográfico de que as atitudes diante da morte passaram por mudanças neste período. Se antes a morte era aceita, agora ela era temida. Sobre essa nova relação artística com o cadáver Johan Huizinga comenta que “é como se o espírito do final da Idade Média não pudesse enxergar a morte sob outro aspecto além do da deterioração”¹⁵⁴.

¹⁵² Série de conflitos entre França e Inglaterra entre 1337 e 1453 envolvendo questões dinásticas, territoriais e econômicas.

¹⁵³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800: Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁵⁴ HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 221.

Em suma, um mundo em crise gerou medo, e muito medo, nas pessoas. As relações sociais, religiosas e culturais teriam sido pautadas na morte e em como ela afetava negativamente a vida. A ansiedade pelo que viria após o derradeiro dia teria movimentado os corpos e mentes daquela sociedade.

Todavia, na última década diversos historiadores tem questionado esta visão pessimista do baixo medievo. Marcella Lopes Guimarães sintetiza o já citado tradicional debate historiográfico sobre este outono:

No recente *As raízes medievais da Europa* (2007), Jacques Le Goff reafirma a sua crença na crise que permeia os anos do entardecer medieval. Tal tendência é herdeira de uma concepção que adquiriu em *O outono da Idade Média* do já citado Huizinga, uma feição emblemática. Ainda que nas páginas do clássico sobressaíam ambiguidades tantas vezes esquecidas, o saldo, a partir do título, aponta para uma natureza soturna, que os monumentos fúnebres dos séculos XIV e XV só parecem confirmar. A expressão Baixa Idade Média também não parece gloriosa, ressuma a decadência. Ora, de fato, os homens e mulheres do medievo ocidental padeceram de fome no período; endividaram-se; sofreram com a Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e seus desdobramentos; assistiram as movimentações urbanas, as *jacqueries*, e delas participaram; viram dois ou até três papas (no Grande Cisma, de 1378-1417), ao mesmo tempo, em Avinhão e Roma, excomungarem reinos submetidos aos seus rivais; souberam de notícias alarmantes no Oriente (Bizâncio sendo abocanhado pelos turcos) e se desesperaram com a peste negra! **Mas quando não temeram a guerra, o inferno, a doença, o outro e as sublevações? ... Os historiadores falam de equilíbrio em períodos anteriores, entre os séculos XI e XIII, mas a crise tão propalada já não tinha dado pequenas mostras nos mesmos tempos enaltecidos?**¹⁵⁵ (GUIMARÃES, 2010, 115).

Este questionamento levantado pela historiadora é fundamental, ele aponta que uma visão tão pessimista da Baixa Idade Média não considera que nos períodos anteriores diversos dos problemas citados, e alguns outros, também eram parte do cotidiano. Isto nos lembra de nosso próprio contexto. Pessoas de idade mais avançada tendem a dizer que "antigamente era melhor", os tempos de sua juventude teriam sido mais civilizados e pacíficos. Mas, tanto "antigamente", quanto em períodos anteriores à Baixa Idade Média as doenças eram uma realidade; guerras mataram milhares (milhões no caso do antigamente do século XXI); a fome endêmica dizimou populações inteiras (devemos lembrar que mesmo em nosso país a fome endêmica só foi sanada há poucos anos); diferentes religiões e mesmo facções dentro da mesma religião, lutaram entre si; entre tantos outros acontecimentos. Quando na história da humanidade vivemos sem fome¹⁵⁶, sem guerra¹⁵⁷ e sem peste¹⁵⁸? A primeira cruzada foi

¹⁵⁵ Grifos nossos.

¹⁵⁶ Segundo o relatório *O Estado da Insegurança Alimentar no Mundo*, divulgado pela Organização das Nações Unidas em setembro de 2014, cerca de 805 milhões de pessoas ao redor do mundo passavam fome no período. (CAMPOS, Ana Cristina. FAO: 805 milhões de pessoas passam fome no mundo. In: EBC Agência Brasil. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/fao-805-milhoes-de-pessoas-passam-fome-no-mundo>. Acesso em: 11 mai. 2016).

convocada no final do século XI! Desde que o convívio em sociedade passou a definir o *homo sapiens sapiens* temos enfrentado todas essas situações adversas, mesmo assim, temos avançado, lutado e nos desenvolvido. Não estamos querendo apontar uma visão evolutiva da história, mas queremos apenas ressaltar que, apesar de todos estes problemas, a ciência, saúde, educação e as políticas de bem-estar social cresceram exponencialmente nos últimos dois mil anos.

Estes avanços e mudanças sociais, que não são sinais dos fins dos tempos, são também debatidos por Guimarães:

A partir de meados de XIV, o homem medieval teve de lidar com os desdobramentos de uma peste endêmica; em seus intervalos, porém, soube mobilizar esforços para fazer a vida recomeçar, tanto que o Ocidente parece dar mostras de recuperação de suas dores em meados de 1450, quando até a aristocracia, que também passara por dificuldades, encontrou formas de se adaptar. Esse foi um período em que as cidades continuaram a se diversificar (...). Houve no período um refinamento e maior eficácia das técnicas comerciais e de cálculo; novas devoções nasceram e progressos em campos como os da higiene, que desde XIII já eram perceptíveis, chamam a atenção. Inovações nos campos da ciência e da cultura, como confirma a invenção da imprensa, o aperfeiçoamento dos instrumentos de navegação (...) e as novas técnicas e equipamentos para guerra contribuem para uma maior compressão do período. (...) em meio às eloquentes evidências da dificuldade com que homens e mulheres lutaram pela vida, entre os séculos XIV e XV, as pessoas encontraram espaço para a liberação das verdades terríveis a que estavam sujeitas. (GUIMARÃES, 2010, p. 118).

Além da revisão do tema, esta luta pela vida, como apontado, é a grande contribuição destas novas discussões historiográficas como o entendimento do período. Os discursos religiosos pautados na vida pós-morte e mesmo as representações do macabro não seriam indicativos de um temor pela vida, mas sim de um amor pela mesma. Vamos nos explicar.

¹⁵⁷ Só para pensarmos em alguns dados contemporâneos envolvendo a guerra:

Em quase dez anos a Guerra do Iraque (2003-2011) matou mais de 174 mil pessoas (PEDUZZI, Pedro. Guerra do Iraque contabiliza 174 mil mortes em dez anos. Agência Brasil. Disponível em: <<http://memoria.etc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-03-17/guerra-do-iraque-contabiliza-174-mil-mortes-em-dez-anos>>. Acesso em: 11 mai. 2016).

A guerra civil que está em curso na Síria já matou 470 mil pessoas segundo jornal britânico The Guardian (G1. Número de mortos em guerra civil na Síria chega a 470 mil, diz jornal. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/02/numero-de-mortos-em-guerra-civil-na-siria-chega-a-470-mil-diz-jornal-20160211100505516954.html>>. Acesso em: 11 mai. 2016).

E, segundo dados levantados pelo Institute for Economics and Peace's, apenas 11 de 162 países não estiveram ou estão envolvidos em conflitos armados no século XXI. (AGUIAR, Ione. Estudo revela que, de 162 países, apenas 11 não estão em guerra no mundo hoje. In: Huffpost Brasil. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2014/08/15/paises-em-guerra-mundo_n_5683289.html>. Acesso em: 11 mai. 2016.).

¹⁵⁸ Segundo relatório da Organização Mundial de Saúde, publicado em 2013, no ano de 2011, cerca de 55 milhões de pessoas morreram por doenças no mundo. Sendo que, mais de 60% deste número foi causado por doenças transmissíveis. (NEWS.MED.BR, 2013. OMS divulga as dez principais causas de morte no mundo de 2000 a 2011. Disponível em: <<http://www.news.med.br/p/saude/367834/oms-divulga-as-dez-principais-causas-de-morte-no-mundo-de-2000-a-2011.htm>>. Acesso em: 11 mai. 2016.)

Philippe Ariès na sua fundamental obra *O homem diante da morte* (publicada originalmente em 1977) coloca em xeque uma visão da Baixa Idade Média onde o macabro representa o medo da morte e do inferno. O historiador francês, ao contrário, evidenciará que se estes temas, a morte e o inferno, são presentes naquela sociedade, é porque justamente se valoriza a vida, mas mesmo assim, eles não provocam o medo, mas sim a reflexão sobre a condição de vivente.

Para Ariès aquelas pessoas tinham uma relação tranquila com a morte, uma aceitação serena e não um brutal rompimento. Este último entendimento é por demais contemporâneo para que o apliquemos ao medievo. Hoje temos medo da morte, tememos esse derradeiro momento, e o tememos por amarmos a vida. Sendo assim, é natural que coloquemos a mesma situação para as mulheres e homens do medievo. Se eles amavam tanto a vida, como não poderiam negar a morte? Posteriormente responderemos essa importante questão.

A partir de Ariès podemos comprovar que não havia medo da morte, e sim uma grande familiaridade com a mesma. O mesmo comenta que “a atitude antiga que vê a morte ao mesmo tempo próxima, familiar e diminuída, insensibilizada, opõe-se demais à nossa, onde nos causa tanto medo que nem ousamos dizer-lhe o nome”¹⁵⁹. Ariès ainda apresenta que as relações das pessoas com o cemitério é uma das grandes provas disso. O cemitério é dentro das cidades, nos fundos, e às vezes dentro, das igrejas¹⁶⁰. Segundo o autor:

Assim, os mortos já misturados aos habitantes dos bairros suburbanos pobres forem introduzidos no coração histórico das cidades: daí por diante já não houve em parte alguma igreja que não recebesse sepulturas em seus muros e que não fosse ligada a um cemitério. A relação osmótica entre a igreja e o cemitério ficou definitivamente estabelecida. (ARIÈS, 2013, p. 49).

Esta atitude era oposta aquela da Antiguidade e seria mantida por um bom tempo:

¹⁵⁹ Ariès, 2013, p. 37.

Mas, o autor também aponta que:

“(...) constatamos a persistência, durante milênios, de uma atitude quase inalterada diante da morte, que traduzia uma resignação ingênua e espontânea em relação ao destino e à natureza. A essa atitude diante da morte, a esse *de morte*, corresponde uma atitude simétrica diante dos mortos, uma *de mortuis* que expressa a mesma familiaridade indiferente em relação às sepulturas e às ocorrências funerárias. Essa atitude diante dos mortos é específica de um período histórico bem delimitado; aparece nitidamente em torno do século V d.C., muito diferente daquelas que a tinham precedido, e desaparece no final do século XVIII sem deixar traços nos nossos hábitos contemporâneos. A sua duração, longa, mas bem circunscrita, situa-se portanto no interior da continuidade interminável da morte domada.

Ela começa com a aproximação dos vivos e dos mortos, com a penetração dos cemitérios nas cidades e nas vilas, entre as habitações dos homens. Termina quando essa promiscuidade já não é tolerada.” (ARIÈS, 2013, p. 39).

¹⁶⁰ O costume de se enterrar dentro da própria igreja foi muito corrente, as pessoas acreditavam que quanto mais próximo do altar estivessem, uma melhor relação com o Sagrado teriam no pós-morte. (ARIÈS, 2013, p. 61-68).

A penetração dos mortos para o interior dos muros, no coração das cidades, significava o abandono completo da antiga interdição e a sua substituição por uma atitude nova de indiferença ou de familiaridade. Daí por diante os mortos deixaram completamente, e por muito tempo, de fazer medo. (ARIÈS, 2013, p. 48)

Essa relação com o cemitério era de tanta familiaridade que o mesmo era um importante local da vida social das cidades. Além de refúgio dos vivos, nos cemitérios ocorriam comércios, feiras e até mesmo um forno senhorial no século XII foi ali instalado¹⁶¹. Em suma, a igreja e o seu cemitério eram os locais de excelência da vida urbana e das suas relações sociais.

Os temas macabros da arte e da cultura do período não eram indicações de um medo da morte, mas da sua relação de aceitação da mesma. Ariès também atesta uma supervalorização destes temas na historiografia tradicional que insiste, desde Huizinga, em apontar a relação entre a peste e o macabro. Mesmo diante das danças macabras, Ariès aponta que nas anteriores ao século XVI, e, portanto, as que deveriam atestar com mais firmeza a relação peste e macabro, “(...) o encontro do homem e da morte não é brutal.”¹⁶²

Mesmo o pretense medo do Inferno como motivador das reformas religiosas é questionado por Ariès:

Os homens da Igreja sempre procuraram amedrontar; medo do Inferno, mais do que o da morte. Só o conseguiram parcialmente. Nos séculos XIV a XVI tudo se passa como se os levassem mais a sério, mas não à letra: os pregadores falavam da morte para fazer pensar no Inferno. Os fiéis não pensavam forçosamente no Inferno, mas ficaram então mais impressionados com as imagens da morte. (ARIÈS, 2013, p. 164).

Todavia, Ariès aponta que neste período a familiaridade com a morte não é mais a mesma dos séculos anteriores e a morte parcialmente passa encontrar força. Mas isso não significa que ela tenha sido temida e a vida tenha sido pautada neste medo. A sua aceitação, mas agora com certa preocupação ocorreu justamente porque as relações das pessoas com a vida se tornaram outras. Um amor pela vida, pelos bens e prazeres que a mesma poderia oferecer:

A verdade é que, por certo, o homem nunca amou tanto a vida como nesse final da Idade Média. A história da arte nos traz uma prova indireta. O amor pela vida manifestou-se por um apego apaixonado pelas coisas, que resistia ao aniquilamento da morte e que mudou a visão do mundo e da natureza. Inclinou o homem a dar um valor novo à representação dessas coisas e comunicou-lhe uma espécie de vida. (ARIÈS, 2013, p. 174).

¹⁶¹ ARIÈS, 2013, p. 85-91.

¹⁶² ARIÈS, 2013, p. 152.

Este amor pela vida e a presença da morte na mesma, teria motivado novas respostas no plano das mentalidades:

O sentimento de presença da morte na vida suscitou duas respostas: de um lado, o ascetismo cristão; de outro, um humanismo ainda cristão, mas já engajado na vida da secularização. (ARIÈS, 2013, p. 170).

Esse processo prossegue nos séculos XVI e XVII, onde a questão da morte passa a ser o principal mote dos discursos religiosos, fomentados pela necessidade de conversão¹⁶³. Mas não é uma arte de morrer, mas sim uma arte de viver com a morte sendo tema de reflexão e motivador uma vida bem vivida:

Não é, pois, no momento da morte nem na proximidade da morte que se torna necessário pensar nela. É durante toda a vida. (...) A arte de morrer é substituída pela arte de viver. Nada acontece no quarto do moribundo. Tudo, pelo contrário, é distribuído pelo tempo da vida e em cada dia dessa vida. Mas que vida? Não importa qual. Uma vida dominada pelo pensamento da morte, e uma morte que não é o horror físico ou moral da agonia, mas o oposto da vida, o vazio da vida, incitando a razão a não se apegar a ele: eis porque existe uma relação estreita entre o bem viver e o bem morrer. (ARIÈS, 2013, p. 398).

O autor ainda prossegue que:

É por isso que a meditação sobre a morte está no centro da orientação da vida. (...) Nos tratos espirituais dos séculos XVI e XVII, portanto, não se cuida mais, ou pelo menos isso não é o primordial, de preparar os moribundos para a morte, mas de ensinar os vivos a meditar sobre ela. Existem técnicas para isso, uma educação do pensamento e da imaginação, cujo mestre é Santo Inácio com seus bem conhecidos Exercícios espirituais. Devemos observar, aqui, que a morte tornou-se nessa postura nova, o pretexto para uma meditação metafísica sobre a fragilidade da vida, a fim de não ceder às suas ilusões. A morte é apenas um meio de viver melhor. Poderia ser o convite ao prazer dos epicuristas: pelo contrário, ela é a recusa a esse prazer. (ARIÈS, 2013, p. 399).

Em suma, a religião cristã ao oferecer a salvação anunciada pelos santos pregadores e sentida pelos santos místicos prepara o fiel para o momento da morte e principalmente o instiga a viver a vida de outra forma. Essas atitudes do santo dos tempos modernos foram de essencial importância para a afirmação do catolicismo frente ao protestantismo.

Segundo Vauchez, mesmo no século XV o ideal de santidade pautado no discurso dos pregadores, era de essencial importância, pois tinha a função de afastar os fieis de outros modelos de santidade que se opunham àqueles representados na Igreja Católica¹⁶⁴. Esse ideal

¹⁶³ “(...) se ela ainda não causava medo, provocava controvérsia. Moralistas, espiritualistas e monges medicantes aproveitaram essa brecha na familiaridade costumeira para se introduzir no litúrgico e explorar, para fins de conversão, essa preocupação nova. Uma literatura de edificação disseminada pela imprensa nascente, desenvolveu então os temas dos sofrimentos e dos delírios da agonia, como uma luta dos poderes espirituais em que cada um podia tudo ganhar ou tudo perder.” (ARIÈS, 2013, p. 394).

¹⁶⁴ VAUCHEZ, 1999, p. 222.

de santidade foi perceptível nas pessoas que alcançaram a santidade, desta forma o santo pregador em conjunto com o santo místico são os principais arquétipos de santidade destes períodos.

A questão do santo místico entra nas mesmas justificativas das do santo pregador, era necessário que os santos representassem o que a Igreja entendia como correto, qual discurso e quais atitudes de transcendência diante do Sagrado eram as corretas. O santo pregador mostra como as pessoas deveriam se comportar, e o santo místico como Deus deveria ser sentido.

Também devemos indicar que o santo do século XVI não apenas prega ou tem visões, mas ele também é aquele que age diretamente, ou indiretamente, para a manutenção da cristandade católica e luta contra os avanços dos protestantes. Figuras como São João de Ávila (1500-1569), Santa Teresa de Ávila (1515-1582), São João da Cruz (1542-1591), São João de Deus (1495-1550) e Santo Inácio de Loyola (1491-1556) receberam destaque por terem sido grandes reformadores de mosteiros, seminários e pregadores¹⁶⁵. Pessoas que agiram para que a verdadeira fé cristã prevalecesse em mundo em caos¹⁶⁶.

Os cinco santos que levantamos acima são importantes para entendermos essa nova tipologia de santo. Foram grandes reformadores e místicos, tendo sido fundamentais para a reforma da Igreja Católica no século XVI, especialmente na Península Ibérica. Todos eles foram reformadores de seminários e ordens. Sendo que Inácio de Loyola fundou a Companhia de Jesus, João de Deus fundou a Ordem dos Irmãos Hospitaleiros, Teresa de Ávila e João da Cruz fundaram a Ordem dos Carmelitas Descalços e mesmo João de Ávila não tendo fundado uma ordem, foi um grande incentivador de conselheiro dos outros. Enquanto místicos, dos santos levantados, destacamos Teresa de Ávila. Ela relatava que nos seus êxtases sentia uma experiência física do amor de Deus. Também devemos ressaltar a importância dos escritos destes santos, afinal suas obras foram de essencial importância no contexto das reformas, servindo como guias espirituais de como o cristão católico deveria pautar sua vida.

¹⁶⁵ Além de frisar a importância das pregações, Teófanos Egido resalta que as obras impressas também devem ser destacadas como importantes meios de formação espiritual dos católicos (EGIDO, Teófanos. Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). **Cuadernos de Historia Moderna**, 25, p. 61-85, 2000.)

¹⁶⁶ Ana Paula Winters Bosco, por exemplo, considera Inácio de Loyola como um importante "(...) representante de uma concepção "moderna" de santidade, que tem suas origens ainda no medievo e que torna corpo ao longo dos séculos XV e XVI, encontrando no fundador dos jesuítas um de seus mais emblemáticos representantes." (**A construção da santidade em Inácio de Loyola**. 2005. 59f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, p.01).

Um último dado a ser debatido e que mostra a importância dos santos reformadores e pregadores é a lista dos doutores da Igreja. A Igreja Católica concede o título de doutor a figuras que foram de extrema importância para a teologia e a doutrina católica. Foram homens e mulheres que, após suas mortes, tiveram o reconhecimento de sua importância por meio deste título. O que estes santos e santas realizaram em vida e em suas obras escritas são a mais pura representação da doutrina católica no contexto. Dos atuais 36 doutores da Igreja¹⁶⁷ sete são do período das reformas religiosas (São Francisco de Sales, São Pedro Canísio, São João da Cruz, São Roberto Belarmino, São Lourenço de Brindisi, Santa Teresa de Ávila, São João de Ávila).

Diante disso, gostaríamos de ressaltar a importância destes santos escritores para os novos ideais da Igreja reformada, afinal, desde a imprensa de Gutenberg na segunda metade do século XV o livro se tornou um produto mais acessível economicamente, além de importante instrumento de transmissão de ideias. Neste sentido, estes santos escritores fizeram parte de um momento histórico onde as obras escritas eram essenciais para a disseminação das novas concepções religiosas do século. Como exemplo, podemos citar também a importância da tradução da Bíblia por Lutero e a disseminação das suas ideias escritas.

Gostaríamos de finalizar esta parte de nosso texto com trechos de obras de dois dos autores citados, Santa Teresa de Ávila e São João de Ávila. Já alegamos a importância destes santos, dentre outros, como santos escritores. Figuras dos tempos da imprensa e das reformas. Religiosos e religiosas que se aproveitando da possibilidade de maior divulgação de suas ideias por meio dos livros impressos e, ao mesmo tempo, que iam ao encontro das necessidades de uma Igreja que precisava propagar seu credo com mais força, afimco e de forma mais palpável e simples.

A primeira das citações é da obra *Audi, Filia* (publicada em 1574) de João de Ávila¹⁶⁸:

Es muy razonable, doncella de Cristo, que todos los que somos cristianos agradezcamos muy de corazón al Señor, que graciosamente nos haya concedido el don de esta fe, con que lo seamos. Y no hay razón para que se nos pase día sin confesar esta fe, diciendo el Credo, al menos dos veces, por la mañana y noche, ni sin darle gracias al que nos concedió el don de darnos esta fe. Debemos procurar tener guardada en su pureza y limpieza, como cosa en que mucho nos va, mirando para qué nos es dada, para que ni dejemos de usar de ella para lo que es, ni le

¹⁶⁷ Dos quais quatro são mulheres: Santa Teresa de Ávila, Santa Catarina de Siena, Santa Teresinha do Menino Jesus e Santa Hildegarda de Bingen.

¹⁶⁸ João de Ávila (c. 1499-1569), foi um importante pregador e reformador católico espanhol. João de Ávila ficou conhecido pelas suas reformas de seminários, suas pregações públicas e sua correspondência com outras grandes figuras do catolicismo do período, como Inácio de Loyola (1491-1556) e Teresa de Ávila (1515-1582).

atribuyamos lo que no tiene. Nos ha sido dada para creer lo que Dios manda creer; y para que sea para nosotros luz del conocimiento, que nos ayude a mover la voluntad para que ame a su Dios y guarde sus mandamientos, con lo cual el hombre se salve (ÁVILA, 1997, p. 243).

A segunda das citações é da obra *O Caminho da Perfeição* (publicado em 1583) de Teresa de Ávila¹⁶⁹:

Agora vamos ao desprendimento que devemos ter, pois tudo está nisto se for com perfeição. Digo que aqui está tudo, porque, abraçando-nos só com o Criador e não se nos dando nada de todas as coisas, Sua Majestade infunde as virtudes de maneira que, trabalhando nós a pouco e pouco o que está em nosso poder, não teremos muito mais a pelear, pois o Senhor toma em mão a nossa defesa contra os demónios e contra todo o mundo. Pensais, irmãs, que é pequeno bem procurar este bem de nos darmos todas ao Todo sem fazermos partilhas? E, pois que n'Ele estão todos os bens, como digo, louvemo-LO muito, irmãs, por nos ter reunido aqui onde não se trata de outra coisa senão disto. E assim, não sei porque o digo, pois todas as que aqui estais me podeis ensinar a mim. Confesso não ter neste caso tão elevada a perfeição como eu a desejo e entendo que convém, tal como em todas as virtudes, pois é mais fácil escrever do que cumprir; e ainda nisto não atinara, porque, algumas vezes, sabê-lo dizer consiste na experiência, e se eu atinar é por ter feito o contrário a estas virtudes. (...) O melhor remédio que vejo é de não os ver até que se veja liberta e o alcance do Senhor com muita oração. Quando se vir de modo a que tome isto como uma cruz, veja-os em boa hora, que então lhes dará proveito e não se danificará a si. (ÁVILA, s.d., p. 36-37).

A primeira das obras citadas foi escrita por João de Ávila pensando nos ideais de vida cristã que deveriam ser seguidos pela irmã de um de seus discípulos. A segunda das obras citadas foi escrita por Teresa de Ávila pensando para irmãs carmelitas do Monastério de São José, em Ávila. Sendo assim, aparentemente nenhuma das duas obras foi focada para a grande comunidade católica. Todavia, o forte caráter exemplar de ambas as obras deve ser entendida como um guia para que os cristãos católicos continuassem firmes em sua fé, pois, em um momento de tantas propostas de cristianismo representadas pelos movimentos heréticos e protestantes, o “verdadeiro” fiel, segundo estes santos escritores, deve saber encontrar em sua Igreja as respostas para suas inquietações terrenas e espirituais. É interessante percebermos como estes santos escritores do período das Reformas Religiosas vão opondo o cristão católico, apontado como o verdadeiro cristão em suas obras, aos cristãos protestantes. Em suma, estes santos escritores, como Teresa de Ávila e João de Ávila, indicaram o caminho que suas ovelhas deveriam seguir e por isso foram fundamentais como ideais de santidade no período.

¹⁶⁹ Também conhecida como Santa Teresa de Jesus (não confundir com a francesa Teresa de Lisieux, a Santa Teresinha do Menino Jesus), foi uma religiosa carmelita, co-fundadora da Ordem dos Carmelitas Descalços. Teresa de Ávila foi uma importante figura da Contrarreforma, tanto por suas ações reformadoras no campo institucional, com a fundação da já citada Ordem por exemplo, mas também por suas obras de forte caráter contemplativo e exemplar. Além é claro, do seu reconhecimento como mística com seus famosos êxtases movidos pelo amor de Deus.

2.5. Apontamentos sobre a santidade feminina

Nos nossos últimos dois subcapítulos, analisamos a figura do santo, desde o seu significado social até uma breve cronologia das tipologias de santidade mais usuais da Idade Média. Todavia, na grande maioria das vezes que nos referimos a estas figuras as tratamos no masculino, O santo, e mesmo quando analisamos o fenômeno da santidade em si acabamos por priorizar a figura masculina. Sendo assim, queremos agora, em separado, fazer um levantamento da santidade feminina na Idade Média¹⁷⁰. Preferimos esta divisão, pois existem importantes particularidades em torno da espiritualidade e da religiosidade feminina no medievo, além de algumas lacunas no trabalho de Vauchez, publicado na obra organizada por Le Goff. Por exemplo, como encaixamos o culto mariano nas tipologias propostas por Vauchez? Nos períodos em que o historiador citado analisa a figura dos santos do deserto ou dos santos bispos, não existiram santas? Não estamos diminuindo o valor do texto de Vauchez, afinal sua pesquisa sobre as tipologias dos santos ainda não foi superada com satisfação. Todavia, pela brevidade do trabalho e mesmo pelo seu caráter, algumas particularidades e reflexões sobre a santidade feminina ficaram de fora dos seus dois trabalhos que utilizamos aqui (“O Santo”, e *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*).

Claro, Vauchez justifica suas lacunas no texto “O Santo” apontando que:

¹⁷⁰ Sobre a visão do feminino no medievo Carolina Coelho Fortes, em sua dissertação de mestrado, aponta que:

“Esta sociedade era dirigida por um clero celibatário e uma aristocracia guerreira, cuja atividade principal baseava-se na força física, masculina. O pensamento eclesiástico era um prolongamento do texto bíblico que afirmava que o homem é a cabeça da mulher, e de Agostinho, segundo o qual a esposa deve obedecer ao marido como os filhos aos pais e os servos aos senhores. Franco Jr. acredita que, naquela sociedade de transformações aceleradas, as maiores diferenças e semelhanças entre o Eu e o Outro estavam na comparação entre homem e mulher.

De forma bastante esclarecedora Klapisch-Zuber define que o feminino, para o pensamento cristão ocidental, tornou-se, desde os primeiros tempos, um instrumento conceitual usado das mais variadas formas. O pensamento ocidental pode ser caracterizado, a partir dos Padres da Igreja, pelo desequilíbrio entre os sexos e uma forte tendência à valorização do masculino, bem como pela transformação do feminino em um conceito abstrato (talvez também por isso se fale tanto dele e quase nada do masculino). Os textos de interpretação da Bíblia deixados por homens como Jerônimo, Ambrósio e Agostinho serão retomados incessantemente durante toda a Idade Média sempre que os teólogos se defrontarem com a dualidade sexual.

É possível identificar melhor como os medievais concebiam a diferença entre sexos se entendermos que, segundo a forma de ver o mundo naquele período, só existia ordem se algo estivesse fundamentado em uma hierarquia. Além disso, o pensamento medieval é basicamente binário, dá-se por pares de oposições. Assim, colocando as oposições que se complementam frente a frente com a hierarquização horizontal entre os sexos temos uma imagem negativa e inferior do feminino. Contudo, embora essa imagem do feminino seja forte e arraigada, não deixa de ser ambivalente, pois é construída dentro de uma globalidade que pressupõe complementaridade.” (FORTES, 2003, p. 125-126).

No conjunto, o Ocidente devia herdar da alta Idade Média toda uma série de representações mentais no domínio da santidade que só lenta e parcialmente serão repostas em discussão nos séculos seguintes. Entre essas características fundamentais figuram a preponderância masculina (90% dos santos dessa época são homens), a preponderância dos adultos — a infância não suscitava, então, qualquer interesse especial — e, sobretudo, os laços existentes entre o nascimento aristocrático e a perfeição moral e religiosa. (VAUCHEZ, 1999, p. 216)

Apesar desta justificativa plausível, é necessário que aprofundemos os estudos sobre a santidade no medievo, afinal, diversas figuras de grande importância devem ser destacadas para além do culto mariano, como por exemplo, Santa Clara de Assis (1194-1253), Santa Inês de Assis (1197-1253), Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), Santa Veridiana (1182-1242), Santa Isabel de Portugal (1271-1336), entre diversas outras.

Tendo como base o texto “Olhares dos clérigos” na obra *História das Mulheres no Ocidente, Volume 2: A Idade Média*¹⁷¹, Jacques Dalarun divide de forma geral as concepções dos clérigos sobre a mulher. Dalarun entende que houve três entendimentos arquetípos do feminino, na visão clerical, na Idade Média: a Inimiga (tendo como símbolo Eva), a Virgem-Mãe (tendo como símbolo Maria) e Madalena, o meio termo entre a pecadora e a santa.

Antes de analisarmos cada um destes arquetípos, a partir de Dalarun, devemos ressaltar que o historiador faz uma análise tendo como base apenas a França dos séculos XI e XII, deixando de lado outros contextos¹⁷². Nossa pesquisa tem como foco Portugal, sendo assim, devemos atentar para a possibilidade de discordâncias com a realidade lusitana. Entretanto, encontramos no autor uma interessante análise sobre os arquetípos do feminino em um período extremamente importante da medievalidade. Estes séculos marcam a passagem de uma sociedade feudal para um mundo citadino, a transição da Alta para a Baixa

¹⁷¹ DALARUN, Jacques. Olhares dos clérigos. IN: DUBY, Georges; ZUBER, Christiane Klapisch. História das mulheres no ocidente. V. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p. 29-63.

¹⁷² José Carlos Gimenez e Carlos Eduardo Zlatic em seu artigo "Entre os ataques nobiliárquicos e a coesão do reino: a atuação de María de Molina nas minoridades régias de Fernando IV e Alfonso XI" discorrem sobre esta limitação do livro organizado por Duby e Zuber no qual o texto de Dalarun foi publicado:

“Ainda que esses estudos sejam de capital importância para acompanharmos uma pluralidade de abordagens sobre as mulheres na Idade Média, há que se ponderar esta perspectiva, pois revelam muito uma realidade especificamente francesa do que a totalidade da Europa medieval. Como afirma Margaret Wade Labarge, em um importante estudo sobre as mulheres na Idade Média³, [...] Estas mujeres compartían unas ideas comunes, unas actitudes y una evolución social que deferían en grado considerable de las de sus hermanas de una Italia más urbanizada o de una España parcialmente musulmana” (LABARGE, 2007, p. 14).

Ao caráter francófono da abordagem se soma a proposta dos coordenadores dessas obras de elaborar um modelo de mulher para a Idade Média. Ao se proceder dessa maneira, pinta-se um quadro composto por uma multidão de mulheres sem rosto – salvo quando os historiadores o nomeiam em meio ao aglomerado –, todas elas ligadas por uma multiplicidade padrão que a sociedade do Ocidente feudal, masculina, impunha àqueles corpos femininos. Ao estabelecer um padrão de pressões sociais que iam desde o campo à corte, da camponesa à dama dos castelos, perde-se a possibilidade de entendimento daquelas que lograram colocar-se fora da curva geral, caso das rainhas que, adentrando o espaço masculinizado da política da Baixa Idade Média, não podem ser tratadas senão como trajetórias excepcionais.” (GIMENEZ, ZLATIC, 2016, p. 84).

Idade Média. Portanto, as análises de Dalarun, por mais redutivas e simplistas que sejam pensando em uma “história das mulheres no ocidente medieval”, devem ser registradas a fim de apontar caminhos para uma primeira visão sobre a santidade feminina em tal período.

A Inimiga é representada pela figura de Eva, a primeira pecadora e, segundo os clérigos do período, mãe não apenas da humanidade, mas também do pecado que assola a mesma. Eva representa a tendência da mulher ao pecado e a sua fragilidade em ser seduzida e ludibriada, afinal, o diabo “encarnado” na serpente tentou-a com facilidade. A partir de suas fontes, Dalarun sintetiza a questão:

Precisamente a partir do século XI, como mostrou Roberto Zapperi, a iconografia condensa o texto bíblico num resumo espantoso: a mulher surge diretamente do flanco de Adão. Mas, sobretudo, no *Gênesis*, é a mulher que se deixa seduzir pela serpente e arrasta seu companheiro à desobediência. Ela recebe a parte mais pesada das maldições de Jeová: “Eu multiplicarei os sofrimentos das tuas gravidezes, no sofrimento darás à luz os teus filhos. O teu desejo impelir-te-á para o teu marido e ele dominará sobre ti.” No momento de ser banida do Éden, ela recebe do homem o seu nome – outro sinal de dominação – e torna-se Eva, “a mãe de todos os vivos”. O seu papel na Queda é tradicionalmente entendido como o mais grave (...). A serpente é identificada com o Diabo, Eva como a tentadora, e Tertuliano (c. 223) exclama, dirigindo-se a todas as mulheres: “Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso portanto que a sua culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina”. (DALARUN, 1993, p. 34-35).

Neste sentido, Carolina Coelho Fortes também aponta que:

Para o entendimento medieval, a inferioridade feminina começa, segundo a maioria dos teólogos, no início do Antigo Testamento, com o relato do Gênesis, que coloca sobre Eva o fardo do pecado original. Assim, a idéia de que a natureza feminina levava as mulheres a pecar de uma forma particular tem raízes profundas no cristianismo medieval. O livro fundador conta a origem da humanidade, a fundação da ordem moral e social e, em poucas frases, dá a explicação global da condição humana. Essa explicação simples era repetida infinitamente e aceita por todos. Porém, é de se notar que alguns poucos teólogos medievais se questionavam também sobre a culpa de Adão. Afinal, como ser masculino superior ao feminino, ele deveria ter impedido o erro de Eva. Assim, a raiz da inferioridade feminina se remete para ainda antes do mito de origem. Desta forma, a raiz de uma natureza feminina inferior está muito mais na própria Criação do que na Tentação. (FORTES, 2003, p. 126-127).

É muito interessante o apontamento de Fortes sobre os poucos questionamentos sobre culpabilidade de Adão na “queda”. Tal dado mostra como o papel da mulher era entendido naquela sociedade medieval, onde o homem é superior à mulher.

Voltando-nos ao texto de Dalarun, diversas das fontes que o autor analisa no segmento em que discorre sobre a Inimiga, eram voltados para religiosos, advertindo-os da sensualidade

feminina e dos riscos do contato com as mulheres¹⁷³. Nestes séculos da medievalidade, XI-XII, a mulher é aquela que tem dentro de si a força para conduzir o homem ao pecado e, por isso mesmo, deve ser colocada sob observação e controle.

Muitas sociedades ao longo da história valorizaram o papel da mulher como mãe, como aquela que dá a vida. Todavia, diversas fontes medievais dos séculos analisados por Dalarun discordam desta visão. Para os escritores destes documentos históricos “Nascemos no meio da urina e das fezes”¹⁷⁴, portanto o nascimento não tem nada de mágico e maravilhoso. Esta frase de Agostinho representa uma forma de pensar que foi compartilhada por diversos de seus contemporâneos.

Dalarun adverte que esta visão misógina não teve origem na medievalidade, mas a sua violência que deve ser destacada¹⁷⁵. O autor também destaca que estes materiais de cunho tão negativo sobre a mulher não eram voltados para o público leigo, mas sim para o clero¹⁷⁶. Apesar desta advertência de Dalarun, não podemos negar que com a formação clerical passando pela repulsa à mulher é inevitável que tal discurso chegasse aos leigos.

Neste período como as mulheres poderiam ter esperança de Salvação se estavam condenadas pela eternidade pelo simples fato de terem nascido mulheres? A resposta está na forma como Dalarun prossegue seu texto, mas agora analisando o papel de Maria¹⁷⁷. A mãe do Salvador não representa uma nova visão sobre o feminino. Todavia, o forte impulso mariano a partir do século XII daria um novo ideal de vida para todas as mulheres. Maria, como a Virgem-Mãe, não poderia ser senão o maior símbolo da pureza e da força de virtude que representa a virgindade. Esta tão valorizada característica não é fruto apenas da medievalidade, afinal, diversas das grandes hagiografias dos martírios femininos passam pela figura da virgem supliciada. Todavia, a virgindade recebe neste período, principalmente a partir do século XII com o crescimento do culto mariano, uma força ainda maior.

¹⁷³ DALARUN, 1993, p. 35.

¹⁷⁴ DALARUN, 1993, p. 37.

¹⁷⁵ DALARUN, 1993, p. 39.

¹⁷⁶ DALARUN, 1993, p. 39.

¹⁷⁷ “(...) segundo Isidoro de Sevilha, cujas sábias *Etimologias* constituem uma das chaves essenciais da visão medieval dos clérigos, *Eva* é *vae*, a desgraça, mas também *vita*, a vida; e que, segundo o hino famoso *Ave maris stella* atestado a partir do século XI, em *Eva* lê-se o anagrama de *Ave* outrora dirigido por Gabriel à nova Eva. Numa palavra, evocar Eva é já invocar Maria e significar com Jerónimo (419): “Morte por Eva, vida por Maria”; ou com Agostinho: “Pela mulher a morte, pela mulher a vida”. Anselmo de Cantuária conversa este balanceamento: “Para impedir que as mulheres desesperem de alcançar a sorte dos bem-aventurados, já que uma mulher esteve na origem de um mal tão grande, é preciso, para lhe restituir a esperança, que uma mulher esteja na origem de um bem igualmente grande”. Enquanto que, para os nossos autores, mais radicais, a ponte entre Eva e Maria está momentaneamente cortada. A uma Eva inominada opõe-se uma Maria inacessível.” (DALARUN, 1993, p. 39).

Maria é a mãe do Filho de Deus, portanto foi por ela que a Salvação chegou à humanidade. Mas mesmo assim, ela manteve-se virgem! A virgindade representa a pureza e a total servidão aos propósitos de Deus diante das tentações da vida mundana. E Jesus Cristo não é justamente isso? A pureza e a servidão às vontades do Pai? A maternidade de Maria se tornou uma questão importante, mas mais importante que a maternidade a sua virgindade passou a ser uma característica extremamente louvável e digna de ser fonte de inspiração para todas as mulheres.

A mulher medieval de diversos períodos possuía basicamente dois caminhos: o casamento ou o claustro (incluímos aqui opções de vida “semi-religiosa”). No casamento era necessária a procriação. No claustro a virgindade. Maria foi mãe, casada e virgem! A única que teve total poder de escolha, afinal foi mãe e manteve-se pura! Mas, nenhuma mulher pode ser igual à Maria, portanto a necessidade da escolha. Sendo que a virgindade é o caminho mais louvável e honrado.

Como já debatemos, a jovem mulher deve almejar permanecer virgem, afinal este é um dos maiores símbolos da sua fé e do seu caráter. Mas claro, nem todas as mulheres podem se tornar castas, caso contrário não haveria mais nascimentos. Então, uma mulher já casada deve almejar ser a verdade matrona, aquela que boa esposa e boa mãe¹⁷⁸. Apesar de uma mulher casada dever buscar o bem de sua família, isso não retira o pecado da perda da sua pureza. Por este pecado é necessário o arrependimento sincero, e neste contexto intelectual que Dalarun inclui a ideia de Madalena, a mulher arrependida:

A perda do selo virginal não tem apelo, tanto física como moralmente. A penitência é a única via; o arrependimento da pecadora, da meretriz, dito claramente, da prostituta, é o único modelo. Para os descendentes da porteira da morte, que não souberam aceitar o impossível desafio mariano – permanecer porta fechada mantendo-se ao mesmo tempo porta da vida –, não há salvação senão pela porta pequena. (DALARUN, 1993, p. 47).

Segundo Dalarun, a figura de Maria Madalena foi construída a partir de outras três personagens bíblicas:

Maria de Magdala, da qual Cristo expulsa sete demónios, que o segue até o Calvário e que se julga ser a primeira testemunha da sua ressurreição; Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro; a pecadora anónima que, em casa de Simão o Fariseu, banha os pés de Cristo com suas lágrimas, enxuga-os com os seus cabelos, cobre-os de beijos, unge-os de perfume. Algumas pontes permitiam ligar uma ou outra destas mulheres. O Oriente absteve-se disso. No Ocidente, Gregório Magno fundia-as definitivamente numa única: Maria Madalena tinha nascido. (DALARUN, 1993, p. 47).

¹⁷⁸ DALARUN, 1993, p. 44.

O autor prossegue apontando que já no século XII Maria Madalena já era uma figura consolidada no catolicismo, tanto que existiam locais de grande peregrinação voltados a sua honra¹⁷⁹.

O que realmente é importante de analisarmos aqui é o significado de Maria Madalena para a identidade feminina neste período do medievo. Maria Madalena representa a pecadora que consciente do peso de seus pecados se arrepende aos pés de Cristo e a partir daí começa uma nova vida, vida esta regradada pelos mandamentos do seu Senhor. Transpondo esta ideia sobre Maria Madalena para a realidade das mulheres no medievo, as mesmas devem buscar o constante arrependimento de seus pecados, inclusive o grave pecado de serem mulheres. Além do arrependimento, as mesmas devem buscar na penitência uma importante arma contra as tentações da carne.

Esta característica penitencial é de extrema importância para nossa pesquisa, afinal, nossas fontes trazem constantemente a virtude de Dona Joana pautada na recorrente penitência física. A Princesa se mortifica pelo uso de cilícios¹⁸⁰, pouco dormir e uso de roupas ásperas¹⁸¹, jejum¹⁸², entre diversas outras ações que vão contra uma vida hedonista¹⁸³.

¹⁷⁹ DALARUN, 1993, p. 48.

¹⁸⁰ Segundo Margarida Pinheiro, Dona Joana era obrigada a se vestir como uma Princesa, mas por debaixo de todas aquelas vestimentas suntuosas, ela usava roupas ásperas e o cilício como formas de mortificação corporal que a lembravam das dores e agonias de Jesus Cristo em sua Paixão:

"Cubrio sse toda cabeça . guargãta de Ricos Colares . firmaaes . e Reaes vestidos . E de dëtro aCaram da delicada carne . ho aspero cilicio . e Camisa de lãa." (PINHEIRO, 1525, s.p.).

¹⁸¹ "Hordenou a dita Senhora Jffante . que debayxo da sua Camara que tijnhã dous sobrados . no mais debaixo que ficaua Como sootam se fizesse hũa pequena porta e Escada d'alçapõ . E ã elle hũa Cama pera a sua sobredita secretaria . por desymular e nõ se entender seer pera ella .

Esta cama era muỹ dura e Reffez . scilicet . hũu almadrake sobre hũa Cortyca . E por lëcoës . hũas asperas Cubertas de lãa que quasy erã Jrlãdra E cubertor de ysso meesmo . E aa cabeceyra hũu trauesseyro e cabecal de lãa .

Ho Senhor deus todo poderoso sabe e he testimunha que tudo Jsto que aquy he scrycto E dito de sta Senhora sua serva he verdadeiramëte dicto . E depois que a dita Senhora veo pera este moesteiro de Jhesu Nosso Senhor . antre a outra fazêda sua que foy entregue aa muỹ virtuosa madre prioressa brityz leytoa per mãdado da dita Senhora Jffante nossa Senhora . ãtregou esta Couylheyra e secretaria sua aa dita madre em grãde thesouro e segredo hũa archa ffêchada . na qual vijnham a Roupã da Cama da pendêca . e as Camisas muỹ asperas . as quaes algũas Religiosas depois vestirõ e trouxerã cõ muita pena por sua grãde aspereza . E assy ho almadrake duro e Cubertas que por lencooes tijnhã a mũj sancta Senhora ã sua Cama e lugar secreto a que ninhũu ãtraua Como ja disse . E as camisas muito streytas e asperas cõ que esta Senhora dormija e de cõtynuo sêpre trazija aCarã debaixo das grãdes Ricas que trazija segundo pertêciam a seu Real stado ã que a el rrey seu padre mãdaua tãer . E todos os grãdes Senhores do Regno . Como vnyca ffilha princessa e Rainha . E assy lhe tijnhã el rrey ordenado paaco e Casa cõ todos officiaaes de dëtro e de fora homëes . os quaaes a dita Senhora Regija cõ muita prudêcia e ãteyra sabedoria." (PINHEIRO, 1525, s.p.).

¹⁸² Desde a sua mais tenra juventude Dona Joana já praticava jejuns e constantes orações:

"Seendo a dita Senhora . de .xvij. ãnos . Crecentaua ã seus Jejũs vigalias e cõtinuadas oracões e com muito aficados Rogos e lagrimas pidija a nosso Senhor abrisse Camjnho e aazasse ella nõ aver outro Senhor e sposo senom soo elle . e elle soo amar e seruir ã toda sua vida mortal por que merecesse de o veer e louuar pera sêpre no eternal Regno que muy muito Cobicaua." (PINHEIRO, 1525, s.p.).

Dalarun sintetiza suas reflexões sobre Eva, Maria e Maria Madalena da seguinte forma:

De imediata, uma antinomia: Eva, Maria; uma simbolizando mais as mulheres reais e a outra a mulher ideal. Por razões de estratégia eclesial, de disciplina clerical, de promoção de uma nova moral, Eva é nesta viragem dos séculos XI e XII mais sobrecarregada do que é habitual: ela é a mulher de que o clérigo se deve afastar, a mulher de pouca condição de que se devem purificar as uniões principescas, a filha do Diabo. A Virgem-Mãe, em época de contracção das linhagens, é projectada pelos homens para fora do alcance das mulheres terrestres. Nesta abertura agudizada entre as duas figuras maiores perfila-se Madalena. Os séculos XI e XII marcam o grande desenvolvimento do seu culto. A figura complexa de origem evangélica torna-se mais intensa e mais necessária. Mais intensa visto que os homens, os clérigos, a investem do sentimento novo da consciência, que lhes vem como sentimento de culpabilidade. Mais necessário para as mulheres, para quem as vias de salvação são então bem escarpadas, senão mesmo sem saída. Entre a porta de morte e a porta de vida, a pecadora bem-vinda é uma porta entreaberta para uma redenção possível, mas ao preço da confissão, do arrependimento, da penitência. (DALARUN, 1993, p. 53).

Antes de prosseguirmos com outros autores para além de Dalarun devemos discorrer sobre outra importante afirmação do autor. O historiador destaca a sugestão de Georges Duby de que a terceira via representada por Maria Madalena, aquela que não é nem a pecadora sem volta nem a virgem sem pecados, deve ser relacionado à “invenção” do Purgatório¹⁸⁴.

O Purgatório é justamente uma terceira via, um local onde os pecadores que não negaram totalmente Deus tem mais uma chance para a entrada definitiva no Paraíso. Já neste período o pensamento católico sobre o além-vida é dividido em três locais: Inferno, Purgatório e Paraíso. O Inferno é o local da danação eterna, morada dos demônios e dos seres humanos que negaram veementemente Cristo e os seus mandamentos. O Paraíso é a morada de Deus, dos anjos, dos santos e de todos aqueles que morreram depois de terem vivido vidas pautadas na obediência aos preceitos divinos. Enquanto o Purgatório é o local destinado àqueles que não estão totalmente “purificados” para sua entrada no Paraíso, é basicamente um local aonde as almas vão para se limparem de seus pecados remanescentes para que possam habitar pela eternidade ao lado de Deus.

¹⁸³ Gostaríamos agora de fazer apenas uma pequena reflexão atual. Às vezes nos parece que a humanidade não é tão rápida em suas mudanças e quando estas ocorrem, não ocorrem com a mesma velocidade e força em todos os lugares. Ainda vivemos em um mundo onde a mulher é constantemente condenada à mortificação. Pode até ser que o cilício apontado em nossas fontes não seja mais utilizado, mas os jejuns continuam na moda para a busca do corpo feminino ideal. Mesmo utilizado de outra forma, nossas contemporâneas ainda são bombardeadas pelo que os homens consideram o ideal e belo.

Em diversas partes do globo as mulheres são subjugadas das mais diversas forma, seja pela pura violência doméstica ou mesmo pelo discurso machista presente em nosso cotidiano.

Não estamos fazendo um trabalho com o foco no gênero, mas é inevitável não tocarmos em tais questões. Nosso trabalho é um trabalho de História e como tal deve obrigatoriamente refletir o passado E o presente, e a questão da mulher na sociedade contemporânea está em mais voga do nunca.

¹⁸⁴ DALARUN, 1993, p. 53.

A relação entre a “invenção” do Purgatório e a ascensão da figura de Maria Madalena é importante, pois mostram como aquela sociedade estava se tornando mais flexível. A emergência dos grandes centros urbanos neste período marca também o crescimento do comércio, do lucro e dos juros. A burguesia não pode ser condenada ao Inferno eterno por causa das suas atividades profissionais, desta forma, o Purgatório e Maria Madalena representam a salvação para os que pecam. Seja por ser mulher ou por ser um comerciante se peca, mas estes crimes são passíveis de “liberdade”.

Assim, entre os séculos XII e XIII a figura da santidade feminina no medievo passa pela pecadora Eva, pela perfeição mariana e pela redenção de Maria Madalena, este processo criará uma importante espiritualidade feminina que depois desembocará na entrada maciça das mulheres na vida religiosa¹⁸⁵. Sobre a criação desta espiritualidade feminina, o próprio Vauchez na obra *Espiritualidade na Idade Média Ocidental* discorre que:

Um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII é, com certeza, o lugar ocupado pelas mulheres, o que constitui uma novidade. Desde o século XII, precursores como Robert d'Arbrissel ou santa Hildegarda de Bingen se esforçaram por livrar a mulher de todas as suspeitas que faziam pesar sobre ela o papel essencial desempenhado por Eva na falta original e a fraqueza intelectual e moral que lhes atribuía toda uma tradição literária de origem antiga, na qual os autores medievais insistiram. A partir dos anos 1200, esse discurso misógino, sem desaparecer, não foi mais o único a se fazer ouvir, e assistiu-se ao surgimento de uma espiritualidade feminina, que não era uma simples cópia da dos homens. Essa evolução se operou inicialmente de modo discreto, e sem que fosse abertamente questionado o duplo postulado, que caracterizava o status da mulher na Igreja medieval: igualdade dos dois sexos no plano da Redenção, subordinação ao homem no campo social e religioso. Mas, já em meados do século XIII, tornou-se evidente para os clérigos que um certo número de mulheres, empenhadas em experiências de vida espiritual intensa, adquiriram nesse domínio uma ampla autonomia, e até uma certa superioridade em relação aos homens (...). (VAUCHEZ, 1995, p. 148).

¹⁸⁵ “É nesse contexto espiritual que se deve compreender um dos fenômenos mais importantes do século XIII: a entrada maciça das mulheres na vida religiosa, no âmbito de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim, muitos mosteiros foram criados então, por iniciativa de famílias aristocráticas ou principescas, ligados a ordens existentes, como os premonstranos e principalmente os cistercienses.

(...)

Mas em geral, apesar da criação de um número importante de mosteiros de tipo tradicional ou novo, muitas mulheres, principalmente no meio urbano e burguês, não encontraram lugar nesses estabelecimentos, que exigiam da postulante um dote que só as famílias abastadas podiam pagar; outras que teriam podido ter acesso ao claustro, não se sentiam atraídas pela vida monástica e continuavam ligadas a uma certa liberdade de movimento. Assim, foi nesse meio que se desenvolveram formas de vida original, ditas "semi-religiosas", na medida em que as mulheres que ingressavam nelas aspiravam a se consagrar a Deus, sem por isso retirar-se do mundo.

(...)

A Igreja e a sociedade se opunham a que as mulheres se dedicassem à vida eremítica, julgada excessivamente dura e perigosa para elas. Algumas contornaram essa proibição, seja vivendo como reclusas em suas próprias casas, seja encerrando-se em celas construídas perto de igrejas ou das muralhas de uma cidade.” (VAUCHEZ, 1995, p. 150-151).

Sendo, que neste processo o arrependimento e a penitência foram essenciais para a consolidação de tal espiritualidade:

Nesse processo de emancipação religiosa, a difusão da espiritualidade penitencial atuou em favor das mulheres, na medida em que ligava a salvação ao amor e à contrição, mais do que a um estado de vida dado. Através de figuras de mulheres "arrepentidas" de origem oriental, como as santas Pelágia, Taís ou Maria Egípcíaca, cujas vidas foram então traduzidas em latim e depois em língua vulgar, o Ocidente se familiarizou com uma nova concepção de santidade que, longe de identificar-se com uma perfeição inata ou herdada, constituía o ponto de chegada de uma procura de Deus, inaugurada por uma conversão. Esta era aberta e acessível a todos aqueles que, deixando-se tocar por um verdadeiro arrependimento, chegavam ao perdão divino e a uma vida renovada por uma "revolução" completa da sua existência. Nessa perspectiva, a figura mais atraente, nessa época, como mostram a literatura e a iconografia religiosas foi a de Maria Madalena: essa pecadora pública não fora distinguida pelo Cristo por sua capacidade de amar, que lhe valera ser a primeira testemunha da sua Ressurreição? E não se dizia, em sua legenda, que, como os Apóstolos, ela tinha anunciado a fé cristã aos habitantes de Marselha, antes de terminar seus dias como eremita na gruta de Sainte-Baume? Através dessa figura transgressora em tantos aspectos, ficava derrotado o tema, tradicional na espiritualidade monástica, da assimilação entre virgindade e perfeição: Madalena não mostrava, com seu exemplo, que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência? (VAUCHEZ, 1995, p. 150).

Como já apontamos em diversas citações de nossas fontes de pesquisa, a penitência constante ainda era no século XV e XVI, períodos em que Dona Joana viveu e suas mais famosas hagiografias foram escritas e publicadas, uma ação extremamente importante de ser realizada para a salvação¹⁸⁶. Afinal, é uma questão presente ao longo de todo o texto de ambas as fontes.

Agora que já debatemos a importância da virgindade e da penitência como características marcantes da santidade feminina no medievo, gostaríamos de expor o esquema sugerido por Vauchez no seu texto "O Santo" e analisar se tal esquema das tipologias dos santos é possível de ser utilizado quanto à santidade feminina.

Basicamente, Vauchez levanta as seguintes tipologias pensando na sua "sucessão":

1. Mártires;
2. Santos patronos (bispos) no Ocidente e confessores e ascetas no Oriente.
3. Confessores e ascetas no Ocidente;

¹⁸⁶ "A muitas têtadas de diuerssas tēptações e payxões e aÿda per ēganos diabolycos somergidas e derribadas ã lacos muÿ perijgosos do ÿmijgo forõ de todo saluas e lyures per aficadas orações disciplynas Jejúus e lagrimas desta Senhora verdadeyra sposa daquele Senhor que ssy meesmo deu aa cruel paixã e morte . por saluar as almas dos peccadores." (PINHEIRO, 1525, s.p.)

4. Bispos propagadores da fé e defensores dos fieis;
5. Reis santos e monges angélicos;
6. Os santos das Ordens Mendicantes;
7. Pregadores e místicos.

Esse esquema teórico não permite que incluamos o importante culto mariano dos séculos XII e XIII. Para além disso, vejamos como as santas podem ou não ser incluídas nestas tipologias.

1. Mulheres mártires foram figuras muito importantes do cristianismo primitivo. Santa Felicidade e Santa Perpetua são apenas alguns exemplos dignos de serem citados.
- 2, 3 e 4. Não existiram e nem existem bispas ou sacerdotisas confessoras no cristianismo anterior ao Protestantismo. Portanto, está tipologia de Vauchez não se refere às mulheres, afinal o ascetismo feminino, como já apontado também, não era usual nem encorajado.
5. Apesar do destaque de Santa Hildegarda de Bingen, não podemos incluir as religiosas enclausuradas como uma grande tipologia de santidade deste período histórico. Todavia, temos rainhas e princesa santas!

Também nas zonas centrais da cristandade, onde o tipo do santo rei continuou a ser uma exceção, se assistiu a tentativas mais ou menos conseguidas de criação de uma aura de santidade em torno de certas princesas, como a rainha Matilde (morta em 968), esposa de Henrique I, em honra de quem foram escritas duas *Vitae* sucessivas, na Saxónia, na época dos Otões, ou a imperatriz Adelaide (morta em 999), viúva de Otão I, que foi canonizada por Urbano II, em 1097. Provenientes do encontro entre a vontade de autocelebrar a sua própria linhagem por parte de dinastias que tinham atingido o auge do poder e a gratidão que monges e monjas desejavam ardentemente manifestar aos seus benfeitores, estes cultos são a expressão de uma sociedade onde a Igreja aceitava santificar os antepassados do rei para defender a sua legitimidade e reforçar um poder que, em certos casos, estava ameaçado pela crescente afirmação do feudalismo. (VAUCHEZ, 1999, 217).

6. Santa Catarina de Sena, Santa Clara de Assis e sua irmã Santa Inês de Assis são figuras importantes quando pensamos na santidade feminina das ordens mendicantes.
7. A já apontada Santa Teresa de Ávila foi uma reformadora muito importante, além de uma das mais referenciadas místicas católicas.

Como vemos, o modelo levantado por Vauchez é falho quando analisado sob a ótica da santidade feminina, todavia, a maior parte de suas considerações não deve ser descartada.

Afinal, o historiador querendo ou não, permite que também tracemos a história da santidade no medievo.

Vachez, Duby, Dalarun. Todos (homens e) franceses. Todavia, estudamos uma santa lusitana. Será que as considerações destes historiadores franceses podem se utilizadas igualmente para as santidades portuguesas? Este é o foco de nosso próximo subcapítulo.

2.6. Para uma santidade portuguesa

Os santos e o discurso sobre eles são referentes fundamentais da construção do espaço sagrado cristão, por dois motivos de base, inerentes ao desenvolvimento histórico do cristianismo: a crença de que os «objectos especiais» que são as relíquias possuíam um poder sacralizador sobre os locais onde estavam (HERRMAN-MASQUARD - Les reliques; HELIOT; CHASTANG - Quêtes; SNOEK - Medieval) -, e a extensão à intercessão dos santos do sentimento de pertença e obrigações comunitárias, que os levaria a zelar preferencialmente pelos seus antigos conterrâneos. Delimita-se assim um território, protegido na terra pelos restos dos seus santos, e no céu por eles mesmos. Território que, note-se, não corresponde necessariamente à realidade geográfica, ao espaço físico do país. Muito mais do que isso, é o «espaço sagrado», construído a partir de diferentes categorias e alcançando limites muito diversos, consoante o contexto da sua percepção e os objectivos da sua produção. (ROSA, 2000, p. 335).

A partir deste trecho, Rosa identifica uma dupla função no santo em relação ao espaço nas sociedades medievais: as suas relíquias como sacralizadoras dos locais onde residiam, e a própria intercessão do santo em terra, especialmente “em sua terra” para com seus conterrâneos. Todavia, a autora aponta também que este espaço no qual o santo intercede não precisa necessariamente corresponder a algum espaço geográfico, afinal é muito mais “um espaço sagrado”.

A questão do espaço geográfico e do espaço sagrado não é novidade no cristianismo, devemos recordar da própria Cidade de Deus de Santo Agostinho. Tempo e espaço estão juntos quando pensamos na materialidade de nossa realidade. Sabemos que vivemos, pois sentimos duplamente os espaços onde circulamos e o tempo que nos afeta e transforma. O cristianismo é uma religião que crê na vida após a morte, mas esta vida não é realizada no nosso tempo e no nosso espaço, mas sim em um estado para além do tempo e espaço terrestres. Justamente a “cidade de Deus”, o reino celeste, e o kairós, o tempo de Deus.

O deus cristão é uma entidade onisciente, onipresente e onipotente, Ele sabe tudo, está em todo lugar e tem poder de realizar qualquer coisa. No catolicismo os santos agem como intercessores dos fieis, como aqueles que levam as preces dos cristãos ao “Todo Poderoso”.

Agindo desta forma, como partícipes da realidade divina, os santos e as santas depois que não estão mais na Terra, não vivem no tempo e no espaço terrestre, desta forma estão para além desta nossa realidade.

Desta forma, esta noção de espaço sagrado é algo maleável, pode ser utilizada de diferentes formas “(...) a partir de diferentes categorias e alcançando limites muito diversos, consoante o contexto da sua percepção e os objectivos da sua produção” (ROSA, 2000, p. 335). Em suma, os santos agiriam como sacralizadores de um local físico, mas esta sacralidade por fazer parte de um plano maior, o espaço sagrado, poderia ser realocada e reutilizada. Santos que não nasceram em Portugal podem se tornar padroeiros de localidades lusas, pois morreram, viveram ou mesmo passaram por ali. Além, de outras figuras de santidade que foram “adotadas” mesmo não tendo relação direta com o local, como o caso de São Jorge. O espaço sagrado é maleável de forma que pode ser utilizado de diferentes formas para se ajustar ao espaço geográfico.

Já apontamos que a questão geográfica da santidade é de suma importância para as sociedades medievais¹⁸⁷. Em Portugal desde a Reconquista, no discurso do arcebispo de Braga em 1147, são levantados os nomes de mártires portugueses que por terem derramado seu sangue ali teriam sacralizado tal localidade¹⁸⁸. Neste caso percebe-se que aos mártires da perseguição romana somaram-se os mártires mortos pelos mouros, os novos mártires. No discurso eclesiástico, Lisboa, duplamente lavada pelo sangue cristão tem reafirmado a sua importância como local protegido pelo sagrado¹⁸⁹. Todavia, da justificação sacra de locais, como Lisboa, até entendimentos de uma sacralidade nacional, que atingisse todo o reino, foi preciso que alguns séculos transcorressem:

¹⁸⁷ Apesar da sua maior importância em períodos passados, ainda hoje as religiosidades locais valorizam, ou pelo menos o discurso oficial busca valorizar, santos e santas padroeiros de cidades, estados e países. Em nosso país, por exemplo, os santos padroeiros de cada cidade tem um dia especial para si, data que costuma ser feriado local. Mesmo no âmbito nacional o dia de Nossa Senhora de Aparecida, padroeira do Brasil, é feriado. Mas algo interessante de ser levantado é que como nosso país produziu poucos santos e santas oficiais, os santos padroeiros de localidades geográficas são em sua quase totalidade estrangeiros.

¹⁸⁸ “Este revestimento de localidades protegidas por santos também fica clara no discurso do arcebispo de Braga em 1147, quando da conquista de Lisboa aos mouros o religioso cita o sangue dos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, que teriam morrido ali e por isso teriam deixado o testemunho material da “sacralidade” que seria ligado ao local por causa dos martírios.” (ROSA, 2000, p. 335).

¹⁸⁹ “À construção, assim realizada, de um espaço sagrado específico – Lisboa libertada pelos mártires para a recristianização -, irá colocar-se como pedra-de-toque o culto a São Vicente. Este, para além de ser um dos mais prestigiados mártires hispânicos, gozava de uma grande difusão europeia, em termos de culto. As suas relíquias serão resgatadas de território ainda infiel a mando de Afonso Henriques, que as colocará no novo espaço santificado pela reunião do sangue dos dois ciclos de mártires.” (ROSA, 2000, p. 336).

Pela passagem do espaço sagrado local à sacralização do reino, ter-se-á de esperar quase quatrocentos anos. Com efeito, um esboço de primeira territorialização portuguesa da santidade surge apenas em 1513, com a compilação dos santos extravagantes ao *Fios Sanctorum* impresso nesse ano. O conjunto baseia-se com toda a probabilidade em recolhas litúrgicas das dioceses e ordens religiosas, e talvez também em fontes de outra natureza, como as tradições locais. (ROSA, 2000, p. 336).

Foi preciso que os sentimentos nacionalistas florescessem para que as primeiras ideias de uma sacralidade do território do Reino de Portugal fossem possíveis. Durante a Idade Média lusitana, e em toda a Europa, não havia o sentimento de nacionalismo e, muito embora na Baixa Idade Média já se evidenciassem sentimentos de pertença ao reino, o vínculo assume contornos mais definidos a partir do século XVI com a consolidação das monarquias centrais.

Para alguns historiadores, o antigo poder multifacetado da Europa feudal não teria permitido que sentimentos nacionais fossem possíveis de se desenvolverem. Todavia, não podemos ser tão esquemáticos e nos esquecermos da diferença entre nacionalismo e sentimento de pertença. O nacionalismo tal como conhecemos pode ser filho dos Tempos Modernos, mas suas origens estão na medievalidade onde o sentimento de pertença já era uma característica importante. Gostaríamos de esclarecer que tal sentimento não é manifestado apenas em relação a alguma localidade, afinal, o sentimento de pertença pode ser caracterizado como os laços desenvolvidos entre os membros de um mesmo grupo que os une em torno de alguma forte característica comum, sendo que esta característica os diferencia de outrem. Comunidades ciganas e as tribos urbanas da atualidade possuem fortes sentimentos de pertença que não estão ligados a localidades físicas, mas sim a um passado comum ou características que os diferem dos padrões sociais. Desta forma, na medievalidade sentimentos de pertença poderiam ser desenvolvidos entre membros da mesma comunidade religiosa, mesmo grupo social, e assim por diante.

Mesmo que ideias de uma sacralização do Reino de Portugal não fossem possíveis na Idade Média, santos e outras figuras notáveis já eram utilizadas como símbolos do Reino ou de determinada localidade. Estes indivíduos conferiam maior identidade ao local, além, é claro, no caso dos santos de a sua figuração ser importante como protetores do Reino.

Como já apontado, neste século XVI se iniciam as tentativas de uma sacralidade do território luso. As tentativas de sacralizar um país ocorrem conjuntamente com as tentativas de sacralizar os reis, rainhas, príncipes e princesas deste país. Neste contexto, nada melhor que sacralizar a figura do próprio fundador do reino, D. Afonso Henriques (1109-1185, rei desde 1139):

Pela mesma época, Sá de Miranda cantava Coimbra como um espaço glorificado pela posse do corpo de D. Afonso Henriques, que era na altura não já só o fundador do reino, mas sobretudo um «fundador santo», que se tentava canonizar e cujo corpo era venerado em Santa Cruz (ROSA - O corpo): «Mas sobre todo lo que enriqueció / L'antigua terra mia, es el thesoro / Del santo cuerpo de su rey primero / Que en un día venció tanto Rey Moro / Quando aquel Rey Mayor le apareció » (CASTRO - Os túmulos, p. 3). (ROSA, 2000, p. 337).

No caso levantado acima, referente ao corpo de D. Afonso Henriques, vemos novamente a importância do local onde está a relíquia para a sacralização de determinado local. Neste sentido, outros fatores foram importantes para determinar a sacralidade dos territórios, pois se a presença da relíquia era importante para que isso ocorresse, o fato do santo ou santa ter nascido ali também era suficiente¹⁹⁰.

Na história do cristianismo foi, e ainda é, comum a necessidade de santos que sacralizem determinada região ou ordem religiosa. Possuir um santo nascido, ou que tenha convivido durante muito tempo em determinado local, é algo importante tanto para a religiosidade local, permitindo que os indivíduos se identifiquem de melhor forma com a religião, quanto para um caráter identitário. No caso das ordens religiosas, possuir um beato ou santo em seus anais é importante para a sua valorização social.

A necessidade de santos que sacralizassem as regiões levou, conseqüentemente, ao aumento sistemático dos estudos envolvendo essas figuras, neste sentido, em um período pós Concílio de Trento¹⁹¹, os jesuítas agiram como grandes pesquisadores dos antigos cultos. Apesar de um caráter mais apurado, essas pesquisas críticas também buscaram refinar as vidas dos santos e santos para que transmitissem um caráter mais exemplar e catequético¹⁹². Neste sentido em 1590 foi impresso o primeiro martirologio nacional, pelos padres da Companhia de Jesus. Sobre a obra, Rosa prossegue:

Mas o Martyrologio é também muito importante enquanto desenvolve duas considerações de ordem teórica que irão ter grande influência no desenvolvimento do conceito de «santidade portuguesa». Por um lado, apresenta de forma segura a ligação entre os naturais de um reino e os seus santos: «porque ainda que a intercessão dos santos se estenda a todo lugar e aproveite a todos, contudo é mais própria e devida, aos que são do mesmo reino, ou cidade: a que eles com o seu

¹⁹⁰ “E a época da grande parcelarização local dos santos do reino, da concorrência entre os diferentes territórios por um património sagrado mais rico que o do vizinho. Os santos especializam-se na protecção dos fiéis que os veneram nos seus santuários locais, elencados e comentados pelas corografias em função da sua celebridade, antiguidade, riqueza, clientela.” (ROSA, 2000, 337-338).

¹⁹¹ O Concílio de Trento foi um dos mais importantes concílios da história da Igreja Católica, tendo sido convocado pelo papa Paulo III (1468-1549, papa desde 1534), o mesmo ocorreu em três “fases”: 1545-1548, 1551-1552 e 1562-1563. A importância deste Concílio está em ter definido e oficializado as bases da Contrarreforma católica como resposta ao avanço protestante, mas também por ter estabelecido importantes decretos doutrinais e dogmáticos.

¹⁹² ROSA, 2000, p. 337.

nascimento ou sepultura se penhoraram para com sua intercessão os defender e conservar na fé e bons costumes» (MARTYROLOGIO, p. 2v-3). Por outro, como muitos dos santos locais não eram de «naturalidade» portuguesa no sentido estrito do termo - nascimento no reino de Portugal, depois da fundação deste - teoriza-se também sobre o que atribui a um santo pertença a um determinado país. Surge assim uma lista de formas de pertença dos santos a um país, que se destina a «tornar portugueses » santos que de outro modo nunca o seriam. É a forma acabada de uma territorialização inversa àquela que partiria do território geográfico real: existe uma tradição de santidade vária, que se tem de tornar portuguesa; alargam-se portanto os critérios da pertença ao reino. São de Portugal todos os santos que se ligaram a ele seja pelo nascimento, seja pela morte, seja pela presença de relíquias. (ROSA, 2000, p. 338)

Essa linha de pensamento, em que o santo tem funções patrióticas, se fortalece no século XVII¹⁹³ e ganha novos contornos como santos da independência de Portugal em relação à coroa espanhola. O santo patriota ainda terá sua importância robustecida no século XX, quando estas figuras se tornam heróis nacionais da propaganda do Estado salazarista. Mas também, neste mesmo período, também surgiram obras que questionaram a importância da nacionalidade do santo, ultrapassando assim o nacionalismo religioso. Citamos o caso de João de Ameal com a obra *Santos Portugueses*, dentre outros escritores. Na obra, os santos levantados são identificados como portugueses ou protetores do país, mas se colocou em pauta a questão da real importância da nacionalidade de tais figuras para o discurso religioso. Desta forma, percebemos assim várias correntes de pensamento envolvendo a questão da santidade portuguesa no século XX.

Analisando a história da santidade em Portugal, Rosa expõe dois períodos da santidade na Idade Média. Na primeira grande periodização corresponde à Idade Média Central, e no início de tal momento têm-se dois tipos principais de santos, os bispos-abades (como São Martinho de Dume e São Frutuoso) e os santos condais, ligados a determinadas famílias, sendo patronos de igrejas, mosteiros, etc. (como São Rosendo e Santa Senhorinha). Logo

¹⁹³ “No mesmo contexto se devem colocar duas outras apropriações de santidade ao serviço do empenho patriótico, embora de diverso critério. A primeira foi composta por volta de 1616, e consta de uma lista dos ascendentes santos dos duques de Bragança, os futuros monarcas de Portugal. Feita por iniciativa do arcebispo de Braga D. Aleixo de Meneses, elenca dezassete santos de diferentes nacionalidades, desde o rei Segismundo, martirizado no ano de 520, até À rainha Santa Isabel (MENESES - Catalogo). É assim definida uma beata stirps, que acumula prestígio para a dinastia que se tentava lançar como candidata a polarizar a oposição ao reino castelhano. E interessante esta reutilização da santidade dinástica, comum na Idade Média mas caída em desuso a partir do humanismo e em definitivo depois de Trento, e congregando uma série nunca antes tão vasta de antepassados santos. Uma outra lógica, de um universalismo mais doutrinário e eclesiástico, mas também ao serviço do patriotismo defensivo, preside ao elenco de santos portugueses apresentado no sermão de Frei Cristóvão de Lisboa pregado em 2 de Março de 1646, na Capela Real. Aí é o reino o sujeito da congregação de santos, e estes estão distribuídos por tipos de santidade: ainda antes de ter reis próprios, já Portugal contava com o primeiro mártir e as primeiras mártires da Europa (São Pedro de Rates; Santa Quitéria e irmãs), o primeiro confessor canonizado com solenidade (São Rosimundo), o primeiro anacoreta (São Félix). Depois dos «reis próprios», sucederam-se inúmeros santos, vários fundadores de ordens religiosas, santos evangelizadores das terras ultramarinas e, por fim, «nenhum reino do mundo teve tantos reis e princesas santas» (CRISTÓVÃO DE LISBOA - Serman, p. 52-53).” (ROSA, 2000, p. 340).

depois a figura do bispo reformista ganha destaque (como a de São Geraldo de Braga). Com o avanço do espírito de Reconquista e das Cruzadas, santos com caráter mais militar ou evangelista são destacados (como São Teotônio e Telo, São Martinho de Soure, São Vicente e Cavaleiro Henrique).

Na segunda periodização proposta por Rosa, destacam-se santos já com um caráter mais identitário em relação ao reino. Neste contexto a figura dos santos mendicantes e dos místicos é destacada, sendo que "são características de base de todo o processo a importância do protagonismo feminino, e para homens e mulheres, a assunção de uma forma cada vez mais 'individual' de viver o percurso religioso." (idem, p. 346). Entre essas tipologias de santos destacamos: Santo Antônio, Beato Amadeu, São Paio de Coimbra, Gil de Santarém, a Rainha Santa Isabel, Nuno Álvares Pereira, o Infante D. Fernando, a Beata Princesa Joana e a Beata Beatriz da Silva. Em suma, "do século XIII a finais do século XV, dão com as suas vidas um contributo fundamental para o debate em torno da religião e da Igreja, talvez nunca tão vivo como nesse momento, no Ocidente Europeu." (ROSA, 2000, p. 346)¹⁹⁴.

Rosa também aponta que, do século XVI ao XVIII, três grupos se destacaram: os mártires da evangelização, as princesas-freiras e os grandes organizadores¹⁹⁵. Já no XVIII os santos de ordens religiosas são destacados. Por último, a partir da segunda metade do século

¹⁹⁴ "O reinado de D. Manuel é como que uma fronteira, uma arrumação de todo este mundo religioso, que ainda fascina na sua diversidade - ao contrário do progressivo encerramento decorrente do Concílio de Trento, que entre nós teve uma pronta recepção. O rei Venturoso empenha-se na beatificação de Isabel de Aragão, santa protectora da dinastia a que ele pertence por linha transversal, assim transformada em obtentora de mercês; alcança a concessão da Festa do Anjo Custódio de Portugal, e com ela planeja uma unificação da protecção religiosa do reino semelhante à unificação que fazia de forais, capelas e hospitais, leis e arquivos; tenta ver canonizadas figuras tão pequenas como o mourisco Gonçalo Vaz, importante porque morto em África sem renunciar à fé a que se convertera, e tão grandes como o fundador do reino, Afonso Henriques (que surge porém ainda envolto em tradições pouco canónicas, como a prisão da mãe, a ameaça ao cardeal-legado, ou as aparições vingadoras a quem desrespeite o seu mosteiro de Coimbra). O panorama, depois, irá tornar-se bem mais enquadrado." (ROSA, 2000, p. 346)

¹⁹⁵ "De fins do século XVI até inícios do século XVIII, é nítida a importância de três grupos: os mártires da evangelização (Salsete, Marráquexe, Japão, Brasil, Achém, Gonçalo Garcia), em boa parte jesuítas; as princesas-freiras (Teresa, Sancha, Mafalda, Joana); e os grandes organizadores (Bartolomeu dos Mártires, João de Deus). Correspondem, afinal, a outras tantas características de base do cristianismo pós-Trento. Desde logo, a evangelização, se possível tingida com o sangue do testemunho, face a hereges e pagãos. Depois, a presença maciça dos conventos femininos, adquirindo tanto mais poder quanto melhor ancorados nos principais estratos sociais, e chegando a funcionar de forma autónoma, promovendo as suas figuras santas com à-vontade financeiro notável e por vezes em aberta competição interconventos. Por fim, a execução vigorosa da reorganização religiosa e social, seja no quadro da diocese, seja no da ordem religiosa nova, que se dedica com fervor aos marginalizados. Um fenómeno bastante específico ao quadro português, dadas as condições políticas do período, é o da «interferência» espanhola, que é em certos casos fruto também do campo privilegiado que foi, para certas mentalidades religiosas, a diáspora dos impérios: nestes contextos se devem entender a canonização da Rainha Santa, e a abertura de processos para um Gregório Lopes, um Gonçalo Dias, um António de São Pedro, todos eles adquirindo fama de santidade na América espanhola, em quadros de errância prévia, comuns a tantos aventureiros por aí dispersos." (ROSA, 2000, p. 346).

XIX até a Primeira Guerra, as canonizações de missionários do Novo Mundo são destacadas, especialmente os que forem martirizados. Todavia, novas formas de organização são estabelecidas no pós-Guerra com figuras que levantam a importância da luta contra o laicismo¹⁹⁶.

Voltando-nos agora a um questionamento levantado anteriormente: as tipologias da santidade de Vauchez e de Rosa têm correspondências entre si? Resumidamente, Rosa aponta a importância da questão geográfica e identitária na questão da santidade em Portugal, ponto este que Vauchez não trabalha em seu texto. Além disso, podemos simplificar as discussões de Rosa resumindo sua tipologia dos santos medievais da seguinte maneira: mártires, inclusive aqueles martirizados pelos mouros; bispos abades e santos condeais ligados às famílias nobres; bispos reformistas e santos ligados a questões militares por causa dos avanços da Reconquista e das Cruzadas; santos identitários, mendicantes e místicos no fim da Idade Média e início da Idade Moderna; e dos séculos XVI ao XVIII mártires da evangelização, as princesas-freiras e os grandes organizadores.

Como podemos analisar, as tipologias de Vauchez e de Rosa possuem divergência entre si, como a importância dos santos militarizados no período das Cruzadas ou os santos condeais também na Idade Média Central. Estas divergências ocorrem porque Vauchez tem uma visão mais generalizante sobre a santidade europeia e em diversos casos tem um olhar mais voltado à realidade francesa, enquanto Rosa foca apenas no Reino de Portugal. Podemos concluir que ambas as análises são de grande importância para estudarmos a santidade na Idade Média, pois ambas trabalham justamente a mobilidade conceitual da santidade e de como ela não estanque na história. Resumidamente, a história da santidade é uma história de um conceito.

¹⁹⁶ ROSA, 2000, p. 347.

Capítulo 3: ENTRE O TEMPO DA NARRAÇÃO E O TEMPO DA NARRATIVA: PROJETOS POLÍTICOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO DE SANTIDADE

Nos primeiros dois capítulos de nossa dissertação, realizamos um estudo mais teórico – no sentido de ser embasado no campo das Teorias da História – de nosso objeto de estudo. Desta forma, no primeiro capítulo buscamos na História dos Conceitos o aporte teórico necessário para um aprofundamento metodológico da nossa pesquisa e no segundo capítulo debatemos conceitos relacionados ao campo da História das Religiões. Esta divisão tinha por objetivo estabelecer uma base para as análises das fontes que realizaremos no terceiro e quarto capítulos da dissertação, ainda que os documentos já tenham visitado as páginas precedentes, como exemplos de elementos apontados. Em suma, os dois primeiros capítulos foram escritos como um embasamento teórico que permitisse um exame mais completo do nosso objeto central de pesquisa: a construção da santidade da Princesa Joana de Portugal.

Passada esta primeira metade da dissertação, iniciaremos agora os nossos debates sobre a própria Princesa Joana e o seu contexto histórico. Sendo assim, nesta segunda metade iniciaremos as nossas análises centrais da pesquisa. Já neste terceiro capítulo pensaremos mais profundamente o contexto histórico da Princesa Joana e dos autores das fontes que utilizamos para entendê-la. E no quarto e último capítulo, faremos então, as análises mais verticalizadas, biograficamente e hagiograficamente, da Infanta a partir das fontes principais de nossa pesquisa: a obra *Memorial da Princesa Santa Joana*, possivelmente escrito pela monja dominicana Margarida Pinheiro em cerca de 1520, e a obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, de “autoria¹⁹⁷” do frei dominicano Nicolau Dias e publicada pela primeira vez em 1585.

Para este terceiro capítulo, optamos por dividi-lo em quatro partes. Na primeira parte debateremos o contexto histórico português em que a Princesa Joana viveu. Na segunda, terceira e quarta partes discorreremos sobre os contextos históricos dos dois autores das nossas fontes, os já citados Margarida Pinheiro e Nicolau Dias. Apesar de ambos serem figuras do século XVI, essa divisão foi necessária, pois eles além de não terem convivido nos mesmos ambientes, os dois são frutos de contextos sociais, políticos e religiosos diferentes, o que refletiu nos objetivos principais de seus escritos. Também é essencial apontarmos que

¹⁹⁷ Como já apontamos na introdução deste trabalho, frei Nicolau Dias organizou em capítulos e reestruturou a obra de Margarida Pinheiro, de forma que a mesma pudesse ser publicada, afinal a monja nunca a publicou, com os manuscritos originais tendo ficado durante décadas no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

neste capítulo entraremos na importante discussão dos projetos políticos que levaram a construção do discurso místico em torno da figura de Dona Joana.

Nascida em Lisboa em 1452 e educada no ambiente cortesão do pai D. Afonso V e do irmão D. João II, a Princesa Dona Joana, objeto central de nossa dissertação, optou por se enclausurar no Mosteiro de Jesus de Aveiro, no ano de 1472, mesmo local onde faleceu em 1490. Em 1585, quase um século após a morte de Joana, foi publicada em Lisboa a obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, de “autoria” do frei dominicano Nicolau Dias. A obra foi baseada em alguns pergaminhos intitulados “Memorial da Princesa Santa Joana”, possivelmente escritos pela monja dominicana do Mosteiro de Aveiro, Margarida Pinheiro, entre os anos 1490 e 1524 (GARCIA, 2003, p. 15). Segundo Gaspar, a obra de Nicolau Dias teve ainda mais duas edições, uma em 1594 e outra em 1674¹⁹⁸ atestando assim a sua popularidade.

Ambas as versões do texto, tanto a de Margarida Pinheiro como a de Nicolau Dias, narram biograficamente, e hagiograficamente, a vida e morte de Dona Joana. Optamos por intitular “tempo da narrativa”, pois justamente apresentam o contexto da ação dos personagens, ou seja, contexto em que age a personagem Dona Joana. Já, os posteriores subcapítulos em que iremos analisar os períodos em que viveram os autores já citados, optamos por intitular de “tempos da narração”, afinal sua narração estava em outro momento. Feitas as considerações necessárias, partiremos para “o tempo da narrativa”.

3.1. O tempo da narrativa: para compreendermos o ambiente de uma princesa afonsina

A Princesa Dona Joana era filha de D. Afonso V, o Africano, e da Rainha D. Isabel de Portugal. Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento, em sua tese de doutorado *Os privilégios e abusos da nobreza em um período de transição: o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481)*,¹⁹⁹ o contexto do reinado do pai de D. Joana, assim como o do século anterior, são de transição marcado pela centralização régia em destacado processo desde a ascensão da Dinastia de Avis em 1385²⁰⁰. Todavia, estes processos de centralização régia na

¹⁹⁸ GASPAR, 1987, s.p..

¹⁹⁹ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Os privilégios e abusos da nobreza em um período de transição: o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481). 2005. 227f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná.

²⁰⁰ “Os séculos XIV e XV são considerados como um período de transição entre o que costumamos conceber como Idade Média e o mundo moderno. Em Portugal, a par das crises que marcaram este período, é notável o

Europa Ocidental não ocorreram sem problemas com uma nobreza receosa de perder seu antigo poder feudal. Neste sentido, em sua tese, Nascimento aponta estas relações do governo afonsino para com esta aristocracia que, ao mesmo tempo em que recebia constantes privilégios do monarca, também abusavam de seu poder para com o povo. Nascimento sintetiza estas questões:

[...] a historiografia portuguesa caracterizou como um retorno ao senhorialismo, pois com D. Afonso V houve uma notável interferência dos extratos nobiliárquicos no âmbito de atuação régia. Esta nobreza tentou manter seus privilégios cometendo abusos contra as demais camadas sociais e o poder municipal, representado pelos concelhos. (NASCIMENTO, 2005, p. 17).

Neste “outono” da Idade Média, se as monarquias europeias entram em conflito com as forças nobiliárquicas, a burguesia é outra camada social importante para os jogos do poder e que influenciaram fortemente os caminhos que foram seguidos em cada nação europeia. Para o caso português a força da burguesia é mais perceptível nos governos posteriores de D. João II e de D. Manuel I, por causa dos avanços nas questões econômicas advindas das Grandes Navegações e do contexto do mercantilismo.

Prosseguindo nossos apontamentos sobre o pai da Princesa Dona Joana, D. Afonso V (1432-1481, rei desde 1438), filho de D. Duarte I (1391-1438, rei desde 1433) e D. Leonor de Aragão (1402-1455), se tornou sucessor de seu pai com apenas seis anos de idade quando este faleceu. Desta forma, até os seus 14 anos, quando atingiria a maioridade, o reino passou por um complicado período de regência²⁰¹. Afinal, a regência deveria ter sido entregue a rainha D. Leonor de Aragão, todavia, o tio de D. Afonso, D. Pedro duque de Coimbra, conseguiu, por meio do jogo político, tornar-se regente, além de receber a responsabilidade pela educação do Príncipe D. Afonso, ainda criança.²⁰²

processo de centralização monárquica que vai se consolidando, especialmente após a ascensão da casa de Avis ao poder (1385)”. (NASCIMENTO, 2005, p. 17).

²⁰¹ “Foi o início de longos e funestos desentendimentos, que haveriam de ter graves consequências e pôr à prova a unidade da família de Avis. Aberta a possibilidade de ascensão à regência de vários membros, as antigas amizades foram relegadas e cada um deles, lidando mal com o poder, tratou de arrebatar-lo unicamente para si. Da amizade sobreveio a inimizade.” (RAMOS, s.d., p. 97).

²⁰² RAMOS, Rui (coord.); VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. História de Portugal. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009, p. 154.

E:

“Em seu testamento, D. Duarte deixava a regência de Portugal à sua mulher D. Leonor de Aragão, até que Afonso V completasse 14 anos. Muitos membros da nobreza, da própria família real e do povo, não queriam que uma mulher estrangeira governasse Portugal, temendo que esta ameaçasse a autonomia do reino. Para discutir o problema da regência foram convocadas Cortes em Torres Novas.

Segundo Maria Teresa Campos Rodrigues (1993, 177 e 178) “nas Cortes de Torres Novas tanto a Rainha como os senhores feudais prestaram menagem ao novo soberano, sendo acatado o testamento do rei defunto”. Apesar desse fato, o poder da regente foi limitado, pois ficou estabelecido que D. Leonor ficaria com “o cargo de

Em 1448, com a maioria do rei, iniciou-se um momento de tensões na corte, que finalmente levaram à Batalha de Alfarrobeira em 1449. Segundo Nascimento, em 5 de maio de 1449, o Duque de Coimbra D. Pedro avançava para Lisboa para dialogar com D. Afonso, todavia, ele estava acompanhada de vários homens armados. No ocorrido os inimigos do Duque diziam que o mesmo pretendia reconquistar seu antigo poder, gerando assim uma situação de tensão. Quando D. Pedro chegou a Alverca, próximo de Alfarrobeira, havia um exército real com cerca de 30.000. No conflito que se seguiu D. Pedro é morto e D. Afonso sai fortalecido.

Ainda sobre o período a regência de D. Pedro e os problemas que se seguiram, Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro²⁰³ apontam que:

Foi este grande senhor que governou Portugal até à maioria do sobrinho, Afonso V, em 1448, sem que se conheça a existência de grande contestação interna à sua política. Inicialmente, o monarca solicitou mesmo ao tio que o acompanhasse na governação e já em 1447 se casara com Isabel, filha de D. Pedro, no que constituiu um claro sinal do reforço de uma aliança familiar e política. Mas o antigo regente tinha os seus inimigos na própria corte e a partir de 1448 acentuaram-se as intrigas promovidas por uma facção da nobreza encabeçada por D. Afonso, conde de

criação de seus filhos, e com a governança, e ministram de toda a fazenda”(Pina, p.90) e com D. Pedro, duque de Coimbra, caberiam os assuntos relativos à justiça e o título de defensor do reino.” (NASCIMENTO, 2005, p. 18).

Também, sobre o governo do Duque de Coimbra e suas relações com o restante da nobreza, Nascimento aponta que:

“Desde o início da regência D. Pedro encontrava-se cercado de adversários entre a nobreza, embora muitas vezes essa aversão ao regente não fosse claramente percebida e declarada. Por outro lado, durante esse período, seus filhos foram agraciados com diversos benefícios. O primogênito, Pedro, foi nomeado condestável do reino e também Mestre de Avis (1444). Sua filha, D. Isabel, em 1441, casou-se com o rei Afonso V. Este casamento, de acordo com o cronista Rui de Pina, desagradou profundamente D. Afonso, Conde de Barcelos, que desejava que o jovem rei casasse com sua neta. Para tentar agradar e sossegar seus adversários D. Pedro fez-lhes uma série de doações de terras e de títulos nobiliárquicos. Oliveira Marques, (1987, p. 556), considera que isso contribuiu para o aumento do senhorialismo, “mostrando-se [ele] mais um antecessor de Afonso V do que um sucessor de D. Duarte”, tendo em mente consolidar-se como um senhor entre os demais senhores. Mattoso (1997, p.422) analisa a regência de D. Pedro de maneira diferente, pois para ele, apesar das doações feitas à nobreza para conseguir seu apoio, o regente deu continuidade à política de centralização monárquica fortalecida por D. João I (1385-1433) e por D. Duarte (1433- 1438).

Baquero Moreno (1973, p. 99-133), analisa de forma criteriosa a situação dos nobres e também dos servidores reais que perderam seus bens e cargos devido ao fato de terem se aliado à rainha D. Leonor As Cartas de perdão outorgadas pelo regente, em nome do rei, a vários indivíduos, demonstram essa realidade.

Mas, apesar da perseguição movida pelo infante contra os correligionários de D. Leonor, são visíveis outras atitudes do regente que tinham por objetivo estabelecer um clima de apaziguamento entre as partes: “...Não se limitou o regente a perseguir sistematicamente os adeptos de D. Leonor, mas abriu sempre algumas exceções, desde que os mesmos dessem indícios de se mostrarem receptivos a uma aceitação do status-quo existente” (MORENO, p.145).

É possível perceber que as doações e benefícios concedidos pelo regente tinham por objetivo acalmar parte da nobreza que havia tomado inicialmente o partido da rainha, mas que, após constatar que a regência de D. Pedro era fato consumado, calou-se, guardando seu ressentimento para o momento oportuno que, seguramente viria com a maioria de D. Afonso V. D. Pedro, por sua vez, tentava equilibrar-se dentro deste complicado jogo de interesses e busca de benefícios.” (NASCIMENTO, 2005, p. 21-22).

²⁰³ RAMOS, Rui (coord.); VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. História de Portugal. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009.

Barcelos, e feito primeiro duque de Bragança em 1442 pelo próprio infante D. Pedro. A exigência deste sector era clara: o antigo regente deveria abandonar, em definitivo, o governo do reino. A rivalidade era velha, remontando, pelo menos, aos primeiros conflitos motivados pela ocupação da regência, em 1439; mas D. Pedro tinha, por diversas vezes, conseguido apaziguar os ânimos daqueles que se lhe opunham, através da concessão de mercês e de títulos, como o ilustra a referida criação e atribuição do ducado de Bragança a D. Afonso. Também algumas intervenções que buscavam a conciliação, levadas a cabo pelo infante D. Henrique, tinham adiado o confronto. Mas a disputa de influência junto do jovem rei tendia a transformar os atritos num violento choque internobiliárquico. Apesar de o infante D. Pedro ter acabado por abandonar a corte, retirando-se para os seus domínios na região de Coimbra, as tensões não deixaram de se extremar, culminando na Batalha de Alfarrobeira. (RAMOS; VASCONCELOS E SOUSA; MONTEIRO, 2009, p. 155).

A partir das considerações acima, podemos discorrer sobre estes sérios problemas que marcaram o governo inicial de D. Afonso V. O jovem monarca esteve no centro de um complicado jogo de interesses da nobreza interessada em influenciar o rei de maneira a manterem seu poder²⁰⁴. Estes conflitos de interesses se concretizam com um conflito armado em Alfarrobeira em 1449.

É importante que pensemos nestes conflitos na Corte e nos seus principais membros envolvidos: a própria família de D. Afonso V. Neste sentido, Manuel Ramos²⁰⁵ aponta um característica interessante sobre a Dinastia de Avis:

Várias fontes do século XV, tanto em língua portuguesa como castelhana, pretendem passar a ideia, por razões de construção ideológica e de legitimação, de que a dinastia de Avis foi uma família exemplar, modelar e unida; e de que “esta exemplaridade se desenvolve à volta de três grandes slogans: a família real portuguesa é uma família unida, é uma família santa, é uma família culta” (Fonseca, 2003: 61).

Se é consensual e fácil de admitir a ideia de família culta e até, com muitas reservas, de família santa, já o mesmo não acontece com a ideia de família unida. Nem todos os membros da família alargada de Avis passam no teste da amizade e exemplaridade. É certo que há bons exemplos de unidade e pietas familiar, como a acção de D. Isabel, duquesa da Borgonha, em prol dos sobrinhos, filhos de D. Pedro, de que iremos falar. Todavia, os conflitos e querelas familiares entre os membros da família alargada de Avis, entre D. Pedro e D. Leonor de Aragão e partidários, D. Pedro e o duque de Bragança e conde de Ourém, mas sobretudo entre D. Pedro e seu sobrinho D. Afonso V, que conduziram à morte do Infante em Alfarrobeira e à infamação de seus filhos, põem a descoberto a carência de exemplaridade e uma

²⁰⁴ Entre estes membros da nobreza, devemos citar com mais afinco os tios de D. Afonso. Afinal, tendo assumido o trono aos seis anos de idade, o jovem monarca era mais facilmente manipulável dentro dos seus jogos de interesse. Rui de Pina aponta quem eram os irmãos de D. Duarte I:

“E ficaram outrosi vivos estes irmãos d'El-Rei D. Duarte, filhos d'El-Rei D. João I; o Infante D. Pedro, que era duque de Coimbra; e o Infante D. Anrique, que era duque de Vizeu e tinha o Mestrado de Christus; e o Infante D. João, que era Condestable do Reino e tinha o Mestrado de Santiago; e o Infante D. Fernando, que então era captivo em Fez e tinha o Mestrado de d'Aviz; e a Infante D. Izabel, legitima duquesa de Borgonha, casada com o duque Philippe; e D. Affonso conde de Barcelos, que depois foi duque de Bragança, que era filho natural d'El-Rei D. João. (PINA, 1901, p. 13).”

²⁰⁵ RAMOS, Manuel. Os membros da Geração de Avis: amizades, inimizades e falta de exemplaridade. IN: Revista da Fac. Letras do Porto, s/d. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8339.pdf>. Acesso em: 18 de set. de 2016.

vasta teia de inimizades que ferem a condição da unidade familiar. E mesmo depois de D. Afonso V, em 1455, ter reabilitado a família ducal de Coimbra e os vencidos de Alfarrobeira (vd. Rui de Pina, 1977: cap. CXXXVI e CXXXVII, pp. 768-771) e serenado a animosidade que tão alto se tinha elevado, ainda assim alguma dessa inimizade vai continuar e sobrar para o reinado seguinte, o de D. João II, quando este rei sentenciou à morte o duque de Bragança e apunhalou o duque de Viseu. (RAMOS, s.d., p. 91-92).

Como podemos analisar a partir de Ramos, a Dinastia de Avis no século XV esteve envolvida em sérios problemas familiares que envolviam a política do Reino. A partir disso podemos entender com mais clareza os rumores de envenenamento que estiveram por trás da morte de diversos membros da família real, como a Rainha D. Isabel, e mesmo a Princesa D. Joana²⁰⁶.

Antes da contenda com o tio D. Pedro, havia sido arranjado o casamento do rei com a filha de D. Pedro²⁰⁷, D. Isabel de Coimbra²⁰⁸. Segundo o cronista régio Rui de Pina, D. Isabel teria sofrido muito com este contexto de lutas entre seu pai e seu esposo e o resultado do mesmo²⁰⁹. A Rainha, inclusive, teria tentado salvar o pai, avisando-o do trajeto do rei antes da fatídica Batalha de Alfarrobeira, D. Isabel, apesar dos desafios que passou em ver enfrentarem-se D. Afonso V e D. Pedro, permaneceu esposa do rei e com ele teve três filhos. O primeiro, de nome João, faleceu ainda criança, a segunda filha do casamento foi a Princesa Dona Joana e o terceiro, também chamado de João, viria a se tornar o rei D. João II. Este relacionamento da Rainha com o Rei e os filhos que tiveram é assim narrado na fonte *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*:

El Rey Dom Afonso o quinto deste nome, & o onzeno Rey de Portugal, foy neto del Rey dõ Ioão o primeiro, e boa memoria. Este Rey Dõ Afonso foy casado com a Rainha Dona Isabel, filha do Iffante Dom Pedro, sua prima com irmã, senhora muito viruosa, & que amava muito o nosso Senhor, muito prudente & avisada em todas as cousas, & porque avia annos que eram casados sem terem filhos, rogava muito ao nosso Senhor que lhe desse fruto de benção pera seu sancto serviço, & pera q socedesse neste Reyno. Ouuiu o Senhor suas devota orações, & pario esta

²⁰⁶ GARCIA, 2005, p. 23.

²⁰⁷ Sobre este casamento Ana Rodrigues Oliveira aponta que:

“Esta união consanguínea representava uma opção endogâmica complementanete oposta à tendência dos reinados anteriores, nos quais se pugnou por um alargamento e uma internalização da família real. Este casamento não propiciava vantagens ao reino em termos de alargamento da sua área de influência diplomática ou política na Cristandade, nem sequer o reforço do prestígio português ou de qualquer aliança com a realeza europeia da época. A união de Afonso V com a prima Isabel constituiu, unicamente, um fortalecimento do poder senhorial e político da Casa ducal de Coimbra e uma situação de neutralidade de Portugal em relação à política hispânica ou mesmo transpirenica.” (OLIVEIRA, 2010, p. 483-484).

²⁰⁸ “Isabel de Lencastre, Isabel de Avis ou Isabel de Coimbra, nasceu nesta localidade no ano de 1432. Era filha do infante-regente D. Pedro, duque de Coimbra e de sua mulher D. Isabel de Urgel. Pelo lado paterno era neta de D. Jaime, conde de Urgel e de D. Isabel, filha de D. Pedro IV de Aragão. Foi baptizada com o nome da mãe e com o apelido da avó inglesa.” (OLIVEIRA, 2010, p. 483).

²⁰⁹ PINA, Rui de. Crônica de D. Afonso V: volume II. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1902, p. 113.

Princesa (cuja vida escrevo) na cidade de Lixboa, aos seis dias de Fevereiro, na era de mil & quatrocentos & cincoeta & dous annos. [...] Dahi a tres annos pario a dita Rainha hum filho, ao qual pos o nome João, & e ella faleceo dahi a hu anno, a dous de Dezembro, de mil & quatrocentos & cincoeta & seis annos. (DIAS, 1987, p. 01).

Apesar de não constar o primeiro filho do casal, o nascimento e morte prematura do primeiro príncipe João aparece na Crônica de D. Afonso V de Rui de Pina²¹⁰.

Além deste início conturbado de reinado, queremos destacar o reinado de D. Afonso V pelas suas campanhas na África. O rei, conhecido por isso como "O Africano", teve em seu nome conquistadas diversas regiões no norte da África, explorando sua costa. Sobre estas campanhas José Mattoso em seu clássico *História de Portugal*²¹¹ aponta que:

[...] África, Marrocos. A cruzada aqui ao pé, guerra nossa de cada dia, igual substância. A decisão tomada em 1457. Em 1458 conquista-se Alcácer Ceguer. Em 1463-1464, tenta-se Tânger, mas desiste-se. Em 1469 é a vez de Anafé, a actual Casablanca, que logo se abandonou, por ficar situada desconfortavelmente ao sul. Em 1471 cai Arzila e, neste mesmo ano, ironia, ocupa-se a praça tangerina, velho espinho, sem glória, sem guerra, sem nada.
[...] Por aí ficaram as conquistas de Afonso V. Era dono de Ceuta, Alcácer Ceguer, Arzilla e Tânger. Bem se poderia dizer senhor do estreito de Gibraltar. Mas não. Intitulou-se “Rei de Portugal e dos Algarves d’aquém e d’além-mar em África.” Título de grande feito e expressão de grande nome. Que só isso, Económica, financeira e militarmente tais áfricas nada trouxeram. Só garbo e campo militar de exercícios reais. Diferentes eram Arguim, a Mina, toda a Guiné, áfricas que o *Africano* – cognome de Afonso V cuja conotação epocal é difícil de definir – não tinha interesse em perscrutar. Será história do filho. (MATTOSO, 1997, p. 423).

Podemos perceber que Mattoso tem uma visão crítica em relação às campanhas de Afonso V. Os apontamentos do historiador demonstram que as campanhas não representaram economicamente uma grande conquista. Todavia, Nascimento apresenta uma visão mais equilibrada sobre a importância econômica das conquistas e das campanhas d’O Africano:

Como reflexo econômico da expansão, podemos destacar o seguinte: a estabilização da moeda²⁹ e a cunhagem da primeira peça de ouro (importada da África subsahariana), o Cruzado. A cidade de Lisboa tornou-se centro comercial para mercadores estrangeiros que estavam à procura dos produtos exóticos do ultramar, como açúcar³⁰ e escravos. Durante o período afonsino ainda foi a Casa da Moeda de Ceuta que emite os meios escudos, prova de que nessa cidade o comércio português também se abastecia de ouro. O século XV assistiu, por isso, ao desenvolvimento de tributos incidentes sobre o comércio, a circulação de mercadorias e a passagem pelas aduanas. Além disso, o Estado português lançou-se gradativamente à atividades para-fiscais, patrocinando empreendimentos comerciais e explorações marítimas na África, as receitas daí decorrentes, já no reinado posterior a este, irão multiplicar-se, superando em alguns momentos as rendas fiscais internas. (NASCIMENTO, 2005, p. 44).

²¹⁰ Idem, p. 128.

²¹¹ MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal: A monarquia feudal*. S. l.: Editorial Estampa, 1997.

Apesar das discussões historiográficas sobre as consequências econômicas das campanhas africanas, gostaríamos de apontar o período pelo destaque com que aparece em nossas fontes de pesquisa, afinal, são os únicos fatos históricos de grandes proporções, envolvendo o reino, que ali aparecem. Isso é um fato extremamente importante de ser ressaltado em nossas análises. Outros acontecimentos gerais que se passaram em Portugal são apontados em nossas fontes, como um breve período de Peste, mas de grandes proporções políticas as campanhas d'O Africano são as únicas que merecem destaque. Apresentaremos mais um trecho da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* que discorre sobre este importante acontecimento para o Reino e para nossa fonte:

Sendo a Princesa dona Iona de dezoite annos, el Rey dom Afonso seu pay, pera louvor de Deos, & acrecentameto da sua sancta fee Catolica, desejou de passar o mar, & hir com exercito a Africa, pera o qual pidio ao Papa que lhe desse a Bulla da Cruzada, pera todos os que fossem com elle á dita Conquista contra os infieis, o que o Papa fez de boa vontade. Começouse a publicar a dita Bulla por todo o Reyno, & assinarse os que a tomavam, & determinavam dir, os quaes vinham á cidade de Lixboa, & o Arcebispo (como Comissairo principal) dava hua cruz que punham no peito, ou no hombro, em sinal que se obrigavam a hir com el Rey cotra os mouros. (DIAS, 1987, p. 26)

Como podemos analisar, as referências às campanhas africanas têm como ponto de vista a religiosidade lusitana e, principalmente, como isto afetou a Princesa Dona Joana. No decorrer das páginas seguintes, as ações de D. Afonso V em África têm profunda relação com as ações espirituais colocadas a cabo pela Infanta em Portugal para que tudo ocorresse da melhor forma possível para o monarca lusitano. Isto também é notado na outra fonte que analisamos, o Memorial da Princesa Santa Joana:

Sendo todos prestes e aparelhados pera passarẽ cõ el rrey E a frota toda armada pera tomarẽ tanger e arzylla . ã estes dias . foy el rrey veer E espidir sse de sua vnyca e muito prezada filha esta Senhora Jfante . E assy seu hũu soo Jrmãao ho princepe dõ Joham Com todos outros Senhores cõ muito prazer E festas . e assy spididos . e leixãdo seu Regno ã todo ordenado e comẽdado aa dita Senhora sua filha . e ã todo Como cõvijinha . ãbarcarõ e sayrõ de fora cõ mũj prospero tẽpo ajudãdo os ho Senhor deus ã todo .
O que nõ duuidamos seer mediãte a sua misericordia cõ as muỹ aficadas prezes e assduas oracões e lagrimas desta Senhora Jfante . A qual nocte e dia nõ cessaua offerecer por elles pidido por todos guarda e deffenssam . vitoria e exalcãmto da sancta ffe Catolyca .
O que tudo ho Senhor deus lhe outorgou . Como bẽ per obra ffoy manjffesto e visto na tomada tã lygeyra e sem trabalho da mũj forte Cidade de tanger . E ho outro lugar chamado arzylla . Os quaes forõ tomados . No ãno do [59a] Senhor . de Mil . iiij c . lxxj .
No mes de agosto . dia do apostolo sam bertholameu foe tomado arzylla . E dia do bẽ aventurado padre sancto agostinho foy tomado tanger . ã os quaaes ouue ao muỹ alto Senhor deus cõ seu grande poder destruyr os maluados yffiees da sancta ffe . E dar gloriosa vitoria deles ao Cristianissymo Rey dõ afonssõ padre da dita Senhora

Jffante . tomando aqueles dous lugares sobre que forã . elle E seu filho ho princepe dom Joham .

Trouxerõ muỹ taste as nouas desta grãde vitoria e prazer aa Senhora Jfante .

A qual Como de costume tijnha staua Recolheyta ã seu oratorio . E suas donzellas todas a giros . tijnhã Continuada vella estando ã oracõ per seu paaco per onde melhor podiã . ora hũas ora outras . pidindo a deus guarda e vitoria por o dito Rey . etcetera .

Ouujndo a deuota Senhora as nouas de tãto prazer e gloria d'el rrey seu padre . e pera todo ho Regno . prostrada ã terra . cõ muita hũmildade e gozo de sua alma deu a deus as deuidas gracias e lououres . (PINHEIRO, 1525, s.p.²¹²)

É importante analisarmos estas fontes sob o olhar da História das Religiões e compreendermos os objetivos dos seus autores. Ambas relacionando as vitórias de D. Afonso V com as orações da Infanta já “constroem” a santidade da Princesa, afinal, estas orações foram realizadas por uma virgem digna de admiração pela sua fé em Deus e confiança no poder da oração. Todavia, é importante também frisarmos que esta construção não deve ser olhada sob um olhar maquiavélico (aqui nos permitimos o sentido popular do termo). Religião e política são dois fatores que devem ser entendidos em conjunto na medievalidade e no alvorecer da Época Moderna, desta forma, a importância real das orações da Princesa, caso tenham ocorrido, pode ter sido vista realmente como fatores que auxiliaram nas vitórias do pai, do ponto de vista do discurso aceito socialmente. A construção da santidade não passa pela criação de uma mentira maniqueísta, mas sim pelos sentimentos religiosos e a influência destes na vida em sociedade.

Com o nascimento de seu terceiro filho, futuro D. João II, D. Afonso V enviuvou em 1455 de D. Isabel. Segundo o cronista Rui de Pina:

(...) El-Rei e a Rainha se foram para a cidade d'Evora, onde a Rainha adoeceu logo de fruxo de sangue, de que nos paços de S. Francisco onde pousava, a dois de Dezembro do dito anno de mil e quatrocentos cincoenta e cinco logo falleceu, cuja morte foi d'El-Rei muito chorada e sentida, e assi de todos, em especial dos criados e servidores do Infante seu padre.

A causa de sua morte segundo foi accidental e arrebatada, por maginação dos mais foi attribuida a peçonha que dos imigos de seu padre por sua segurança disseram que lhe fõra ordenada, e como quer que para isso houve muitas conjecturas e presunções, porém da certa verdade Deus é o sabedor.

Foi seu corpo levado ao mosteiro da Batalha, onde jaz soterrado per si em uma capella do cruzeiro. E d'hi a um mez que foi no Janeiro seguinte de mil e quatrocentos cincoenta e seis, El-Rei lhe fez o mais honrado e solemne saimento que até então por Rainha d'estes reinos se fizera. A que vieram ao dito mosteiro todolos senhores e senhoras, e Prelado, abades e priores de todo o reino, e toda outra gente de sorte sem excepção. (PINA, 1902, p. 139).

²¹² Não possuímos a paginação do documento, pois a cópia que utilizamos é uma cópia digital sem a mesma. Disponível em: <http://alfclul.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=edit&id=M1093T6287.xml>.

É importante que notemos os comentários de envenenamentos que Rui de Pina aponta. As possibilidades de envenenamento também seriam levantadas após a morte de D. Joana, como discorreremos mais adiante.

Após as campanhas na África, D. Afonso V volta-se para a Península Ibérica, mas especificamente para seus vizinhos em Castela. Depois de ficar mais de duas décadas sem se casar, D. Afonso V em 1475 encontra em sua sobrinha D. Joana de Trastâmara, também conhecida como a *Beltraneja*, uma grande oportunidade de expandir seus interesses políticos sobre o restante da Península Ibérica. Sendo assim, logo depois de casar-se com D. Joana de Trastâmara, D. Afonso assumiu pretensões ao trono do qual D. Joana era herdeira. D. Afonso V entra assim em uma guerra civil que dividiu Castela entre os apoiadores das causa de Joana e os que apoiavam sua tia D. Isabel²¹³, casada com o rei de Aragão D. Fernando II.

O rei de Castela Henrique IV (1452-1474, rei desde 1454) foi uma figura fraca politicamente e durante grande parte de seu reinado esteve nas mãos da nobreza. O rei, tendo como única filha viva a Princesa D. Joana, foi obrigado por parte da nobreza castelhana a reconhecer sua irmã Isabel como sua sucessora. Todavia, Isabel casa com D. Fernando II sucessor de Aragão. Diante disso parte da nobreza volta a apoiar a herdeira de D. Henrique, D. Joana a Beltraneja. Desta forma, tem-se início uma guerra civil que duraria de 1475 a 1479. D. Isabel apoiada por Aragão e D. Joana apoiada por Portugal de seu esposo D. Afonso V e pela França. Porém, D. Joana e D. Afonso perdem a Guerra de Sucessão e D. Isabel é definitivamente coroada como Rainha de Castela. Sobre este período e suas consequências para Portugal, Mattoso esclarece que:

Nesse mesmo ano de 1475, quando as conquistas de Marrocos iam de vento em popa, D. Afonso V pôs-lhes termo o iniciou uma fase nova na sua política externa. Volta-se para a Península Ibérica e acaricia a ideia de tornar-se imperador das Espanhas. Era uma ideia velha. D. Fernando, um século antes, deixou-se encantar por ele, conforme vimos. E, tal como dessa vez, o projecto vai também agora ruir estrondosamente.

A oportunidade do sonho, já acalentada em 1465, ocorreu com a morte de Henrique IV de Castela, em Dezembro de 1474. O falecido, que era casado com uma irmã do português, deixava em testamento a sucessão à filha única, de 8 anos, a qual, augurava o testamento, deveria casar com o tio Afonso V; e este, desde logo, ficar como regente. E é para dar cumprimento a estas disposições que o monarca português, ouvido conselho em Estremoz e feitas cortes em Évora, garantidos apoios em Espanha, deixa à frente do Reino o príncipe D. João e invade Castela em meados de 1475. Por lá andou guerreando Isabel e Fernando, futuros *Reis Católicos*, seus rivais. De desaire em desaire, curiosíssima Batalha de Toro incluída, humilhante digressão pela França finalizando, abdicação do trono até, D. Afonso V acaba por

²¹³ Que por sua vez, era prima de Afonso V. A rainha da Espanha era filha de D. Isabel de Portugal, filha esta do infante D. João, irmão de D. Duarte, pai de Afonso V afinal.

ser um rei sem nada, perplexo, interrogando-se mesmo sobre o sentido da sua gesta africana. E decide, ainda dentro dos seus horizontes grandiosos e ultrapassados, deixar tudo e fazer-se eremita na Terra Santa. Mas foi contrariado pelo monarca francês e restituído a Portugal. Não será eremita na Terra Santa, mas frade num qualquer humilde convento, promete. Afinal, continuou a ser o que o prosaico pragmatismo ordenava: rei de Portugal até morrer, em 1481, na vila de Sintra, círculo fechado, 49 anos de idade. Deve ter morrido sem entender que entre o mundo que imaginara e aquele que realmente existira ia um abismo de séculos. (MATTOSO, 1997, p. 424).

O clássico historiador apresenta uma visão melancólica sobre o período final do reinado de D. Afonso V. Visão que também é compartilhada por Maria Helena da Cruz Coelho ao opor o reinado de d'O Africano com o de seu filho, o Príncipe Perfeito²¹⁴.

Com a abdicação de D. Afonso V em 1477, seu único filho homem legítimo, João, o sucede como D. João II (1455-1495). Entrando para a história como "O Príncipe Perfeito", D. João deve ser destacado pelas suas importantes ações marítimas. Estes novos tempos das Grandes Navegações foram essenciais para o definitivo desenvolvimento do mundo do capital e término do mundo feudal. As ações marítimas tomadas no governo de D. João II e de seu sucessor D. Manuel adentraram o Reino de Portugal nos Tempos Modernos²¹⁵. Esta ideia nos parece de acordo com o entendimento de Mattoso referente ao antecessor de D. João II, seu pai D. Afonso V, afinal, este é considerado pelo historiador lusitano como um monarca fora de seu tempo, um rei com ideias anacrônicas que remontam aos séculos passados.

Sobre as ideias gerais que nortearam o governo de D. João II desde o seu início, Coelho sintetiza que:

O futuro D. João II conhecia o governo. Porque fora regente em 1463, quando seu pai seguira na campanha de Marrocos, em 1475, quando o monarca demandara Castela, e ainda em 1476-1477, quando esforçadamente Afonso V rumara à França na busca de apoios externos.

O futuro D. João II conhecia o país. Porque como príncipe e regente vira crescer o poderio dos grandes senhores que seu pai acumulara de benesses em terras, direitos e jurisdições. Porque ouvira as vozes que se erguiam em Cortes. Quer as da aristocracia da mercancia, que clamavam liberdades de comércio e fiscais e a não-concorrência de estrangeiros, quer as da terratenência que pugnavam por mão-de-obra, salários baixos e defesas das culturas, ou ainda as da criação de gado que

²¹⁴ “Após o duro período de governo do Africano, os concelhos esperavam o Messias. Cremos poder afirmar que, pelo menos durante algum tempo do reinado de D. João II, os concelhos acreditaram que o Messias, a um tempo poderoso e protetor, havia chegado.” (COELHO, 2000, p. 38).

²¹⁵ Nascimento entende que, apesar do reinado de D. Afonso V ser visto por muitos historiadores como parte de um período moderno, seu governo representou um retrocesso quanto aos avanços na centralização régia típica de uma Modernidade:

“Apesar de o governo de Afonso V enquadrar-se dentro de um período didaticamente conhecido como “era moderna” não podemos precisar em termos cronológicos o trânsito da Idade Média para a Idade Moderna em Portugal. De fato apesar de contratemporal, D. Pedro representou um reforço do aparelho de Estado. O mesmo não se pode afirmar em relação ao governo afonsino, ao menos em seus primeiros anos de reinado, quando, internamente, ocorreu um fortalecimento da nobreza.” (NASCIMENTO, 2005, p. 33).

rogavam por fartas pastagens e bons mercados. Para, todas elas, em uníssono, ouvir reclamar contra os poderes e opressões dos grandes, contra o desregramento da corte, contra os abusos e prepotências dos oficiais régios que queriam impor o seu poder na localidade, livre de peias, e interveniente nos vários aspectos do tecido socioeconómico. E seria mais atentado no que via, e não pelo que escutava, que o príncipe conheceria as queixas do povo laborioso que amanhava a terra, que internamente comerciava ou produzia artefatos.

O futuro D. João II conhecia, enfim, a política externa. Percorrida por equilíbrios vários, por entre mares e continentes. Consciente estava da correlação de forças castelhanas, tendo mesmo ocorrido ao seu pai em Toro, e sabia que o nosso fortalecimento no Atlântico era a pedra de toque do xadrez internacional, fosse na política de ocupação marroquina – e na conquista de Arzila acompanhara o seu progenitor – fosse na exploração da costa africana, cuja direção assumira desde 1474, liderando, exclusivamente, os tratos africanos. Quando, em 28 de agosto de 1481, sobe ao trono, tinha um projeto político, tinha vontade de colocá-lo em prática e sabia como agir. Prontamente e pragmaticamente. (COELHO, 2000, p. 37).

Podemos perceber que, D. João II possuía uma preparação para ser o “Príncipe Perfeito”. Diante disso, Coelho esclarece que D. João II possuía um verdadeiro projeto político a ser colocado em prática e que este projeto conseguiu ser realizado, afinal o governo de D. João II, teria permitido importantes avanços económicos para o Reino²¹⁶. Todavia, não podemos esquecer os problemas que o governo do monarca enfrentou nos seus primeiros anos, problemas esses advindos de sérios conflitos com a nobreza:

As cortes de 1490/Évora passaram-se noutro contexto. O reino estava solidamente centralizado. Não havia, face ao rei, quaisquer poderes rivais. Desapareceram dos horizontes os fumos neo-senhorialistas: os Braganças viram rolar em Évora a cabeça do seu chefe²¹⁷; os Viseus sossobraram com o apunhalamento de D. Diogo²¹⁸; Ataídes, Coutinhos, Menezes, Montemores e Faros escorregaram das conjuras para os cepos ou exílios; e os prelados mais afoitos domesticou-os o fantasma duma cistina em Palmela. Enfim, a partir de 1485, submetida a nobreza como o clero, seguro o rei por um corpo policial de escol e o estado por redes eficazes de vigilância política e propaganda diplomática, a centralização da monarquia consolida-se, a expansão atlântica ganha maior ritmo e distância, o ouro e o açúcar afluem, o prestígio de Portugal espalha-se. (SOUSA, 1989, p. 142)

A partir destas considerações, devemos frisar a importância de D. João II como centralizador do poder régio, abrindo as portas para os próximos monarcas lusitanos manterem e ampliarem este poder. Esta centralização também deve ser apontada como uma importante característica dentro das ações marítimas de D. João II. Um grande defensor e

²¹⁶ “A pressão da fidalguia sobre os povos aliviou-se. A guerra entre Portugal e Castela acabara, abrandando o jugo férreo dos pedidos. A manutenção das praças marroquinas e a expansão pela costa africana exigiam sacrifícios de pessoas e de dinheiro, mas ofereciam mais postos de abastecimento e aumentavam os locais e produtos para o comércio. A burguesia conhecia novos e promissores negócios. O renovado dinamismo económico de Portugal prometia melhores condições de vida. Todos a buscaríamos. Assim os mesterais ou filhos de lavradores, a quem o monarca não nega essa ascensão.

D. João II recusava-se ao livre arbítrio e ao favorecimento de uns quantos. A lei e a grei por que se pautava serviam os interesses do Terceiro Estado. Após o duro período de governo do Africano, os concelhos esperavam o Messias. Cremos poder afirmar que, pelo menos durante algum tempo do reinado de D. João II, os concelhos acreditaram que o Messias, a um tempo poderoso e protetor, havia chegado.” (COELHO, 2000, p. 38).

²¹⁷ Fernando II, Duque de Bragança foi condenado a morte por D. João II.

²¹⁸ D. João II apunhalou o primo Diogo, Duque de Viseu.

propagador da exploração marítima, no governo do monarca grandes ações foram realizadas, como a exploração e comércio com partes da costa africana, além de ter assinado o Tratado de Tordesilhas com a Coroa de Castela dividindo as novas terras encontradas além-mar. Dito isto, também queremos apontar que estas as realizações marítimas do governo de D. João II conheceriam importantes e grandes avanços nos reinados seguintes que apenas foram possíveis por causa dos interesses marítimos de D. João II.

Tendo seu único filho legítimo, o príncipe Afonso, falecido em 1491, D. João II passaria os anos seguintes tentando legitimar seu filho bastardo, D. Jorge²¹⁹, como herdeiro. Todavia, não obtendo sucesso, Ramos, Vasconcelos e Sousa e Monteiro apontam que o rei cedeu às pressões e, já enfermo, designa seu cunhado e primo D. Manuel por sucessor²²⁰.

3.2. O Tempo da narração: o *Memorial da Infanta Santa Joana* e o projeto político de Avis no Período Manuelino

Já analisado o período e os meios em que Dona Joana viveu, partiremos para as análises contextuais dos períodos em que os autores de nossas duas fontes, Margarida Pinheiro e Nicolau Dias, viveram. Sendo que, primeiramente discorreremos sobre o contexto e os meios em que viveu a monja dominicana.

Como já debatemos, após os insucessos em legitimar seu filho bastardo D. Jorge²²¹, o rei D. João II acaba por indicar para sucessão seu primo D. Manuel (1469-1521, rei desde

²¹⁹ Este foi educado pela irmã do rei, a Princesa Dona Joana, quando ela já residia no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Voltaremos à educação do bastardo pela Infanta no próximo capítulo, onde debateremos a importância deste fato para a biografia da Princesa Dona Joana.

²²⁰ Discorrendo sobre este período, Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro apontam que:

“Certo é que o rei acalentou durante algum tempo a hipótese de sucessão do seu filho bastardo, uma alternativa sempre juridicamente pouco credível. Em 1492, D. Jorge recebeu os mestrados das ordens de Santiago e de Avis, antes pertença do seu meio-irmão herdeiro. Parece que o rei procurou a sua legitimação pelo papa em 1494 e até, segundo fontes não muito fiáveis, o divórcio de D. Leonor. Em tudo contou com a firme oposição dos Reis Católicos, que ajudaram a anular todas as suas pretensões junto da Santa Sé. A influência dos monarcas vizinhos, que tinham finalmente unido pelo seu casamento as duas coroas e todos os territórios da Península menos Portugal, foi fonte de persistentes suspeitas para D. João II ao longo de todo o seu reinado. Por fim, o rei cedeu. Já enfermo, designou em Setembro de 1495 no seu testamento o primo e cunhado D. Manuel por seu sucessor, pedindo-lhe que zelasse pelo seu filho D. Jorge. Faleceu nesse mesmo ano, retirado no Algarve.” (RAMOS; VASCONCELOS E SOUSA; MONTEIRO, 2009, p. 205).

²²¹ Segundo Marcella Lopes Guimarães:

“D. Jorge foi educado em princípio pela tia, a infanta Joana, mas depois do falecimento desta, foi conduzido à corte de seu pai. A morte do meio irmão legítimo, o infante Afonso, colocava-o em evidência, ao que o pai percebe, pois o entrega ao Conde de Abranches. Em 1492, recebeu os Mestrados de Santiago e Avis e, no testamento do pai, havia a previsão para o recebimento do 3º, de Cristo (João II instara D. Manuel a conseguir a nomeação do filho junto ao Papa). Nada disso foi feito, sequer D. Jorge casou com a filha mais velha do

1495). O reinado de tal monarca, apelidado de “o Bem-Aventurado”, foi o período em que, possivelmente, a monja Margarida Pinheiro (1467–1529) teria redigido a obra *Memorial da Infanta Santa Joana*. Já discorreremos na introdução de nosso trabalho sobre a autoria do *Memorial*, afinal, o documento pode ter sido escrito pela já citada Margarida Pinheiro, ou por Catarina Pinheiro, ou mesmo por outra religiosa de Aveiro.

Além do fato de ter vivido em Aveiro, não sabemos mais nada sobre Margarida Pinheiro, o que podemos deduzir de sua vida são dados e características gerais partilhados pelas religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro a partir das regras religiosas e das particularidades do local, como por exemplo, as atividades que as monjas realizavam e a sua rotina diária. Todavia, estas informações serão debatidas em outro subcapítulo de nosso trabalho dedicado exclusivamente ao Mosteiro de Jesus de Aveiro.

Como não discorreremos ainda sobre o Mosteiro de Jesus de Aveiro ou sobre a obscura vida de Margarida Pinheiro, iremos nas próximas páginas dissertar sobre o contexto político, social e religioso do Reino de Portugal durante o reinado de D. Manuel I. Compreender este período histórico é de extrema importância para entendermos os projetos políticos da dinastia de Avis.

Em nosso entendimento, a construção do discurso místico fez parte de projetos políticos motivados por três instituições ao longo do século XVI: a própria Dinastia de Avis durante o reinado de D. Manuel I, a Igreja Católica em seu período contrarreformista e a nobreza lusitana durante a União Ibérica. Enquanto no reinado de D. Manuel o discurso místico sobre Dona Joana fez parte de um contexto cultural onde se buscava destacar a Dinastia de Avis, possibilitando maior visibilidade para suas ambições políticas e econômicas, durante a União Ibérica tal discurso teria como objetivo a criação de um culto a uma figura monárquica lusitana em um período de dominação estrangeira. Sendo que, para a Igreja Romana durante todo o período das Reformas Religiosas, era necessária a criação de discursos pedagógicos e exemplares que instruísem os fiéis católicos e os motivassem a permanecer e perseverar em sua fé.

D. Manuel I foi rei desde 1495 até sua morte em 1521. Portanto, a escrita da fonte *Memorial da Princesa Santa Joana* ocorreu durante o reinado deste monarca que foi filho do

Felicíssimo, como o pai também tinha solicitado, aliás D. Manuel realiza o casamento do primo..., com uma donzela da Casa de Bragança justamente... Termina sua vida no ostracismo, mas sua descendência varonil dá origem à prestigiada Casa de Aveiro." (GUIMARÃES, 2010, s.p.)

infante D. Fernando, Duque de Viseu e irmão de D. Diogo²²², o reinado de D. Manuel I foi marcado pela expansão das explorações marítima portuguesas. Advindas destas explorações, Portugal durante o reinado de D. Manuel I conheceu uma grande prosperidade econômica. Voltando-nos ao período inicial do governo manuelino, Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro apontam que "nos seus primeiros anos como rei, D. Manuel (1495- 1521) convocou Cortes com enorme frequência (1495, 1498, 1499 e 1502), para tratar sobretudo de questões relacionadas com a sucessão da coroa."²²³. Desta forma, vemos neste período inicial de seu

²²² Duque de Viseu, morto pelas mãos de D. João II. Segundo Ramos, Vasconcelos Souza e Monteiro, D. Manuel: "Em 1484, tinha 15 anos quando sucedeu ao seu irmão, assassinado por D. João II, na Casa e ducado de Viseu, agora de Beja, recebendo também o mestrado da imensa Ordem de Cristo, que incluía a ilha da Madeira, então uma próspera produtora de açúcar. Embora estudos recentes demonstrem que o duque foi capaz de incrementar os seus rendimentos, previamente sob administração efectiva da mãe, mesmo antes de subir ao trono, a verdade é que viveu quase sempre na corte, debaixo dos olhos de D. João IP. De resto, tudo sugere que conquistara a confiança do rei. Era, seguramente, um cortesão amadurecido quando, por fim, lhe coube ser entronizado." (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA E MONTEIRO, 2009, p. 206).

Ainda segundo Joaquim Romero Magalhães: "Prudente, manhoso, seguramente simpático, D. Manuel suportou sem se dar por isso a morte do irmão às mãos do cunhado. Nada fez que revelasse uma oposição a D. João II. Por morte deste, ao seu primo, e por algum tempo possível adversário, o senhor D. Jorge, concedeu uma boa parte do que D. João II fixara em seu testamento. Não há sinal de vingança sobre os que acompanharam e aconselharam D. João II contra os grandes. Não perseguiu perseguidores. Deixou regressar os Braganças a Portugal, entregando-lhes depois os bens que tinham sido seus. Mas não reabilitou a memória do duque D. Fernando e deu instruções para que os criados dos perdoados não falassem mal de D. João II em Castela, quando os autorizou a regressar." (MAGALHAES, IN: MATTOSO, 1997, p. 443).

Denise da Silva Menezes do Nascimento, ao analisar o discurso do cronista régio Garcia de Resende, aponta a construção do "Príncipe Perfeito" dentro do discurso cronístico. Desta forma, assim a autora analisa a morte de D. Diogo:

"O cronista Garcia de Resende afirma que o início do reinado de D. João II [1481-1495] foi marcado por crescente oposição da nobreza lusitana às tentativas do monarca de fortalecer seu poder frente aos demais poderes constituintes da sociedade. Neste embate entre a nobreza e a monarquia, diversos fidalgos foram acusados de atentar contra a família real e, em virtude da felonía, foram julgados e condenados à morte. Entre os acusados de conspiração, o benefício do perdão foi inicialmente concedido a D. Diogo, duque de Viseu. (...) O pertencimento do duque de Viseu à nobreza tornava-o participante de um código moral que tornava a lealdade um elemento privilegiado na conduta dos membros da fidalguia. Com seu lugar socialmente marcado como um dos principais do reino e sendo um aparentado da casa real, D. Diogo deveria servir de exemplo de amizade e lealdade ao monarca. Todavia, o sentimento e atitudes de gratidão que deveriam mover o duque de Viseu em virtude do perdão régio recebido não foram encontrados em D. Diogo, pois este foi posteriormente acusado de arquitetar um plano para "matar el Rey a ferro, ou com peçonha" (RESENDE, 1973:76). A atitude de D. João II diante do risco de sua morte e do príncipe herdeiro foi a eliminação do suposto líder dos seus opositores. Assim, na noite de vinte e três de agosto de 1484, sob a alegação de que o fizera para salvar sua própria vida, "el Rey por si o matou a punhaladas" (RESENDE, 1973: 80). (...) Após argumentar que matara D. Diogo porque o mesmo tramara contra a pessoa e dignidades reais, o rei reiterou que amava a D. Manuel como a um filho e que, na ausência de um herdeiro legítimo, aquele lhe sucederia no trono. Este também foi o momento em que D. João II afirmou que faria graça e mercê a D. Manuel dos bens, títulos e honras de seu falecido irmão, com exceção das vilas de Serpa e Moura, da Ilha da Madeira e do monopólio do sabão, que passaram todos para o fisco.

A atitude da D. João II para com D. Manuel deve ser entendida dentro de um contexto no qual o monarca era tido como o distribuidor de graça e mercê, possuindo, portanto, o direito de conceder a outrem os bens e prerrogativas pertencentes ao poder régio. (...) Ao beneficiar D. Manuel com o título de duque de Beja e senhor de Viseu, dando a ele os bens e privilégios gozados até então pelo duque de Viseu, o rei restabeleceu a aliança que unia por laços de sangue e lealdade a monarquia e a principal casa senhorial do reino português. Em lugar de uma possível vindita por parte desta família, o monarca assegurou a fidelidade de D. Manuel que "com muyto acatamento pos os joelhos em terra, e lhe beijou por tudo a mão". (RESENDE, 1973: 81)". (NASCIMENTO, 2011, p. 01-03).

²²³ Idem.

governo a necessidade de se legitimar como rei buscando resolver os problemas advindos da sucessão dinástica. O amanhecer dos Tempos Modernos foi repleto de conflitos nacionais entre poderosas Casas buscando o poder. No caso de Portugal, estes conflitos foram frequentes desde o governo de D. Afonso V. Este é um ponto muito importante do governo manuelino que devemos observar, pois ele permite que entendamos as possíveis motivações, conscientes ou não, da monja Margarida Pinheiro em escrever sua obra. Era necessário confirmar que Avis continuava no poder, mesmo que não sendo pelo seu ramo principal, desta forma, levantar o discurso de santidade da Dona Joana pode ser visto como uma forma de valorizar a dinastia de Avis como um todo e destacar que o governo de D. Manuel seguia a vontade de Deus, e da Santa Dona Joana. Os autores prosseguem apontando que depois deste período inicial, D. Manuel não voltou a convocar as cortes, tendo isto ocorrido em grande parte "(...) porque os proventos do império dispensaram o rei de ter de solicitar ao reino tributações suplementares."²²⁴

Outra característica do governo de D. Manuel que devemos debater foram suas políticas matrimoniais. Na Idade Média e Idade Moderna, os casamentos entre nobres eram uma das mais importantes, senão a mais importante, forma de se realizar alianças políticas. D. Manuel como um poderoso monarca de um reino com grandes pretensões buscou em suas políticas matrimoniais estabelecer alianças e ampliar sua influência sobre seus vizinhos peninsulares. Segundo Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro, o rei teria pretensões de unir as coroas de Portugal, Castela e Aragão sob um herdeiro português, justamente por isso o monarca teria contraído casamento primeiro com Dona Isabel (1470-1498) filha dos Reis Católicos, depois com Dona Maria (1482-1517) também filha de Isabel e Fernando, e por último com Dona Leonor de Habsburgo, filha de Filipe, o Belo (1478-1506) e de Joana, a Louca (1479-1555) e, portanto, neta dos já citados Reis Católicos. Como sabemos, Portugal viria a unir-se com Espanha, mas não sob a coroa Portuguesa e sim sob o poderio do ramo espanhol da Casa de Habsburgo²²⁵.

²²⁴ Idem.

²²⁵ “A política dinástica prosseguiu os parâmetros já então tradicionais no que respeitava às relações preferenciais com as Coroas vizinhas, mas teve a particularidade de tornar iminente a união peninsular, na pessoa de um príncipe varão nascido de rei português. Em 1497, D. Manuel casou com a viúva do príncipe D. Afonso, filha dos Reis Católicos. Depois de uma negociação difícil, à morte de João, único filho varão dos Reis Católicos, a mulher do rei português tornou-se a herdeira potencial das coroas de Castela e Aragão, tendo-se deslocado os monarcas a Castela, entre finais de Março e Outubro de 1498, para serem jurados como sucessores dos Reis Católicos. Em Aragão, porém, não o foram, pois que se pretendia vigorar aí a lei sálica, que excluía as mulheres da sucessão. Entretanto, em Agosto de 1498 a rainha D. Isabel deu à luz em Saragoça um filho varão, D. Miguel da Paz, falecendo das sequelas do parto. O pequeno príncipe permaneceu com os Reis Católicos,

Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro também trazem outro ponto importante para analisarmos: uma possível política cruzada no reinado de D. Manuel:

Se a política matrimonial era parte essencial daquilo que hoje podemos qualificar de política externa, e se em parte se confundia com as orientações sobre a expansão, pode, no entanto, dizer-se que foram estas últimas que condicionaram todas as relações do reino com as demais potências europeias. Há quem, a esse respeito, argumente que existiu mesmo um «projecto imperial manuelino», alimentado pelo rei ou por vários dos que lhe eram próximos, como o seu secretário Duarte Galvão. Teria tido, segundo os estudiosos que sugeriram a sua existência, uma forte dimensão messiânica, traduzida no impulso de combate aos infiéis muçulmanos em todos os quadrantes, com o objectivo de reconquistar Jerusalém, os lugares santos e o Próximo Oriente, para o que se teria procurado alianças com presumidos potentados cristãos. Fosse como fosse, quanto ao mais prosseguiu-se uma orientação de relativa abstenção face aos conflitos no continente europeu. Enquanto na Europa se sentiam os prenúncios da Reforma protestante, o rei português estava muito mais interessado no ideal de cruzada, o que se traduziu, entre muitas outras iniciativas, nos esforços levados a cabo junto do papado para se lançar expedições contra os turcos. (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA, MONTEIRO, 2009, p. 208).

Esta orientação cruzada e a aspiração messiânica de D. Manuel mais uma vez afirmam nossa tese de que o *Memorial da Infanta Santa Joana* foi escrito como partícipe de um contexto onde Avis buscava afirmar não apenas a legitimidade de seu monarca e de sua casa, mas também a vocação lusitana para a cristandade. Trataremos desta questão em nosso último capítulo, mas queremos adiantar que nossa análise central sobre o discurso místico de Dona Joana fez parte de uma tradição religiosa e literária que buscava afirmar Portugal como um símbolo para o cristianismo: o Infante Santo, o Condestável Nuno Alvares Pereira, Dona Joana!

Apesar das considerações de Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro apontarem para uma aspiração cruzada de D. Manuel, Joaquim Romero Magalhães tem uma visão mais crítica destas relações entre o monarca lusitano e a Igreja do período:

As relações de Portugal com o papa entram no domínio da intervenção dos monarcas cristãos, que procuravam obter a convocação de um concílio em que se precedesse à reforma da Igreja, bem assim como concretizar o sonho da conquista de

como presuntivo herdeiro das coroas de Castela e Aragão. Entretanto, D. Manuel regressou a Portugal, onde convocou Cortes em Lisboa, em 1499, a fim de, tal como já acontecera em Castela, jurarem o seu filho por herdeiro: momento constitucionalmente relevante, pois assim ficou definido o modelo de integração do reino de Portugal numa monarquia peninsular, com respeito pela sua autonomia. Nada disso se concretizou então, pois D. Miguel da Paz morreria logo em 1500, caindo a sucessão das coroas vizinhas na filha dos Reis Católicos Joana (dita a Louca), casada com Filipe, o Belo, sucessor do ducado da Borgonha. Viúvo, D. Manuel casaria com a irmã seguinte de Joana, Maria, de quem teve a maior parte dos seus filhos, incluindo seis varões que pareciam garantir a sucessão. Novamente viúvo em 1517, contraiu o mais controverso dos seus três casamentos no ano seguinte, desta vez com uma sobrinha das suas anteriores mulheres, Leonor, filha mais velha de Filipe, o Belo e Joana, a Louca, e irmã de Carlos V e da futura rainha D. Catarina, mulher de D. João III. Este terceiro consórcio gerou mal-estar na corte, uma vez que a noiva estava prometida ao filho, o príncipe D. João (futuro D. João III), que, ao que parece, aglutinava em torno de si uma facção da corte oposta à do rei seu pai, nomeadamente no que diz respeito às estratégias ultramarinas.” (Idem, p. 206-207).

Jerusalém. A temporalidade campeava na renascente Roma, e os “presidentes do Crucificado”, como lhes chamou Gil Vicente, eram opulentos e por vezes desbragados senhores, mais interessados em rendimentos do que na pureza doutrinária ou na reforma cultural e disciplinar. Disso se aproveitavam os monarcas, e não pouco. Os padroados das igrejas que distribuíam, como se de rendimentos profanos se tratasse, eram uma forma de transferência dos bens eclesiásticos para os demais grupos sociais privilegiados. A concessão de bulas de cruzada, a pretexto da defesa de Marrocos e da guerra contra os infiéis, permitia não apenas uma punção nos rendimentos eclesiásticos, como carregar sobre o povo o pagamento de tributos mascarados com a defesa da fé. Ao conseguir autorização de Roma para os cavaleiros e comendadores de Cristo serem casados, dá um outro enorme golpe nas rendas eclesiásticas. Fica à sua disposição, como administrador perpétuo da ordem, a distribuição de rendimentos que na origem e finalidade eram eclesiásticos. Anexando mais 50 igrejas, D. Manuel permite-se ainda ter “mais azo para fazermos mercê a nossos criados” (Gavetas, 1962, tomo II, p. 519). Explorou devidamente as possibilidades que a sua riqueza lhe permitia, perante uma Igreja que por então se mostrava inteiramente venal. Fê-lo de maneira a mostrar a Roma o seu poderio, em especial o que advinha do domínio do Oriente. (MAGALHÃES, IN: MATTOSO, 1997, p. 447).

A partir destas considerações de Magalhães, voltando-nos à nossa tese, podemos concluir que a elevação de Dona Joana à Santa teve uma profunda relação com o jogo político de D. Manuel, afinal, o monarca precisava afirmar a cristandade de suas ações ante o papado e os outros reinos cristãos. Não estamos dizendo que a santidade de Dona Joana tenha sido um projeto maquiavélico planejado dentro de gabinetes, mas estamos apenas afirmando que a criação do discurso místico em torno de uma Princesa de Avis não pode ser desvinculado de um contexto onde o monarca lusitano buscava ampliar sua força política, militar e religiosa.

Voltando-nos ao contexto econômico manuelino, gostaríamos de resumir as explorações marítimas e sua conseqüente influência no poder econômico lusitano, a partir de Antônio Borges Coelho²²⁶, que comenta que:

Os 40 anos dos governos dos reis D. João II e D. Manuel (1481- 1521) cobrem momentos extremamente fecundos na história da Humanidade. É o tempo das grandes viagens e descobertas marítimas: a de Bartolomeu Dias que, na tábua das naus, sem combate com os homens mas tão só com os elementos, verificou a ligação do Atlântico e do Índico; a viagem de Cristóvão Colombo que ligou permanentemente a Europa, ávida de ouro e prata, a um novo continente, a América; a de Vasco da Gama que duradouramente uniu pelos oceanos e pelas naus da pimenta o Ocidente ao Oriente; a viagem de Pedro Álvares Cabral que ligou Lisboa e a Europa ao Atlântico Sul; a viagem de Fernão de Magalhães que, pela primeira vez, circunavegou a Terra.

(...)

Como cabeça deste império marítimo, Lisboa transformava-se numa das grandes metrópoles do planeta, sonora e multicolor, reunindo gentes de todos os continentes e atraindo, pelas excelentes oportunidades de multiplicar a riqueza, alguns dos principais mercadores europeus. O seu poder assentava na rede de cidades atlânticas, americanas, africanas e asiáticas, a que se ligava pelo longo mar, nas forças

²²⁶ COELHO, Antônio Borges. Capítulo 4: Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro. IN: TENGARRINHA, José (org.). História de Portugal. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 59-77.

militares marítimas de intervenção, na artilharia e nas naus. Para sustentar todo este esforço militar ao serviço da navegação, da conquista e do comércio, Lisboa mobilizava os homens e os produtos do país interior e integrava no seu mundo largos milhares de homens de África, da América e sobretudo da Ásia. (COELHO, 2000, p. 69-71)

Como apontado por Coelho, neste período manuelino Lisboa estava em seu auge econômico e militar²²⁷. Todo este poderio foi sustentado por uma poderosa estrutura política e administrativa, mas não apenas isso, pois, acreditamos também que todo este poderio buscou sustentação também na fé! Afinal, religião e política eram realidades que caminhavam juntas na medievalidade e no início dos Tempos Modernos, desta forma, o poderio de Avis não poderia ser sustentado apenas pela sua força política, mas também pela sua força espiritual, e neste contexto que defendemos mais uma vez nossa tese: a de que a santificação de Dona Joana fez parte de um momento histórico onde Portugal buscava santos para chamar de seus!

3.3. O Tempo da narração: a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* e a União Ibérica

A obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* foi publicada originalmente em 1585, conhecendo outras duas edições em 1594 e em 1674. Como já levantamos, acreditamos que as edições da obra lançadas em 1585 e 1594 estão intimamente ligadas ao projeto político na nobreza lusitana do período. Cremos em tal afirmativa justamente porque tais edições se situam no período conhecido como União

²²⁷ Partindo de Joaquim Romero Magalhães, podemos perceber que esse auge não foi conquistado de forma tranquila ou pacífica:

“Além dos actos de pirataria, a que os Portugueses começam a chamar de ‘andar às presas’ iniciam-se outros de extrema crueldade, que reforçam pelo medo a presença portuguesa. Medo e terror que se pretendem estabelecer para forçar uma abertura comercial, que se tornava de outro modo muito difícil, se não impossível. (...) As instruções régias determinavam que se conseguisse a sujeição dos reis locais como vassalos da coroa portuguesa. D. Manuel manda procurar a aliança com os cristãos, onde os houvesse, ou com príncipes hindus dispostos a trocar a amizade e a aliança com os Mouros pelas dos Portugueses. (...) Primeiro tenta-se um acordo. Caso isso não resultasse, desencadeavam-se tremendas hostilidades e algumas, não poucas, crueldades.

Se até 1509, durante o governo de D. Francisco de Almeida, os assentamentos territoriais foram apenas para construir fortalezas e instalar feitorias e facilitar a submissão de reis tributários com o governo de Afonso de Albuquerque a política de conquista e de ocupação territorial intensifica-se e alarga-se. Afonso de Albuquerque, escorado em instruções régias, mas com uma visão geopolítica do Oriente de amplitude global, vai escolher pontos-chave onde instalar cidades portuguesas. E escolhe criteriosamente conquistar Goa (1510), Malaca (1511) e Ormuz (1515). Tratava-se de dominar o comércio do golfo Pérsico e do mar Roxo, bem como o Oriente extremo que com Malaca estava ligado. Falhou Ádem, como falharam outros pontos, mas o império da pimenta estava solidamente implantado e para durar. D. Manuel pôde acrescentar ao seu título da de ‘rei de Portugal e dos Algarves d’Aquém e d’Além mar em África e senhor de Guiné’ o da ‘conquista, navegação e comércio de Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia’.” (MAGALHAES, IN: MATTOSO, 1997, p. 445-446).

Ibérica (1580-1640), período histórico em que Portugal e Espanha estiveram unidos sob a coroa da poderosa Dinastia de Habsburgo. Neste sentido, nossa dissertação também discorre no sentido de que a nobreza lusitana do período correspondente à União Ibérica estava insatisfeita com o fato de serem governados por monarcas que além de estrangeiros, também eram centralizadores. Antes de prosseguirmos com este debate, gostaríamos de discorrer sobre o autor da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, o frei dominicano Nicolau Dias.

Nicolau Dias (1525?-1596) foi um frade dominicano que, sabidamente, publicou três obras: o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (com edições de 1573, 1576, 1582 e 1583), o *Tratado da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo no Qual se Tratam os Passos dos Quatro Evangelistas com Muitas Considerações Devotas* (uma edição em 1580) e a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* (com edições em 1585, 1594 e 1674)²²⁸. Podemos perceber, as obras de Nicolau Dias conheceram 7 edições enquanto o mesmo estava vivo e uma depois de sua morte, atestando assim a popularidade de seus textos escritos. Sendo assim, temos nessa extensa bibliografia um fato que atesta a popularidade do autor e a amplitude das suas obras. A partir destas considerações afirmamos a força do discurso místico de Dona Joana que foi propagado pela obra de Nicolau Dias. Duas das edições da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* se encontram no período da União Ibérica, e este fato é de extrema importância em nossa análise da construção do discurso místico em torno de Dona Joana.

Após a morte de D. Manuel I quem assumiu o trono foi seu filho D. João III, “o Colonizador” (1502-1557, rei desde 1521). Tendo herdado um poderoso império marítimo, D. João III pode ser destacado pelo início da colonização brasileira, iniciada na década de 1530. Todavia, é o sucessor de D. João III que nos interessa, o seu neto D. Sebastião.

D. Sebastião (1554-1578, rei desde 1557), era filho de D. João Manuel (1537-1554) e Dona Joana de Habsburgo (1536-1573). Tendo ascendido ao trono com apenas três anos, foi instaurada uma regência durante a minoridade do jovem monarca, este coube primeiro a sua avó Catarina de Habsburgo (1507-1578) e depois ao seu tio-avô, o cardeal D. Henrique I entre 1562 e 1568, sendo que D. Henrique I sucederia o sobrinho-neto no trono após a morte do

²²⁸ Ainda segundo Renato da Silveira “Frei Nicolau cumpriu toda a sua formação no monastério de São Domingos de Lisboa, tornando-se um teólogo de celebridade internacional.” (SILVEIRA, IN: REIS, AZEVEDO, 2012, p. 32).

mesmo. Devemos atentar que D. Sebastião assume o trono, pois nenhum dos nove filhos de D. João III estava vivo!²²⁹ Desta forma, o nascimento e sobrevivência do pequeno D. Sebastião foi não apenas ardentemente desejado, mas também visto como a salvação de Portugal, afinal, sérios problemas dinásticos viriam caso o príncipe não se tornasse rei de fato, problemas estes que ironicamente viriam a ocorrer quando D. Sebastião falece em 1578 sem ter tido filhos.

Tendo possivelmente falecido em campo de batalha na Batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, D. Sebastião encarnava um forte espírito bélico, com especial apreço na guerra contra os muçulmanos:

É plausível, e encontra razoável fundamentação empírica, a ideia de que o rei se assumiu como um combatente da Cristandade contra os infiéis. E que o palco em que esperava concretizar essa vocação deveria ser o Norte de África e, também, a Índia. Até certo ponto, para além de legados muito mais remotos, essa orientação reflecte um pendor bem característico da sociedade portuguesa de meados do século XVI, tanto da sua monarquia (pense-se em particular nas ideias de império atribuídas a D. Manuel), como das suas elites aristocráticas, o qual, de resto, não deixaria de se projectar no futuro. Embora não obliterando os heróis e momentos da Reconquista cristã, ou outros da primeira dinastia, era sobretudo na História recente, na expansão ultramarina, nos seus reis (D. João II e D. Manuel) e nos seus protagonistas bélicos (em Marrocos e na Índia) que as elites portuguesas se reconheciam. (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA E MONTEIRO, 2009, p. 260-261).

Como apontado por Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro, D. Sebastião personificava uma ânsia monárquica portuguesa por um papel de destaque na Cristandade. Papel este que tem suas origens nos reis anteriores a D. Sebastião que também encarnavam o espírito cruzado da luta contra os muçulmanos (mesmo que esta luta também tivesse fins

²²⁹ “Presságios e temores, não há dúvida de que estiveram, mesmo antes do seu nascimento, em 1554, associados à figura mítica por excelência de D. Sebastião. Desejado foi antes mesmo de ver a luz do dia. Uns atrás dos outros, os nove filhos legítimos de D. João III e D. Catarina tinham vindo sucessivamente a falecer. Existia um neto vivo dos reis portugueses, D. Carlos (1 545-1 568); só que era o primogénito de Filipe II (1 527- 1 59 8), nascido da primeira mulher deste, D. Maria Manuel (1 527- 1 545), falecida ao dá-lo à luz. O último filho dos reis portugueses a falecer tinha sido D. João (1 537-1554), que se casara em Janeiro de 1552, ainda não completados 15 anos, com a sua prima coirmã e cunhada, D. Joana (1 535- 1 5 73), cerca de dois anos mais velha. Em Maio de 1553 anunciou-se a boa nova da gravidez da princesa. Mas, logo em Outubro do mesmo ano, o príncipe ficou gravemente doente. Parece que sofria de diabetes juvenil, mas na altura atribuiu-se a enfermidade à « demasiada comunicação e amor com que se havia com a princesa, sua mulher»8, ou seja, ao excesso de actividade sexual em idade tão jovem. D. João veio a falecer em 2 de Janeiro de 1554. Na criança que se albergava no seio da princesa D. Joana residia agora, para muitos, «a única esperança», « a segurança do reino», «a salvação da pátria». Esta nasceu, enfim, a 20 do mesmo mês em que o pai falecera, notícia fúnebre que só então foi revelada à mãe. Era um rapaz, a quem foi dado o singular nome de Sebastião, sem tradição na Casa Real portuguesa, em homenagem ao santo em cujo dia viera à luz. Na verdade, de acordo com o próprio embaixador de Castela, eram numerosos os portugueses que pensavam que só ele os «tinha livrado de não serem escravos dos castelhanos seus inimigos». Não admira pois que, aquando do seu nascimento, como ao longo da sua curta vida, D. Sebastião fosse reputado, como tantas vezes se disse e escreveu, «miraculoso Rei e Senhor nosso, filho das lágrimas do vosso povo, não com menos lágrimas a Deus pedido que com grandíssima alegria dele impetrado».” (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA E MONTEIRO, 2009, p. 257-258).

econômicos e territoriais). D. Sebastião viria a satisfazer seu desejo militar com uma interferência em Marrocos²³⁰. Tal inferência se mostraria desastrosa, tanto pela morte de importantes nobres portugueses, quanto pelo falecimento do rei sem herdeiros²³¹.

Com o falecimento de D. Sebastião, quem assumiu o trono foi o já citado cardeal D. Henrique. Tendo assumido o trono aos 66 anos de idade, o governo de D. Henrique foi marcado por duas questões: a sucessão dinástica e o resgate dos cativos da Batalha de Alcácer-Quibir²³². Tendo fracassado em obter uma dispensa papal para casar-se, dispensa essa bloqueada por Filipe II de Espanha²³³, D. Henrique faleceu em 1580 sem deixar claramente seu sucessor. Segundo Ramos, Vasconcelos Sousa e Monteiro, seguiu-se um intenso debate político sobre a sucessão, tendo em vista seus cinco possíveis herdeiros:

Para além de uma hipotética e infundada candidatura de Catarina de Medicis, os candidatos eram cinco. Todos eles descendiam de D. Manuel I, cuja linha primogénita com sucessão se extinguiu com a morte de D. Sebastião: Filipe II, como filho da filha primogénita do referido monarca, D. Isabel; Manuel Felisberto, duque de Sabóia, como filho da irmã imediata da anterior, D. Beatriz; Rainúncio, duque de Parma, como filho da filha mais velha com descendência do infante D. Duarte, duque de Guimarães e único filho varão com descendência sobrevivente de D. Manuel; D. Catarina, duquesa de Bragança pelo casamento, irmã mais nova da mãe do anterior; e, por fim, D. António, prior do Crato, filho bastardo do infante D. Luís, igualmente filho de D. Manuel. Por razões políticas e de proximidade, apenas as candidaturas de Filipe II e de D. Catarina seriam seriamente sustentadas, surgindo

²³⁰ “O pretexto para a intervenção em Marrocos foi a disputa do respectivo trono. Tendo falecido o anterior xarife, ocupou o trono em 1 5 74 o seu filho, conhecido em fontes portuguesas como Mahâmede Almotavaquil, mas, estribado em regras sucessórias e no apoio do sultão, o tio Mulei Abde Almeli que afastá-lo-ia do poder em 1 576. O motivo invocado para a expedição portuguesa acabou por ser, assim, o apoio ao deposto xarife.” (idem, p. 264).

²³¹ A partida de Lisboa em direcção a Marrocos de um exército que contaria com cerca de 17 000 homens, dos quais 1 500 de cavalaria, e com um apreciável número de peças de artilharia não deixou de se revestir de uma imensa pompa. Muitos esperavam uma jornada triunfal e festiva, benzida pelo estatuto do combate aos infiéis. A nata dos fidalgos portugueses partiu engalanada e fazendo-se acompanhar de imensa criadagem e de homens de armas das respectivas Casas aristocráticas. Diz-se que só o primogénito - de apenas 10 anos de idade do duque de Bragança, que partiu sem o pai por este se encontrar doente, levava consigo cerca de 800 pessoas. Depois de atravessarem Gibraltar, as forças de D. Sebastião, que passou por Tânger onde recolheu Mahâmede Almotavaquil e os seus poucos homens, desembarcaram em Arzila, povoação fiel ao deposto xarife, de onde pretendiam avançar por terra para a conquista de Larache, ocupando Alcácer Quibir pelo caminho. Parece que, depois, se mudou o objectivo: pretendia-se agora defrontar as forças oponentes em campo aberto em vez de cercar a praça, apesar do imenso calor e das informações que chegavam sobre a superioridade numérica do inimigo. Com efeito, há quem avalie, talvez com exagero, em perto de 70 000 efectivos as tropas marroquinas, as quais contavam com artilharia e armas de fogo. A batalha, da qual subsistem muitas e desconstruídas narrativas, teve lugar a 4 de Agosto e saldou-se numa completa derrota das forças portuguesas, cercadas pelos seus opositores e vencidas, ao que se diz, pela impreparação, pela desigualdade numérica e pela deficiente utilização da artilharia. De acordo com algumas das divergentes descrições da batalha que se conhece apesar da bravura demonstrada por D. Sebastião e por muitos que o acompanhavam, o rei terá falecido no campo de batalha, tal como cerca de metade dos efectivos do seu exército, entre os quais muitos fidalgos destacados. Durante a peleja, também pereceu por doença o xarife vencedor da batalha e o seu sobrinho vencido, afogado quando, ao que dizem alguns, se precipitava na fuga, pelo que o confronto ficou conhecido pela « batalha dos três reis ». (idem, p. 264-265).

²³² Idem, p. 267.

²³³ Idem.

ainda a candidatura do prior do Crato com importantes apoios, embora com escassa fundamentação no Direito, precisamente o terreno no qual o cardeal-rei se esforçou por ver a questão dirimida. (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA E MONTEIRO, 2009, p. 268).

Apesar de quem em 1580, D. António²³⁴ fez-se clamar rei²³⁵, Filipe II de Espanha manda o duque de Alba avançar suas tropas sobre Portugal no mesmo ano²³⁶ tendo derrotado as tropas de D. António. Apesar da inclinação de D. Henrique I à sucessão dinástica sob Filipe Habsburgo, tal fato nunca foi oficializado. Todavia, unindo a ameaça militar com importantes negociações, Filipe II de Espanha finalmente é aclamado rei de Portugal como Filipe I²³⁷.

Tendo convocado as Cortes em Tomar em abril de 1581, Filipe I necessitou negociar com os diversos setores políticos de Portugal. Os acordos ali tratados ficariam conhecidos como Estatutos de Tomar, e reconheciam a autonomia das instituições lusitanas²³⁸. Todavia,

²³⁴ Segundo Marcella Lopes Guimarães:

“D. António foi aclamado rei pelo povo de Santarém em julho de 1580. Mas, antes já mobilizava expedientes para fazer a sua causa bem sucedida, com limitados recursos e com a oposição evidente do Rei Cardeal. Não cultivou relações ruins com os régios primos, Filipe II e Sebastião. A oposição ao primeiro se aguçou obviamente com a disputa pelo trono. Também não gozou D. António da condição de rei por muito tempo, pois pouco mais de um mês depois de sua aclamação, a derrota de Alcântara o meteria na clandestinidade e entre as peças menos prestigiadas do xadrez internacional.” (GUIMARÃES, 2010, s.p.).

²³⁵ Idem, p. 269.

²³⁶ “Filipe II só entra em Portugal em fins de 1580, não como um conquistador, mas como o rei legítimo, a quem alguns tinham procurado esbulhar do que lhe pertencia. Paciente, esperara em Badajoz desde 22 de Maio a 5 de Dezembro pelo desfecho militar e político. A sentença final dos governadores, reconhecendo-o como herdeiro, acabou por ser proferida em Castro Marim em 17 de Julho. A cidade de Lisboa, apesar do forte movimento popular de apoio a D. António, não resistiu à derrota do exército em 25 de Agosto de 1580, em Alcântara. Por terra iam avançando os soldados do duque de Alba e de Sancho de Ávila. Perante a ameaça da armada do marquês de Santa Cruz na costa, as coisas iam mudando: à câmara de Aveiro, que em 4 de julho jurara não conhecer nem obedecer a outro rei algum senão ao dito rei D. António, a 29 de Agosto já parecia muito bem e ficava muito contente por aceitar ao dito senhor D. Filipe. A Câmara de Lisboa, que, com uma ou outra excepção, era governada por vereadores legalistas – desembargadores –, esqueceu a proposta de eleger rei. Filipe II é rei de Portugal em 16 de abril de 1581, em Tomar, onde se realizam as cortes que o reconhecem como tal, por em Lisboa haver peste.” (MAGALHÃES, IN: MATTOSO, 1997, p. 477-478).

²³⁷ “Filipe II é rei, senhor ou soberano com outro qualquer título de Castela, Aragão, Nápoles, Sicília, Milão, Franco Condado, Países Baixos e territórios americanos da coroa de Castela. Além de outros títulos de menor relevância. Sem dúvida o soberano mais importante da Europa na segunda metade do século XVI, senhor de espaços imensos, que o forçam a políticas várias, consoantes os tempos e os lugares. Políticas de onde a sua responsabilidade nunca está ausente.

(...)

Filho do imperador Carlos V e da princesa D. Isabel de Portugal, filha de D. Manuel, nasceu Filipe em Valhadolid em 21 de maio de 1527.” (MAGALHÃES, IN: MATTOSO, 1997, p. 476).

²³⁸ “O por vezes chamado « Estatuto de Tomar », em termos gerais, reconhecia as instituições próprias do reino de Portugal e preservava a sua autonomia. No caso de o rei ter de se afastar fisicamente do reino, o que de facto aconteceu em 1583 (depois de fazer jurar o seu filho como sucessor em Janeiro), deveria designar um vice-rei de sangue real ou um conselho de governo exclusivamente composto de portugueses. Onde quer que estivesse, o rei seria permanentemente assistido, no que diz respeito à governação do reino português, por um Conselho de Portugal, de igual modo composto apenas por naturais do reino. Da mesma maneira, eram reservados exclusivamente para os naturais do reino todos os ofícios de justiça, da Fazenda, da Casa Real portuguesa, do exército, do governo das conquistas, e ainda os benefícios eclesiásticos. Também se reservava para os naturais os bens da Coroa e das ordens militares que a Coroa portuguesa doava em remuneração de serviços. Em geral, todos os principais ofícios e mercês do reino ficavam, portanto, reservados para os que nele tinham nascido. Globalmente, este estatuto era mais favorável para as elites naturais do reino do que o de outros territórios da

com o regresso do rei à Castela em 1583, os portugueses se viram cada vez mais numa situação de “rei ausente”. Esta situação apenas seria reforçada com os reinados de Filipe II de Portugal (e III de Espanha, nascido em 1578 e falecido em 1621) e de Filipe III de Portugal (e IV de Espanha, nascido em 1605 e falecido em 1665). No governo deste último a situação atingiu níveis insustentáveis para a população e a nobreza portuguesas, afinal, D. Filipe III aumentou impostos em Portugal e buscou diminuir o poder e influência da nobreza portuguesa nas questões administrativas.

Tal sentimento de ausência do rei, somada à insatisfação da população portuguesa com os monarcas Habsburgos e o desejo de se autogovernarem, levaram à Guerra de Restauração iniciada com a subida ao trono do líder da campanha pela restauração, o Duque de Bragança, que seria coroado rei como D. João IV de Portugal em 01 de dezembro de 1640²³⁹. A longa Guerra de Restauração só seria encerrada em 1668 com a aceitação por parte de Espanha da independência da coroa Portuguesa. Os conspiradores pela subida ao trono de D. João de Bragança souberam aproveitar o momento histórico, afinal, a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) era o centro das preocupações da Dinastia de Habsburgo²⁴⁰.

Neste sentido, segundo Maria do Rosário Themudo Barata²⁴¹:

monarquia, como o reino de Nápoles, onde se admitia que uma parcela dos ofícios pudesse ser exercida por não-naturais. Acresce que, devendo ser auscultado em certas matérias, o reino se deveria fazer representar pelos seus três Estados, reunidos em Cortes. De forma muito clara e, por isso, com poderosas implicações políticas ulteriores, o Estatuto de Tomar reconhecia que Portugal não estava sujeito a Castela: era, na monarquia dos Habsburgo, um reino herdado e não um reino conquistado - uma diferença fundamental.” (RAMOS, VASCONCELOS SOUSA E MONTEIRO, 2009, p. 276-277).

²³⁹ “Os tempos que se seguiram à revolta de 1640 foram marcados por uma situação política complexa e não raras vezes confusa. Antes de mais, porque no seio do grupo de rebeldes que conquistou o poder a 1 de Dezembro de 1640 existiam diversas sensibilidades e clãs, o que fez com que as divisões não tardassem em surgir. Para além disso, os rebeldes gozavam de uma legitimidade bastante precária e de um apoio incerto por parte de largas faixas da população, situação que ainda mais contribuiu para radicalizar as diferenças entre os que rodeavam D. João IV.

Procurando fazer face a estas fragilidades, a parcialidade revoltosa encontrou no duque de Bragança um líder que desfrutava de um certo carisma entre a população, e tentou tirar partido desse prestígio, o que acabou por auxiliar o processo de consolidação da nova ordem política. Para além disso, a Casa Ducal de Bragança tinha a vantagem de ser a mais rica do reino, pelo que todo o seu poderio económico e financeiro foi colocado ao serviço da causa rebelde, e o mesmo aconteceu com as centenas de efectivos que integravam o seu oficialato senhorial – não podemos esquecer que os duques de Bragança possuíam uma rede de influência que se estendia a todo o território. Por fim, os rebeldes contaram, também, com o apoio de parte das autoridades ‘naturais’ do reino, ou seja, com uma parcela significativa do clero local e de parte da nobreza territorial.” (CARDIM, IN MATTOSO, 1998).

²⁴⁰ Conflito envolvendo diversos países europeus por questões religiosas entre protestantes e católicos. O centro do conflito foi na atual Alemanha, na época Sacro Império Romano-Germânico, território de influência da Dinastia de Habsburgo.

²⁴¹ BARATA, Maria do Rosário Themudo . Portugal e a Europa na Época Moderna. IN: TENGARRINHA, José (org.). História de Portugal. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 107-128.

Endurecida a política interna espanhola nos reinados de Filipe III e Filipe IV, torna-se cada vez mais consciente a vontade de restabelecer a independência política e o funcionamento português das instituições do reino de Portugal. A Restauração da Independência de Portugal e o movimento do 1º de dezembro de 1640 têm, assim, um duplo e indissociável sentido: o do restabelecimento do funcionamento das instituições do reino de Portugal de forma própria e independente e o da garantia do reconhecimento e da participação de Portugal na política internacional como reino soberano. Ambos os sentidos estão indissociados do destino dos territórios portugueses de além-mar. (BARATA, 2000, p. 115).

Como apontado por Barata, com os governos de Filipe II e Filipe III de Portugal, a situação de insatisfação portuguesa foi numa constante crescente até o ápice da situação com a Restauração em 1640. Todavia, mesmo no reinado de D. Filipe I nem todos os setores estavam satisfeitos com a monarquia Habsburgo. Aceitar a dominação estrangeira não significa que a nobreza portuguesa tenha ficado satisfeita com a situação. A partir deste contexto de amarga concórdia lusitana ante os espanhóis que analisamos a obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* em suas edições de 1585 e 1594.

A duas edições da obra citada se encontram no governo de Filipe I de Portugal e acreditamos que ambas devem ser analisadas sob duas perspectivas: a primeira tendo em vista o contexto nacional português, e a segunda tendo em vista o contexto europeu das Reformas Religiosas. A primeira análise é que discorreremos agora, afinal nem todos os setores da sociedade portuguesa aceitaram de bom gosto a União Ibérica e a publicação de uma obra centrada em uma princesa de Avis tem um forte significado.

Ao longo de toda a obra é afirmado constantemente que Dona Joana foi escolhida por Deus. A primeira referência a isto está na página 02 do texto: “Assi como crecia na idade crecia tambem na estatura do corpo, & no parecer, & mostravase nella ser amada de Deos, & escolhida delle pera morar em seu coração, & ser sua verdadeira esposa (...).” (DIAS, 1585, p. 03). Outra importância referência à Dona Joana como esposa de Cristo está na página 06: “Atormentava tambem esta senhora, esposa do eterno Rey, sua carne com abstinencias & jejus (...).” (DIAS, 1585, p. 06).

Estas referências à Dona Joana como uma esposa de Deus já estavam presentes na versão do texto do *Memorial da Infanta Santa Joana*. Todavia, a obra de Nicolau Dias não é uma cópia exata do *Memorial*, o frade dominicano alterou trechos do texto, acrescentou informações e retirou outras. O texto de Dias foi construído a partir do *Memorial*, mas apresenta sua própria visão.

Caracterizar Dona Joana como escolhida por Deus no período da União Ibérica é analisado por nós como um forte indicativo da construção de um discurso místico que possuía também objetivos políticos. Já afirmamos que não estamos alegando que as fontes analisadas foram escritas maquiavelicamente como manifestos em prol de projetos políticos. Mas é inegável que tais obras situadas em tais contextos carregam em suas linhas os anseios políticos e religiosos de seus autores. E não apenas isto, a popularidade de tal discurso atesta que estes anseios eram compartilhados por seus leitores.

Em outro trecho da obra é descrito que:

Não se poderá bem crer, como esta senhora, dotada de tanta sabedoria, & fermosura, era amada, servida, & acatada de todos, como covinha a seu real estado, & unica filha delRey, na qual todos tinhã postos os olhos, & esperança do be comu do Reino & ella desprezar todas as couzas co hu grãde amor de Deos, o qual se acedia, & crecia cada dia mais nella. (DIAS, 1585, P. 04)

Dona Joana era a única filha mulher de D. Afonso V, e, segundo o trecho acima, todos a tinham em especial estima e carregavam a esperança de que em Joana repousasse o bem comum do Reino. Acreditamos que neste trecho analisado o autor não apenas reafirma a importância de uma princesa lusitana, isso em um período onde Portugal estava sob domínio estrangeiro, mas também valoriza o papel de uma mulher dentro da política nacional. Não podemos deixar de apontar que Dona Joana é levantada em diversos pontos da obra como uma figura de extrema importância para o Reino. Em diversos trechos é dito que a nobreza tinha esperança em Dona Joana como alguém que deveria trazer prosperidade ao Reino:

Era muito amada & estimada dos Duques, & Cōdes, & de todos os senhores, & geralmente de tdoos, os quaes a sorviam com muita cortesia, esperando todos que por ella avia o Reyno de ser muito prospero, & avia de ter muita paz, ajuntandose cõ outro Reyno. Mas o Senhor que a tinha escolhida pera si, & dotada de sua graça & dões spirituaes, encheo seu coração de seu divino amor de maneira, que aborrecia tudo o que via & ouvia do mundo (DIAS, 1585, p. 03).

D. João II é poucas vezes citado ao longo de toda a obra, em oposição a isso a promessa de Dona Joana como uma figura de extrema importância política é exaltada. Estamos diante da construção não apenas de um discurso místico, mas também de um discurso que exaltava uma figura política! No próximo capítulo de nossa dissertação iremos discorrer sobre a possibilidade de Dona Joana ter sido enviada para o Mosteiro de Jesus de Aveiro como uma forma de proteção e garantia para a Dinastia de Avis caso alguma coisa ocorresse com D. Afonso V e com D. João II. A constante reafirmação de Dona Joana como uma figura de importância política para o reino fortalece esta nossa tese que será discutida mais adiante. Claro, Nicolau Dias afirma que mesmo com a promessa de ser uma figura de

importância política para o Reino, Dona Joana foi escolhida de forma especial por Deus e por isso mesmo que ela não se importava com estes “assuntos terrenos”. Mas, se importando ou não, a questão é que Dona Joana viveu metade de sua vida em Aveiro, uma vila deveras distantes de Lisboa e de seus problemas, além de que a Princesa tinha um papel político reconhecido pelos seus convivas, e por isso mesmo sua segurança era necessária.

Outra análise que podemos desenvolver a partir destes trechos da obra é a da construção de uma aura mística em torno da dinastia de Avis, representada na figura de Dona Joana. Estamos justamente discutindo a importância do texto *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* em um período em que Portugal estava sob domínio do ramo espanhol de Habsburgo. A exaltação de Dona Joana de Avis como uma figura de importância política e, para além disso, escolhida por Deus como sua preferida é uma construção de discurso necessária de ser analisada sob aquele contexto político da União Ibérica.

3. 4. Tempo da narração: a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* e as Reformas Religiosas²⁴²

Já tendo analisado a publicação de *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* sob o olhar português, iremos agora pensá-la a partir de um movimento que englobou toda a Europa: a Reforma Protestante. Iniciada em 1517 com a publicação das 95 Teses de Lutero nas portas da Igreja de Wittenburg, a Reforma Protestante foi o mais importante movimento religioso da história do cristianismo na Idade Moderna. Para alguns historiadores tal acontecimento marca o início de tal período, encerrando o poderio único da Igreja Católica Romana sob o Ocidente cristão.

Antes de adentrarmos as considerações sobre a Reforma Protestante em si e as suas implicações na publicação da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*, gostaríamos de diferenciar três conceitos: os de Reforma Protestante, Reforma Católica e Contrarreforma.

O conceito de Reforma Protestante quase não é discutido, afinal a sua definição é clara e se refere a reforma religiosa realizada pelos grupos cristãos dissidentes da Igreja Católica no

²⁴² Para um debate mais amplo sobre a Reforma Protestante indicamos a clássica obra *Nascimento e Afirmação da Reforma*, de Jean Delumeau.

século XVI liderados por Martinho Lutero²⁴³, João Calvino²⁴⁴, Henrique VIII da Inglaterra²⁴⁵, dentre outros. Desta forma, o conceito se refere a determinados grupos religiosos que conseguiram sua afirmação naquele contexto, ao contrário das centenas de outros grupos cristãos ditos heréticos pela Igreja Romana que ao longo da medievalidade foram perseguidos e exterminados. Já os termos "Reforma Católica" e "Contrarreforma" merecem um esclarecimento. Alguns historiadores incorrem no erro de analisar as ações da Igreja Católica no século XVI por uma perspectiva deveras ampla e que não se atenta as diferentes maneiras que a religião católica se manifestou no século XVI, estes historiadores tendem a englobar todas as ações da Igreja Católica em tal período no conceito de "Contrarreforma", desta forma, tudo que tal instituição realizou no século XVI foi voltado unicamente ao combate contra o Protestantismo. Não concordamos com esta perspectiva e preferimos analisar separadamente o que entendemos por "Reforma Católica" e "Contrarreforma". Nossas análises têm por base a concepção de reforma de Jose C. Nieto Sanjuán:

(...) el concepto, la idea, o el término Reforma no tiene ni debe tener el sentido de una Reforma luterana o protestante. En la historia de España el concepto de Reforma es mucho más amplio y también más neutro,

²⁴³ Martinho Lutero (1483-1546) foi um monge agostiniano alemão e professor de teologia. Lutero em 1517 fixou nas portas da Igreja de Wittenburg as suas famosas 95 Teses onde, dentre outros temas, crítica o clero corrupto e determina atitudes da Igreja, como a venda de indulgências. A pedido do papa Leão X (1475-1521, papa desde 1513) e do imperador Carlos V (1500-1558, imperador desde 1519), por meio da chamada Dieta de Worms, Lutero deveria se retratar das críticas levantadas nas Teses. Todavia, com a negação de Lutero o mesmo é excomungado em 1521. Fugindo de possíveis perseguições do imperador e do papa, Lutero se refugia sob a proteção do príncipe Frederico da Saxônia. O príncipe foi seguido por diversos outros nobres germânicos.

²⁴⁴ João Calvino (1509-1564) foi um teólogo francês que iniciou a reforma protestante em seu país em 1534. A principal ideia de Calvino é a predestinação, onde toda pessoa já nasce predestinada, ou não, à salvação eterna. O crescimento dos protestantes franceses, os huguenotes, levou as guerras de religião no país. Em diversas regiões da França os huguenotes foram perseguidos, com destaque para a Noite de São Bartolomeu, onde entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572 milhares de protestantes foram massacrados. Fugindo das perseguições aos huguenotes na França, Calvino se refugiou em Genebra em 1533, e ali estabeleceu uma importante comunidade protestante.

²⁴⁵ Henrique VIII da Inglaterra (1491-1547, rei desde 1509) foi rei da Inglaterra e em 1534 rompeu com a Igreja Católica tornando-se líder da chamada Igreja Anglicana. Motivado por interesses nas terras da Igreja Católica e pela necessidade de se separar da rainha Catarina de Aragão (1485-1536) com a qual não tivera filhos homens para o suceder ao trono. Durante o governo de Henrique VIII muitos católicos foram perseguidos, incluindo o pensador Thomas More (1478-1535), escritor da importante obra *Utopia*. Com a morte de Henrique VIII seu filho, fruto de seu terceiro casamento, assume ao trono como Eduardo VI (1537-1553, rei desde 1547) e continua a política reformista implantada no governo do pai. Com a morte prematura do jovem monarca, o trono é assumido pela filha do primeiro casamento de Henrique VIII, a católica fervorosa Maria I (1516-1558). Maria I filha de Catarina de Aragão, parente próxima do imperador Carlos V, esposa de Filipe II de Espanha e neta dos Reis Católicos, teve um governo marcado pela perseguição aos protestantes na Inglaterra, desta forma, invertendo a política religiosa de seu pai e irmão. Todavia, Maria I faleceu em 1558 sem deixar filhos, com isso a coroa coube a sua meia irmã Isabel I, filha do segundo casamento de Henrique VIII. Isabel I (1553-1603), mais conhecida como Elizabeth I, retomou as ações reformistas protestantes, desta forma, consolidando a Igreja Anglicana e a Reforma Protestante na Inglaterra. O caso inglês é um dos mais interessantes de ser analisado no que se refere à Reforma Protestante. Ele mostra muito bem o jogo de interesses políticos e religiosos presentes nas perseguições aos católicos (sob os governos protestantes de Henrique VIII, Eduardo VI e Isabel I) ou aos protestantes (sob o governo católico de Maria I).

religiosamente hablando. Dicho término implica un deseo o intención de llevar a cabo una tarea de depuración de costumbres y moral al nivel eclesiástico y también civil. La reforma de monasterios, conventos, episcopado y universidades con el propósito de establecer las bases éticas, religiosas y académicas para una depuración religiosa, constituye en sí misma una reforma religiosa (NIETO SANJUÁN, 1997, p. 83)²⁴⁶.

Como analisado por Nieto Sanjuán²⁴⁷, o conceito de Reforma não deve ser utilizado para se referir apenas ao Protestantismo, mas também às ações de reforma institucional e moral da Igreja Católica que não ocorreram como resposta à ofensiva protestante. Nenhuma religião é estanque no tempo, todas passam por profundas e por pequenas mudanças ao longo de toda a sua história. O catolicismo romano não foi diferente, ao longo de toda a história de tal religião a mesma passou por reformas e mudanças doutrinárias, morais e institucionais. Um exemplo claro disso é a própria história do conceito de santidade, afinal, quando analisamos o histórico de tal conceito podemos perceber como a Igreja Católica passou por mudanças na maneira como se relacionava com seus fiéis e como entendia sua própria doutrina mística.

Não podemos simplificar as reformas na Igreja Católica no século XVI apenas como uma resposta aos protestantes. Diversos religiosos realizaram importantes reformas institucionais no final do século XV e início do século XVI, como o cardeal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) que fundou a Universidade de Alcalá em 1499. Sendo assim, a Reforma Católica seriam as ações de reforma institucional e moral dentro da Igreja Católica que não romperam com a mesma e não ocorreram como resposta direta aos Protestantes. Enquanto a Contrarreforma engloba ações diretas da Igreja direcionadas à contenção do avanço Protestante e como uma resposta ao mesmo, tendo sido organizada sistematicamente após o Concílio de Trento (1545-1563).

Voltando-nos à Reforma Protestante devemos entendê-la como uma série de movimentos religiosos que tiveram início com as 95 Teses de Lutero na Alemanha, mas que ganharam ampla aceitação em diversas regiões da Europa. O "espírito protestante" obteve sucesso justamente por causa do histórico da Igreja Católica nos séculos anteriores. Diversos pensadores já vinham criticando a falta de formação do clero, a corrupção política dentro da Igreja, os bispos e papas que possuíam uma vida deveras mundana (citamos Alexandre VI, papa de 1492 até 1503), os interesses comerciais do clero que estavam entrando em conflito com os interesses burgueses, a condenação à usura (prática comum entre os burgueses), os

²⁴⁶ NIETO SANJUÁN, José C. El Renacimiento y la Otra España: Visión Cultural Socioespiritual. Genève: Librairie Droz S.A., 1997.

²⁴⁷ Apesar de se referir à Espanha acreditamos que as análises de Nieto Sanjuán também podem ser utilizadas para debatermos o contexto religioso lusitano.

problemas nacionais com as centralizações régias, as críticas à venda de indulgências²⁴⁸ para a construção da Basílica de São Pedro em Roma, o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) onde a Europa se viu dividida entre dois papados (e durante um período entre três, com a eleição de um papa em Pisa, além dos papados de Roma e Avignon²⁴⁹), etc. Devemos frisar que críticas à instituição eclesiástica ocorreram durante toda a sua história, mas naquele contexto do Renascimento, onde novas correntes filosóficas, como o Humanismo, ganhavam força, as críticas aos abusos da Igreja e de seu clero ganharam novos contornos, pois não apenas o universo intelectual passava por profundas mudanças, mas também a política europeia. A Reforma Protestante obteve um grande apoio justamente entre os nobres insatisfeitos com a influência política da Igreja Católica e entre a burguesia oposta à doutrina da instituição. Desta forma, as insatisfações populares, somadas a um contexto cultural e político favorável a novas interpretações do cristianismo, levaram ao sucesso do protestantismo.

Já apontamos que o conceito de Reforma Católica é melhor aplicado quando tratamos das ações instituições e morais executadas por setores da Igreja antes da Reforma Protestante, tendo essas reformas ocorrido a nível local e não a nível continental para toda a cristandade católica. Agora iremos pormenorizar a questão da Contrarreforma, tendo seu desenvolvimento a partir das deliberações do Concílio de Trento (1545 a 1563, tendo três fases: de 1545 a 1548, de 1551 a 1552 e de 1562 a 1563).

²⁴⁸ Marcella Lopes Guimarães discorre sobre um dos mais importantes antecessores do movimento protestante, Jan Hus (1369-1415). A partir de tais apontamos podemos entender um pouco do "universo intelectual" que viria a influenciar Lutero, Calvino e outros reformadores:

"Um dos aspectos mais importantes do Tratado [escrito por Jan Hus], e que também se relaciona diretamente com a instabilidade do contexto histórico e eclesial da época, é a sua insistência em manifestar que a Igreja Romana, ainda que primaz, não é a Igreja Católica Apostólica, afinal sequer foi a primeira Igreja, e que o papa e o colégio de cardeais não constituem sozinhos o universo dos eleitos. É preciso lembrar que Hus escreve essas linhas depois da oposição à promessa de indulgências feita por João XXIII a quem "tomasse a cruz" contra Ladislau de Nápoles. Essa situação, aliás, é claramente referida no Tratado. A Igreja Romana e seus dirigentes não poderiam ser sozinhos a santa Igreja, cuja cabeça é o Cristo, porque a santa Igreja não pode ser ameaçada pelo demônio, pelos seus vícios e logros. O papa pode errar, de modo que, por isso, não poderia ser a cabeça de uma Igreja fundada na verdade! O pontífice tem a dignidade de líder se ele seguir a Cristo de forma muito próxima, descartando a pompa e a ambição da primazia. Afinal, o lugar não santifica o homem, mas este deve santificar o lugar. O pontífice e seu colégio de cardeais são apenas parte, membros, da Igreja Católica e Apóstila." (GUIMARÃES, 2011, p. 174-175).

²⁴⁹ Marcella Lopes Guimarães faz um importante apontamento sobre o alto clero católico e o Cisma:

"O Cisma revelou, dentre muitas crises, as de natureza ideológica e doutrinal, em cujo centro estava: a hierarquia da Igreja e seu poder e as teorias que propunham, com base nos ensinamentos teológicos tradicionais, que os cardeais eram os mais importantes sucessores dos Apóstolos, acima dos bispos. No fim do século XIV, esses homens eram essenciais; se eles contribuíram para o próprio Cisma, o remédio para o mesmo também teria de ser por eles administrado." (GUIMARÃES, 2011, p. 165).

O Concílio de Trento²⁵⁰ foi um dos mais importantes da história da Igreja Romana, afinal, o mesmo reformaria profundamente a instituição e daria firmes respostas ao avanço protestante na Europa. Buscando combater as principais ideias do Protestantismo (a justificação pela fé, a sola scriptura e o sacerdócio de todos os crentes), a partir do Concílio de Trento diversas ações foram tomadas: o fortalecimento da Inquisição, a criação do Index Liborum Prohibitorum, a condenação à venda de indulgências, a reafirmação da salvação por meio da fé e das obras, a reafirmação da importância da missa e do culto aos santos, a reafirmação da infabilidade papal e da proibição do casamento para o clero, a reafirmação da importância dos "Sete Sacramentos"²⁵¹, as reformas maciças e a criação de seminários e colégios para formação do clero e o reconhecimento à Companhia de Jesus, que foi de extrema importância para a catequização e pregação da fé católica nas Américas.

Neste contexto das Reformas Religiosas, principalmente no que se refere à Contrarreforma, também analisamos a obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*. Tendo duas das suas edições em 1585 e 1594, a obra do frei Nicolau Dias se encontra dentro do contexto da Contrarreforma, e seu texto traz justamente a defesa da fé católica e acima de tudo, uma pedagogia do cristão, principalmente da cristã, ideal ante os olhos da Igreja Católica. Desta forma, a elevação de Dona Joana à santa não apenas justifica o poder político da dinastia de Avis, mas também serve como um poderoso discurso catequético em um período onde os santos pregadores e místicos são o ideal de santidade. Já analisamos como autores como São João de Ávila e Santa Teresa de Ávila foram importantes na construção do discurso catequético católico contrarreformista e é dentro desta corrente literária e religiosa que incluímos a escrita e publicação da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*.

²⁵⁰ Sobre as Reformas Religiosas em Portugal, em especial os resultados do Concílio de Trento para o Reino, Susana Goulart Costa entende que:

Em Portugal, a implementação do espírito reformista parece-nos ser um dado relativamente pacífico. Mesmo considerando algumas medidas reformistas pré-tridentinas (como as reformas das ordens religiosas, a divulgação de correntes espirituais mais cristocêntricas e ainda algumas Constituições Sinodais que, nos séculos XIV e XV, já enunciam algumas das orientações conciliares), a ordem de publicação dos decretos conciliares pelo regente, Cardeal D. Henrique, em 1564, marca o início do processo reformista no reino. Definir o fim deste processo é que é assaz complexo: se a segunda metade do século XVI é o século da implementação das reformas, no século XVII continuamos a assistir à divulgação dos ideais e ao exercício de algumas práticas conciliares e, no século XVIII, à maturação do processo reformista. Na verdade, parece-nos quase impossível dissociar Reforma de Modernidade e, neste sentido, o Concílio de Trento mantém-se como referência entre a segunda metade do século XVI e os finais do século XVIII. (COSTA, 2009, p. 237-238).

²⁵¹ Os Sete Sacramentos são, no pensamento católico, etapas da vida cristã que todo fiel deve buscar seguir. Estes Sacramentos são vistos como formas de contato direto com a mensagem de Jesus Cristo. Os Sete Sacramentos são: batismo, eucaristia, crisma, confissão, matrimônio, ordem e unção dos enfermos. Lutero apenas considerara válidos e necessários dois destes sacramentos: o batismo e a eucaristia.

Ainda nesta ideia da importância da obra de Nicolau Dias dentro de projetos políticos e religiosos, concordamos com Susana Goulart Costa²⁵², que aponta que:

As implicações da implementação do Concílio de 1545-1563 no reino de Portugal expressam-se, igualmente, nas relações entre a Igreja e a Coroa. Ao promover a centralização das reformas religiosas diocesanas nas figuras episcopais, a Igreja instaurou um processo mimético da centralização política que se consolidou ao longo da modernidade. Por isso, os provimentos dos prelados eram o resultado de um jogo de poderes e influências diversas, efectuado num tabuleiro partilhado entre reis, papas e candidatos às prelaturas. Além do mais, a coroa portuguesa tinha perfeita noção da importância da Igreja para a harmonia social (e, por consequência, para a sua utilidade como instrumento de valorização do poder político), perfeitamente formulado nas palavras da rainha D. Maria I, quando afirma: «não é bom vassalo quem não é bom cristão». (COSTA, 2009, p. 239-240).

As relações entre a Coroa e a Igreja foram importantes para a implementação dos ideais contrarreformistas em Portugal, e a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* expressa ao longo de todo o seu texto os ideais de vida católica e as ideias contrarreformistas, no seu sentido doutrinário e espiritual.

Já nas primeiras páginas das edições de 1585 e de 1594 da obra de Nicolau Dias, na Epístola Dedicatória à Senhora Dona Anna de Alencastro, comendadeira no Mosteiro dos Santos em Lisboa, da Ordem de Santiago, já afirmado categoricamente pelo Frei Hieronymo Correa, escritor da Epístola, a importância do texto e da vida da Princesa relatada ali, como um modelo de vida a ser seguido por todos os cristãos:

Em hum livro de folha, escrito em purgaminho, q as religiosas do mosteiro de IESV da villa de Aveiro, da Ordem do Padre nosso sam Domingos, tem em muito preço guardado no seu cartorio, pelas cousas dinas de memoria q nelle estam escritas, está (antre outras) a vida da excelente & serenissima Princesa destes Reinos de Porugal, dona Joana, filha del-Rey dom Afonso (o quinto deste nome) & irmaã delRey dom João o segudo. A qual no mesmo mosteiro tomou o habito, viveo & acabou muio santamete: & nelle está sepultada. Vindome ter á mão esta vida treslada, & ordenada por capitulos pelo Padre Mestre Frey Nicolau Dias (Religioso da mesma Ordem) & vendo quam bem recebida era de pessoas doctas, devotas, & religiosas que a leram: & o proveito spiritual que podia fazer nas almas dos fieis lendoa: determiney (pera mayor gloria de nosso Senhor) dar ordem como impressa saise a luz, não lhe acrecentando, ne mudãdo cousa alguma. (CORREA, IN: DIAS, 1585, p. A2).

Como podemos analisar, neste trecho inicial da Epístola Dedicatória, já é afirmado o proveito espiritual para todos que tiveram, e por ventura teriam, contato com a obra. Ao longo das próximas páginas da Epístola, o Frei Hieronymo Correa levanta as grandes qualidades de Dona Joana: oração constante, castidade, jejum, pouco dormir, etc. Todas essas características de Dona Joana são exaltadas como exemplares a todos os cristãos, mas não apenas isso:

²⁵² COSTA, Susana Goulart. A Reforma Tridentina em Portugal: Balanço Historiográfico. IN: Lusitania Sacra, 2ª série, 21, 2009. p. 237-248.

Finalmente aqui vera muito claro (quem o quiser considerar) a grande força que tem o amor de Deos, como aquelles que o amam de verdade não tratam de outra cousa, senão como (desembaraçados de tudo) o poderão servir, & gozar de sua spiritual conversação, & por esta causa tem em puoco todas as cousas do mundo, segundo vemos que esta santa Princesa fez. (CORREA, IN: DIAS, 1585, p. A4).

Aqui atestamos mais uma vez o pensamento do autor: a predição de Deus pelas pessoas que seguirem o modelo de vida cristã presente na obra! A Reforma Protestante não teve na Península Ibérica muita força. Vemos que em Portugal e na Espanha as doutrinas de Lutero e Calvino não tiveram aceitação. Podemos analisar que isto ocorreu por uma série de motivos, entre eles a distância da Península Ibérica em relação à Alemanha pode ser visto com um fator para a pouca recepção do pensamento protestante ali, afinal, alarmados pelo avanço protestante em outras partes da Europa o clero ibérico teria tido tempo de reforçar sua ação institucional e espiritual antes que tais ideais pudessem ali florescer. Esta ação clerical também deve ser somada à fidelidade dos monarcas ibéricos ao catolicismo. Filipe I, por exemplo, foi um dos maiores combatentes contra o protestantismo de seu período, tendo levado seus reinos a grandes perdas econômicas pelas suas campanhas militares contra tal religião²⁵³. Para além disso, a força da Inquisição na Península Ibérica, principalmente na Espanha, foi um impeditivo para que as ideias protestantes pudessem se desenvolver. Todos estes argumentos são importantes para analisarmos como o protestantismo não “chegou” a Portugal e Espanha, mas também devemos afirmar a importância de textos como o de Nicolau Dias na afirmação da fé católica em oposição às doutrinas protestantes.

O último trecho da obra analisada afirma o amor de Deus para os que o seguirem e amarem. Seguir e amar a Deus é justamente seguir o modelo de vida cristã construído ali no texto e edificado na figura de Dona Joana. Portanto, discursos como o presente no texto foram essenciais para a população católica ibérica ter “um norte a ser seguido” no que se refere à religião. Estes discursos exemplares foram a base do comportamento ideal católico a ser seguido em um tempo onde diversas visões de cristianismo eram pregadas. Saber como ser católico era a prioridade de autores como Nicolau Dias, que em suas obras indicavam como o fiel da Igreja Romana deveria se portar, diferenciando-se assim dos protestantes.

²⁵³ O caso mais lembrado é o episódio da “Armada Invencível”. Com cerca de 130 navios fortemente armados, Filipe I de Portugal, e II de Espanha, tentou invadir em 1588 a Inglaterra, governado pela então assumida protestante Isabel I. Tal invasão fracassa no mar onde a maior parte dos navios foi perdida em meio a tempestades, outra parte das embarcações foi destruída em combates navais e o restante fracassou na invasão por terra. Tal derrota custou muito para o espírito católico combatente de Filipe de Habsburgo, e também para os cofres de seus reinos.

No próximo trecho selecionado da fonte de 1585, poderemos novamente acompanhar como é desenvolvida a imagem do cristão e da cristã católicos ideais com base na construção do discurso piedoso em torno de Dona Joana:

E porque fazia isto por encobrir a todos o q Deos somente sabia, & via, como todas eram recolhidas, & a sua camara cerrada, com grande fervor do spiritu se lavãtava muito de pressa da cama em que jazia, a qual he dava muita pena por amor do Senhor que tinha por esposo, & tornavase ao oratorio, no qual tinha sempre alampada acesa. Ali estava em oração, & vigiava tomãdo grandes disciplinas, & em alguns dias & festas que tinha mais devação, tomava disciplinas de sangue, como era dia da Circusição, que he o primeiro dia do anno, com lembrança & sentimento do sangue q Christo nosso Senhor começou a derramar aquelle dia por nós. Depois que o sono a forçava, encostavase assi maltratada & atormentada, & punha a cabeça em hua almofada. Contra a manhã em rompendo a alva, tornava a estar em devota oração, & dahi se hia muito paso lançar na cama, de maneira que não pudessem saber, nem entender o que fizera. Nunca tirava nem mudava a camisa estreita & apertada de estamenha que trazia junto da carne, mas sempre a trazia de dia & de noite, & polas calmas do verão, & no inversno, tee q pola immundicia que criava era costrangida a tirala & vistir outra, que lhe lavava, & trazia muito secretamente a sua cooilheira. (DIAS, 1585, p. 06).

Este trecho conta que Dona Joana usava por debaixo das suas vestes nobres uma roupa áspera, e que está roupa sempre a lembrava do verdadeiro significado da vida cristã: humildade e piedade. Também podemos acompanhar como o autor descreve o comportamento ideal de um católico em períodos festivos religiosos como o da Circuncisão de Cristo.

Em outro trecho analisar com mais detalhes o comportamento ideal católico ali traçado:

Crescia nesta sancta Princesa o desprezo & aborrecimento do mudo, & o amor de Deos, & assi se esforçava nos exercicios da virtude sem cantar, com jejus, vigillias, orações, disciplinas, & cilicio. Era muito devota da payxão de Christo nosso Senhor, & continuamente jejuava no paço as sextas feiras a pão & agoa com silencio, ou falando muito pouco, & o necessario. As noites do dia da sesta feira não se despia, & a mais dellas não se lançava em cama, mas estava em oração no seu oratorio, & tomava grandes disciplinas. De pquena começou a ser tã devota da payxão de Christo nosso Senhor, que não podia reter as lagrimas quando lia, ou meditava nella, com muita devoção & compaixão, & quãdo a ouvia prégar, ou ler, tinha tam grande dor & sentimento interior, como se o vira estar presente chagado, & padecer. E sobre tudo era muito devota daqlle passo da paixão, quando Christo nosso Señor orou no Orto, & da agonia que entam teve. Toda sua vida, desna sua mocidade, sempre tomou certa hora cada dia na qual se encerrava soo, & lançava com o rosto em terra com muitas lagrimas, gemidos & suspiros, como pessoa que tinha em seu coração grande dor & angustia, fazia longa oração, dizendo as palavras que o Senhor disse naquelle passo, levantandose & tornandose a lançar em terra. Neste seu oratorio dava muitas vezes muitos suspiros, & gemidos, que ouviam algumas pessoas que estavam espreitando de fora. (...) Compos esta devota Princesa hua oração, ajuntãdo algumas palavras mais devotas do Sermão da Cea, & do lavar dos pés, a qual rezava cada dia com muitas lagrimas. Sendo de desasete annos, acrecentou os jejus, vigillias, & continuadas orações, pidindo a nosso Senhor muito affincadamente, & cõ muitas lagrimas, lhe abrisse caminho, & ordenasse como ella não tivesse outro

esposo senão a elle, & a elle só amasse & servisse toda sua vida, pera que merecesse velo, & louvalo pera sempre sem seu Reyno, cousa que sobre todas as outras desejava.

Toda a somana sancta tinha silencio, & não falava senão o necessário muito brevemente. A quinta & sexta feira jejuava a pão e agoa, & não se despia, ouvia todos os officios divinos, & desna quarta feira de trevas não falava com ninhua pessoa pouco nem muito, mas passava todos aquelles dias & noites em muita oração e lagrimas, jejuando toda a somana muito estreitamente, & estava acompanhando o sanctissimo Sacramento tee o dia de Pascoa. Confessavase & comungava nas sextas de nosso Senhor, & de nossa Senhora.

A quinta feira de Endoenças á noite, cumprindo o mandado do Christo nosso Senhor, & imitando o seu exemplo, mandava ao seu Secretairo (o qual somente sabia de sua sancta vida) q lhe trouxesse (muito secretamente) doze molheres, as mais estrangeiras, pobres, & necessitadas que achasse, sem ellas saberem onde vinham, & depois de estarem na sua camara, esta muito humilde senhora lhes lavava os pés com suas proprias mãos, posta de giolhos, & os alimpava, & beijava, & tambem lhes lavava as mãos, & dava de vestir a todas, & a cada hua dava esmolla pera seu mantimento, & calçado, & logo as tornavam a levar ao lugar donde vieram, sem saberem, nem entenderem quem era pessoa que lhes fizera aquella boa obra, nem onde fora feita.

Mandava sempre cumprir com muita diligencia as obras de Misericordia, vestir pobres, visitar as cadeas, & os hospitaes, & onde sabia que avia enfermos & desamparados, peregrinos, & estrangeiros, mandavalhe dar largamete o necessario. Primeiro que se sentase á mesa ao jantar, & á noite antes que se recolhesse mandava chamar hu seu criado, que fora da Rainha sua mãy, do qual confiava os segredos de sua sancta vida, ao qual tinha encomedado estas obras de Misericordia, & perguntavalhe muito particularmente polas esmolas que dera aquelle dia, & a quantas pessoas, & a calidade dellas, & pera isto tinha ordenando certa cousa, a fora o que era necessario dar em alguns casos particulares q aconteciam.

Folgava muito esta senhora com a paz, & estranhava todas as cousas contrairas a ella, & mandava castigar asperamente todas as palavras injurias que se diziam em sua casa. Tinha o Senhor dado graça & virtude ás palavras desta Senhora, pera pôr paz, & reconciliar os que estavam em odio, & assi tratava com muita diligencia de os pacificar, & fazer amigos, falandolhe & persuadindoos á amizade & concordia, & mostravase muito aspera senão queriam obedecer a seus sanctos coselhos, & se eram seus criados mandava a seus officiaes que lhe não dessem moradia, nem mantimento. (DIAS, 1585, p. 07-09).

Podemos analisar como o texto levanta as ações religiosas esperadas de um verdadeiro católico em diversas datas e momentos importantes do calendário litúrgico, como na Páscoa, sexta-feira da Paixão de Cristo, entre outras. Outro ponto que devemos analisar é a importância das obras realizadas por Dona Joana. Dentro do catolicismo é entendido, e reafirmado no Concílio de Trento, a necessidade da realização de obras e da fé para se alcançar a salvação da alma. Já no Protestantismo é entendido que apenas a fé é necessária para a salvação da alma do fiel. Desta forma, texto *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* ao afirmar da importância da realização das obras, e de como elas foram importantes para Dona Joana, educa e catequiza os fieis católicos lusitanos dentro dos dogmas da Igreja Romana.

Ainda neste debate contrarreformista católico, gostaríamos de frisar a importância dos santos e das santas dentro de tal contexto. Segundo Teófanos Egido²⁵⁴:

En la historia de la religión y de la sociedad durante la llamada época moderna, a la que se circunscribe esta reflexión, no es posible prescindir del protagonismo ostentado por los santos y por su presencia en aquel universo de percepciones que, si por algo lo hacían, se caracterizaban por la sacralización. El santo se había convertido en el héroe dominante, admirado y propuesto como ideal humano o interesadamente invocado como protector o terapeuta.

A afianzar y reproducir tales entusiasmos contribuían los instrumentos más poderosos de publicidad y propaganda: el sermón panegírico y la imprenta. Ambos cumplieron sobradamente con su función divulgadora, lo mismo entre las elites lectoras que entre los amplísimos ámbitos de la cultura y de la devoción popular. Prescindimos de insistir en el poder de los sermones y de los predicadores. De la penetración de las vidas de santos hay muestras más que sobradas, sean éstas cualitativas o lo sean cuantitativas, suficientemente conocidas, lo que nos evita detenernos en ellas y limitarnos a algún recordatorio significativo. (EGIDO, 2000, p. 62)

Teófanos Egido resalta nestas linhas a importância dos santos no início dos Tempos Modernos. O autor entende que tais figuras foram essenciais para a religiosidade católica do período. Neste sentido, a imprensa e as pregações populares foram essenciais para que tal discurso atingisse a população comum. Mais uma vez, atestamos a importância do discurso místico presente nas obras de Nicolau Dias e Margarida Pinheiro como partícipes de um contexto e de uma sociedade que buscava novos referenciais católicos e políticos.

²⁵⁴ EGIDO, Teófanos. Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). IN: Cuadernos de Historia Moderna, 25, 2000. P. 61-85.

Capítulo 4: DA CORTE PARA O CLAUSTRO. DO CLAUSTRO PARA O ALTAR.

4.1. Princesa Joana de Portugal: entre a corte e o claustro

Nesta primeira parte de nosso último capítulo, iremos apresentar uma biografia sobre a Princesa Dona Joana. Para isso usaremos textos acadêmicos e não acadêmicos (textos de caráter religioso), textos historiográficos, além das nossas fontes primárias de pesquisa. Estes conjuntos de materiais nos ajudarão a entender melhor esta personagem e construir uma narrativa biográfica crítica. Todavia, antes de prosseguirmos gostaríamos de esclarecer alguns pontos. Este subcapítulo é de caráter biográfico e nós optamos por utilizar as nossas fontes primárias em sua constituição, mas, nossas fontes primárias são textos hagiográficos. Diante desta informação, queremos esclarecer que a utilização das hagiografias na constituição desta biografia não afeta o caráter historiográfico de nosso texto, e isso ocorreu pois tivemos o cuidado de analisar o texto hagiográfico atentando para os limites do gênero em questão.

Como apontado por todos os textos biográficos e hagiográficos, a Princesa Dona Joana nasceu em Lisboa no dia 06 de fevereiro de 1452, filha do Rei D. Afonso V com a Rainha D. Isabel. Segundo o hagiógrafo frei Nicolau Dias, a princesa recebeu o nome de Joana em homenagem ao Apóstolo São João, patrono da Dinastia de Avis e figura de profunda devoção de D. Isabel:

Mandou a Rainha sua mãy que lhe pusessem no bautismo nome Iona, pola grande devoção que tinha ao glorioso Apostolo & Evangelista sam João, por amor do qual dizia, que se tivesse cem filhos, a todos avia de por este nome. (DIAS, 1987, p. 01)

Dona Joana assim que nasceu foi batizada e recebeu o título de Princesa Jurada, título que ostentaria até a sua morte em 1490²⁵⁵. Em 1455 nasce seu irmão, o futuro rei D. João II. Sobre o nascimento do príncipe, João Gonçalves Dias²⁵⁶ em sua obra *Princesa Santa Joana e sua Época* levanta que:

Daí a quase dois anos e meio, novamente D. Isabel obteve a graça de conceber, e veio a ter um filho, que nasceu em 3 de maio de 1455, também na cidade de Lisboa. Recebeu o nome de João e, aos oito dias, foi batizado na sé pelo Bispo de Ceuta,

²⁵⁵ Segundo o cronista régio Rui de Pina:

A Rainha D. Isabel ao tempo d'estas festas era prenhe da primeira vez, e pario em Cintra um filho, que houve nome o Principe D. João, e em menino logo falleceu, e depois pario logo a Infante D. Joana, que sempre se chamou Princesa até o anno que vinha de mil e quatrocentos e cincoenta e cinco, em que o Principe D. João nasceo, e depois se chamou Infante, e falleceu honestamente sem casar nem obrigação de religião dentro no mosteiro de Jesu d'Aveiro [...]. (PINA, 1902, p. 128).

²⁵⁶ O Monsenhor João Gonçalves Dias é um religioso da Diocese de Aveiro que se dedicado ao estudo biográfico e hagiográfico da Princesa Dona João há décadas. O Monsenhor teve grande papel na manutenção da religiosidade em torno da Princesa. Apesar de sua obra ter um caráter estritamente religioso, incluímos algumas citações por entendermos a importância da pesquisa e da erudição do Monsenhor para com a figura da Infanta.

filho bastardo de el-Rei D. Duarte, com extraordinária pompa [...] Contudo, a primogênita deixara de ser a herdeira do trono; o irmão, porque do sexo masculino, usurpara-lhe inocentemente o privilégio e, como tal, foi jurado e solenemente aclamado nas Cortes de 25 de Junho de 1455; mais tarde, seria ele o continuador do sistema e da acção governativa do avô materno, o Infante D. Pedro, e ficaria conhecido pelo epíteto de “Príncipe Perfeito”. Daí por diante, D. Joana, “que até então se chamava Princesa, deixou o nome que já por razão lhe não pertencia, e se chamou Infanta”; mas o povo, que não se conformando, denominá-la-ia como “Princesa Infanta”. (GASPAR, 1988, p. 34-35)

É interessante notarmos a visão de Gaspar sobre o nascimento e elevação do futuro Príncipe Perfeito a herdeiro do trono. O autor entende que o fato teria tirado um direito de governo que cabia a Princesa Joana e chega a levantar que a população não teria se conformado com tal acontecimento. Este último acontecimento levantado por Gaspar dificilmente aconteceu, dado que sabemos das complicações dinásticas recorrentes nos reinos do período quando a sucessão cabia a uma mulher. O nascimento de D. João II possivelmente representou um grande alívio à Casa de Avis, afinal um herdeiro homem garante a continuação da Dinastia no poder.

Pouco tempo depois do nascimento do futuro monarca D. João II, a Rainha D. Isabel falece. Com a morte da rainha, Joana e o irmão foram entregues aos cuidados da tia materna, a Infanta D. Filipa de Coimbra (1437-1493), que, com o auxílio da nobre D. Brites de Meneses, criou os príncipes²⁵⁷.

Mayra Garcia em sua dissertação de mestrado *A Princesa Infanta Joana (1452 – 1490*²⁵⁸) aponta os problemas da corte afonsina do período e os relaciona com a morte da Rainha:

No dia 02 de dezembro de 1455, tornou-se órfã, pois sua mãe, a rainha D. Isabel, morreu em Évora, aos 23 anos de idade. Pensou-se na hipótese dela ter sido envenenada pelos inimigos de seu pai, mas não foi o ocorrido. Essa hipótese, ventilada entre a fidalguia e, principalmente, em meio a uma corte recheada de traições e intrigas, não era, descartada. D. Isabel, mais do que ninguém, era o centro das duas partes da batalha: de um lado seu marido e do outro, seu pai. Hipóteses de envenenamento vão ser levantadas durante toda a vida da Princesa e perseguir seus familiares: primeiro sua mãe, depois seu pai, em 1481, e seu irmão, em 1495. Sem contar que sobre ela própria pensou-se em morte por envenenamento. Podemos afirmar, mais uma vez, que tanto D. Joana como D. João II cresceram em um ambiente de corte rodeados de intrigas e brigas, entre seus próprios familiares, pelo poder. (GARCIA, 2003, p. 23)

²⁵⁷ “Entregou el Rey esta Senhora & Principe seu irmão a dona Britiz de Meneses, que naquelle tempo era das principaes senhoras deste Reyno de Portugal, & de muita discricção & prudencia.” (DIAS, 1987, p. 02).

²⁵⁸ GARCIA, Mayra Rúbia. *A Princesa Infanta Joana (1452 – 1490)*. 2003. 177f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Como colocado no capítulo anterior de nossa dissertação, a corte afonsina foi marcada por uma nobreza desejava de aumentar seus poderes e privilégios, como apontado por Nascimento em sua tese de doutorado. É importante ressaltarmos os conflitos entre D. Pedro Duque de Coimbra e D. Afonso V como motivadores para os rumores de envenenamento da Rainha, afinal, a mesma era filha do Duque. Um possível envenenamento também aparece na Crônica escrita por Rui de Pina como apontamos mais acima. Mesmo os interesses do D. Fernando, Duque de Bragança, de casar sua neta com D. Afonso V também devem ser levantados como maquinações e conflitos de interesses dentro de uma Corte onde existiram fortes rumores da morte por envenenamento da Rainha!

Voltando-nos a biografia da Princesa, segundo o frei Nicolau Dias²⁵⁹ ainda criança a Infanta, mostrava sinais de grande inteligência e fé uma vez que por volta dos nove anos de idade já se dedicava a aprender a ler e a estudar gramática²⁶⁰, além de ater-se aos textos sagrados. Aos doze anos gostava de ler e falar da vida de Jesus, de seus apóstolos e das virgens mártires que morreram pela fé, o que demonstra que na corte afonsina o estudo e a prática religiosa eram extremamente importantes de serem cultivados, além de serem fundamentais nos processos que envolviam a criação e a educação da princesa. Ao analisarmos tal trecho, também podemos entender que estes conteúdos religiosos especificamente faziam parte da educação principesca. Confirmando este ambiente intelectual Garcia aponta que:

Autores como Aristóteles, Sêneca e São Tomás de Aquino eram lidos por esses monarcas. D. Afonso V mandou vir da Itália o humanista Justo Balduino e foi ele também quem instalou uma divisão especial no palácio para aí se fazer uma vasta biblioteca. Sua mãe, a rainha D. Isabel, mandou traduzir do francês a obra de Christine de Pizan, chamada O espelho de Cristina ou A cidade das damas, conforme figura no incipit do manuscrito da Biblioteca Nacional de Madri. (...) Evidencio também que mestres estrangeiros, principalmente italianos, foram contratados por D. Afonso V para constituir o ambiente intelectual da corte. (...) Outros homens cultos devem ter se instalado na corte de Avis no decorrer do tempo, já que, como foi dito, essa dinastia se preocupava com a educação e o refinamento de seus membros. A corte não deixava de ser mecenas da Universidade, como também era acolhedora dos mais bem preparados intelectualmente, frades das ordens mendicantes (dominicanos e franciscanos) que atuavam como mestres e confessores dos nobres. (GARCIA, 2003, p. 26-27)

Esse ambiente seria peça importante para formação cultural de Dona Joana. Afinal, a Princesa mesmo após sua entrada no Mosteiro de Jesus de Aveiro cultivava e incentivava certa formação intelectual entre as religiosas, por exemplo, comprando livros para o Mosteiro:

²⁵⁹ 1987, p. 34-35.

²⁶⁰ Margarida Pinheiro também aponta que entre os nove e dez anos D. Joana já desejava “[...] querer entender latim.” (PINHEIRO, 1525, s.p).

Trabalhou esta virtuosa Senhora por aver e mǎdar cō prar mujtos lyuros e sermonayros de sýgular doctryna assy de latym que a dita Senhora bem sabia e entendia . Como de lýguagē . Mas os demais eram de latý . porque delle gostaua mais .E assy cō este mu ý grãde gosto e ducura spiritual . se occupaua e passaua ho mais dos tēpos que depois de suas Custumadas oracões lhe vagaua ã ouuir leer . E praticãdo e departyndo cō as Jrmãas . (PINHEIRO, 1525., s.p.)

Joana, como Princesa Jurada²⁶¹, tinha determinados papéis políticos e sociais a cumprir na corte. Por exemplo, nos frequentes banquetes da corte, seguidos geralmente por danças, músicas e jogos, D. Joana deveria representar seu papel de Princesa dançando com os seus parentes, afinal o Reino não possuía uma Rainha, neste sentido D. Joana ocupava o papel que deveria ser desempenhado por sua mãe diante da corte. Todavia, Nicolau Dias aponta que Joana representava esse papel político por obrigação, afinal sua verdadeira razão de ser estava na sua profunda vivência religiosa. Essa fervorosa devoção religiosa em oposição a uma vida mundana pode ser atestada por Margarida Pinheiro:

Hordenou esta muý prudente Senhora que em seu paaco se nō fezess ã Jogos. nē momos de vaydades. Nē queria tēer serãao . saluo Cando el rrey seu padre ho vijnha dar e tēer cō ella E trazija ho princepe dō Johã seu Jrmãao da dita Senhora. E cō elles duques marqueses . E condes . E todos outros Senhores. (...) Com as quaaes a dita Senhora Jffante e princesas ahija a Recebell os . toda cuberta de sua pōpa e R eaes vestydos e toucado. por satysfazer E conprir a vontade e mǎdad o d'el rrey seu padre E de sua aya. Mas debayxo dos taaes vestidos e Rycos Colares e ffirmas de muita pedraria e ouro. leuaua E hija vestida de asperos sylycios E mordente lãa. (PINHEIRO, 1525, s.p.).

Como podemos perceber em ambas as fontes estas características pias aparecem com muita força em todo o texto. Ao reforçar constantemente a pureza de corpo e espírito da Princesa, os autores vão construindo, aos poucos, um caráter exemplar que deveria ser seguido pelos leitores de suas obras, além, é claro, de demonstrarem a santidade da Infanta. Podemos perceber estas construções quando lemos que Dona Joana ordenava que não se fizessem jogos ou outras “obras da vaidade” no Paço. Sua casa, assim como seu espírito, deveria ser sempre um local de profundo zelo cristão. Nas ocasiões em que necessitava representar seu papel enquanto Princesa Jurada, Joana assim o fazia, todavia, por debaixo das suntuosas roupas de uma princesa havia panos ásperos e cilícios. Desta forma, mesmo apresentando exteriormente uma imagem suntuosa a Princesa poderia sentir em sua pele as dores que a lembravam das dores da Paixão. Todos estes apontamentos que são feitos em

²⁶¹ D. Joana como Princesa Jurada era herdeira da Coroa de Portugal.

“Depois do bautismo foy logo jurada por Princesa & herdeira do Reyno, por todos os Prelados & senhores de titulo, & polos Procuradores das cidades & vilas que estavam já juntos pera isto na mesma cidade de Lixboa onde avia muita alegria, & e se fazia muita festa, & tambem por todo o Reino.” (DIAS, 1987, p. 01)

A mesma carregaria tal título até sua morte. Segundo os textos hagiográficos de Nicolau Dias e Margarida Pinheiro, tal fato teria ocorrido por receio da coroa portuguesa ficar sem herdeiros devido a suposta saúde frágil de D. João II. Os hagiógrafos também ressaltam que por estes motivos, Joana foi impedida de assumir quaisquer votos religiosos no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

relação à personalidade e à religiosidade da Princesa justamente vão edificando a pureza da santa em oposição à corrupção do mundo.

Apesar da sua devoção, Dona Joana ainda fazia parte de um importante jogo político, uma vez que as princesas eram de essencial importância para o estabelecimento de alianças políticas. Sendo assim, segundo Garcia, D. Joana recebeu diversas ofertas de casamento durante a sua vida, inclusive quando já estava no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Outro dado que também queremos levantar referente ao papel político da Infanta é sua atuação enquanto seu pai e irmão estavam em campanhas na África:

Durante esse período, ausentes o rei e o príncipe, o governo do Reino ficou entregue à regência do Duque de Bragança, D. Fernando I, embora a representação real coubesse à Infanta. Seu pai nunca abandonou os negócios do Estado, mesmo em campanha pela África. Foi a ela que primeiramente chegou a notícia de seu novo empreendimento, sendo ela também que a comunicou ao Reino e ao estrangeiro a vitória do pai. Está aí representada a sua participação política. Apesar de não estar sob sua direta responsabilidade os negócios do Reino, era ela, como Princesa, que anunciava as boas novas aos principais homens de Portugal. Ela também não deixou de comunicar a algumas cortes estrangeiras os sucessos anteriores de seu pai em Marrocos, que foram anunciados na França e em Borgonha. (GARCIA, 2003, p. 44-45)

É importante notarmos que o filho deste D. Fernando I (também chamado Fernando), a quem coube a regência do Reino durante as campanhas de D. Afonso V na África, foi posteriormente morto por D. João II. D. Fernando II foi condenado e executado em Évora em 1483, tendo sido mais um membro da nobreza que morreu por se opor ao processo de centralização régia de D. João II.

Naquele contexto a mulher nobre tinha basicamente duas opções de vida, o casamento ou o claustro. Sendo que, devemos atentar que ambas estas opções de vida não retiravam os papéis políticos que estas mulheres desempenhavam, afinal, as mesmas ainda eram membros da nobreza e como tal possuíam poder de influência em seu meio, mesmo que este fosse dentro de um convento ou mosteiro. D. Joana optou pelo claustro, fato de extrema importância a ser considerado para um estudo sobre a Infanta. Contrariando a vontade do pai, irmão e nobres preocupados com a sucessão da Casa de Avis, a Infanta escolheu a vida religiosa ao enclausurar-se no mosteiro de Aveiro. Segundo Maria Filomena Andrade²⁶² em finais da Idade Média muitas mulheres escolhiam uma vida de oração e penitência ao optarem pela vida religiosa nos antigos conventos e nas novas Ordens Religiosas.

²⁶² ANDRADE, Maria Filomena. *Beatas*. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal: A-C*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 181- 183.

Nos séculos finais da medievalidade, a devoção popular aumenta, paulatinamente emerge a dignidade cristã do leigo e, com o Concílio de Trento, embora reforçadas as estruturas hierárquicas da Igreja, o papel do laicado não diminui bem como o das mulheres. Assim, o número de conventos femininos e de novas ordens (Ursulinas, Visitadoras, Filhas da Caridade) aumenta espantosamente. Enquadradas pelo poder masculino, estas santas mulheres não apenas oram e jejuam, com o intervêm na vida política e religiosa, pregam e testemunham a sua fé e os seus conhecimentos, ensinando (ANDRADE. In: AZEVEDO, 2000, p. 182)

Optando pela vida religiosa a Infanta não deixou de ter sua importância política, o que não contradizia a sua experiência mística e religiosa. Afinal, os processos da vida política e social na Idade Média não podem ser separados da religião. A religiosidade se manifestava em todos os aspectos das vivências medievais. Segundo Huizinga,

(...) a vida da cristandade medieval é, em todos os aspectos, permeada de imagens religiosas. Não há coisa ou ação em que não se procure estabelecer constantemente uma relação com Cristo e com a fé (HUIZINGA, 2010, p. 248).

Tanto a religião oficial quanto as práticas populares, faziam parte de todos os aspectos das relações humanas no medievo, Huizinga ao debater os aspectos culturais da Baixa Idade Média apresenta claramente essa realidade que pode, e deve, ser estendida até o início da Idade Moderna.

Segundo seus hagiógrafos, por volta dos 20 anos D. Joana opta por viver mais intensamente sua religiosidade, para isso a Infanta decide ingressar em um mosteiro. Em um primeiro momento a Infanta foge para o Mosteiro de Odivelas:

Sahio do paço muito secretamete hua noite, acompanhada de poucas pessoas e assinadas como conuinha a sua guarda e honestidade, sem mais pompa nem gente, e foy ao mosteiro de Vdiuelas, onde a Abbadesa, e Freiras a receberam muito bem, maravilhadosse muito de sua vinda tam súbita, e a taes horas (DIAS, 1987, p. 31)

As fontes hagiográficas apontam que a fuga da Princesa causou grande comoção em todo o Reino, afinal, a saída de D. Joana escondida da Corte é apontada em nossas fontes hagiográficas como uma forma da Princesa mostrar seu desejo em seguir sua vocação religiosa. Segundo Nicolau Dias: “Nos paços em que sempre auia muita gente, e muita alegria, entam tudo eram suspiros, e choros, e em toda a cidade auia muita tristeza”²⁶³. Tendo ocorrido ou não os “suspiros e choros” lusitanos diante da decisão de Dona Joana de entregar-se à vida religiosa, nossas fontes estão expressando que a escolha pelo claustro era contrária ao papel político e social que seria esperado de uma Princesa Jurada. Dessa forma, devemos ressaltar que tal decisão foi de encontro aos interesses políticos do rei seu pai e de seu irmão, afinal uma princesa representava uma possível aliança com outra casa dinástica europeia.

²⁶³ 1987, p. 96.

Apesar da vontade contrária de seu pai e da população, Dona Joana consegue permissão para ingressar na vida religiosa e decide fazer da vila de Aveiro o local ideal para seguir sua religiosidade. A mudança do Mosteiro de Odivelas para o de Jesus de Aveiro se deu, segundo Garcia²⁶⁴, pela proximidade de Odivelas com Lisboa. Aveiro sendo mais distante permitia a Dona Joana vivenciar mais tranquilamente sua religiosidade, além de que também oferecia um local distante o suficiente dos problemas na corte. Queremos apenas lembrar os rumores do envenenamento da mãe de D. Isabel e das diversas tramas e conflitos que cercaram os reinados de D. Afonso V e o início do de D. João II para entendermos que a ida de D. Joana a Aveiro representa também a ida para um local seguro de possíveis complicações na corte lisbonense.

Esta possibilidade não consta nas nossas fontes de pesquisa. Elas apenas ressaltam a importância de Aveiro como um local “(...) louvado de todos, por suas virtudes, religião, e observância”²⁶⁵. Todavia, estas fontes apontam que a Princesa sofreu diversas críticas pela escolha do Mosteiro de Jesus de Aveiro, afinal este era muito distante de Lisboa, a vila de Aveiro muito pobre e o mosteiro deveras humilde para uma princesa jurada. Estas críticas pela escolha de Aveiro, principalmente a que se refere à distância do local em relação a Lisboa, são importantes de serem notadas, afinal conferem mais argumentos a possibilidade de que Aveiro foi escolhido também como um local seguro para acolher uma Princesa.

D. Afonso V enfrentou sérios problemas com familiares que almejavam poder político na primeira metade do seu reinado. As consequências foram a Batalha de Alfarrobeira em 1449 e a morte de seu tio e sogro, D. Pedro. D. João II também enfrentou forte resistência as suas políticas centralizadoras, resistência que se desenrolou em condenações, exílios e mortes na corte. A morte da Rainha D. Isabel esteve relacionada a rumores de envenenamento. Diante de tudo isso, a ida de D. Joana para Aveiro deve ser analisada não apenas como um fato de importância religiosa para a Princesa, mas sim como uma importante estratégia política que pudesse manter segura a única irmã do Rei.

Esta hipótese, que para nós é extremamente plausível, pode ser mais uma vez ressaltada pela ida do filho bastardo de D. João II para ser criado pela tia em Aveiro. Manter vivos e seguros em um local deveras distante de Lisboa e da sua tumultuada corte duas

²⁶⁴ 2003, p. 131.

²⁶⁵ 1987, p. 100.

importantes figuras em uma possível sucessão dinástica são dados que nos revelam uma significativa ação política que não pode ser ignorada.

Aqui, abriremos espaço para um debate que faremos com o único outro estudo sobre a Princesa D. Joana realizado no Brasil que conhecemos, a já citada dissertação de mestrado *A Princesa Infanta Joana (1452-1490)* de Mayra Rúbia Garcia, defendida em Goiânia em 2003. Garcia aponta que para alguns cronistas régios, D. Joana teria sido obrigado a deixar a Corte por causa de seus excessivos gastos. Vejamos o que Garcia discorre para que possamos apresentar nossas reflexões:

Os cronistas régios indiretamente nos induzem a pensar que D. Joana teria entrado para o Convento de Odivelas por decisão do Conselho, que estaria preocupado com os muitos gastos feitos nas guerras na África e, por isso, acreditava que o rei e o príncipe não teriam como sustentar as despesas da Infanta em seus paços. Isso é o que, por exemplo, Garcia de Resende, Rui de Piña e Damião de Góis nos leva a crer em suas obras. Outro motivo apontado por essas fontes era o casamento do Príncipe D. João, àquela altura, portanto, tornava-se necessário suprimir, em seu proveito, os gastos excessivos da Infanta com o luxo em seus paços. Rui de Piña chega a afirmar que na ausência do pai e irmão, a Princesa esbanjava o erário régio em grandes banquetes, saraus e festas.

(...)

Essa é, a meu ver, a principal parte da Crônica de Rui de Piña que retalha e põe em dúvida a verdadeira vocação de D. Joana pela vida religiosa. Esta não teria escolhido de livre vontade a vida em religião, e sim sido obrigada pelo pai, que teria tomado essa decisão para conservar-lhe a honra e cortar despesas que, àquela altura, o Reino não poderia fazer.

Mas posso analisar criticamente essa parte da Crônica: há aqui três erros cruciais e também factuais. D. Joana, em setembro de 1471, ainda se encontrava em Lisboa; isso é certo. Foi nessa data que ela própria comunica à Câmara de Coimbra a tomada de Arzila e de Tânger. No fim daquele mesmo mês, houve o pedido em público de D. Joana para o Rei, em favor de sua vida em religião; somente em dezembro de 1471, ela foge secretamente para o Mosteiro de Odivelas. Não seria, portanto, em outubro como afirma a Crônica. No dia 22 de dezembro, ocorreu o primeiro protesto dos procuradores dos povos contra a entrada da Princesa no Mosteiro.

Outro erro diz respeito à idade da Princesa. Como D. Joana nasceu em fevereiro de 1452, em dezembro de 1471, estaria com 19 anos e não com 18 como afirma Rui de Piña. D. Joana entrou para o Mosteiro de Odivelas com 19 anos e no Mosteiro de Jesus de Aveiro, com 20. Aqui também entra o terceiro ponto: D. Joana faleceu com 38 anos de idade e não com 36.

Ainda nesse trecho da Crônica, Rui de Piña traça o contexto do Reino, que era o de um tempo em que se impunham grandes restrições econômicas, exigidas ao erário real pelas campanhas em África e pela manutenção das praças em Marrocos. Posso ainda aqui salientar a opinião idêntica acerca dessa questão, expressa pelo cronista Damião de Góis.

(...)

D. Joana ter-se-ia recolhido a um convento por sua livre vontade ou foi constrangida por vontade paterna e conveniências de Estado? Essa teria sido uma atitude de seu pai para assegurar-lhe a honra para um futuro casamento? Se o cronista Rui de Piña erra em simples dados factuais, como poderia julgar corretamente o verdadeiro motivo pelo qual D. Joana morreu enclausurada em um Mosteiro? De alguma forma, ele apenas expressa uma explicação que circulava em sua época, pois, D. Joana, em 1481, pela ocasião da morte de seu pai, poderia ter saído do Mosteiro de Jesus de Aveiro se estivesse ali contra sua vontade. Sem contar que seu sucessor, D. João II,

também almejava para a irmã um casamento e não a vida religiosa. (GARCIA, 2003, p. 134-137).

Garcia está analisando os argumentos dos cronistas régios Garcia de Resende, Rui de Piña e Damião de Góis para a ida da Infanta ao Convento de Odivelas. Segundo Garcia, estes cronistas apontam que isto teria ocorrido pelos gastos excessivos da Princesa na corte, gastos estes que estavam incomodando seu pai e irmão. Garcia prossegue apontando que estas fontes não são dignas de confiança, afinal, contêm erros de datas e dados pontuais, logo não poderiam indicar nada de verídico. A autora ainda debate estes textos com suas fontes, alguns dos mesmos textos hagiográficos que utilizamos, para demonstrar que a religiosidade de Joana deve ser considerada como verídica diante das Crônicas.

A esses argumentos de Garcia gostaríamos de acrescentar outras considerações, afinal o texto hagiográfico deve ser lido e entendido como parte da construção de uma vida santa. Desta forma, seu relato nem sempre é verdadeiro no campo dos fatos naturais, afinal a idealização religiosa e o seu essencial caráter de exemplaridade são mais importantes neste gênero. Apesar de que os cronistas régios apontados colocam a ida de D. Joana para Odivelas como uma imposição política por seus gastos, será que estas fontes não poderiam nos dar algumas pistas de um quadro um pouco diferente?

Como apontado, estes cronistas citam a ida para Odivelas, e Rui de Pina aponta a posterior ida para Aveiro, por causa dos gastos públicos excessivos da Princesa, enquanto as nossas fontes hagiográficas citam a ida de Joana para Odivelas por fervor religioso, sendo que posteriormente a Princesa escolhe Aveiro por Odivelas não possuir toda a humildade que ela tanto almejava.

Sobre a ida de Joana para os dois mosteiros, Rui de Pina apenas escreve que:

A Infante D. Joanna filha d'El Rei estava a este tempo em Lisboa, com tão grande casa de donas e donzellas e officiaes como se fôra Rainha; e porque fazia sem necessidade grandes despezas, e assi por se evitarem alguns escandalos e perjuizos que em sua casa por não ser casada se podiam seguir, El-Rei por conselho que sobr'isso teve, logo no mez d'Outubro d'este anno a apartou, e em habito secular e com poucos servidores a poz no mosteiro de d'Odivellas em poder da Senhora D. Filipa sua tia, em idade de XVIII annos. D'onde foi depois mudada para o mosteiro de Jesus de Aveiro. Onde sem casar com nome de honesta e mui virtuosa, acabou depois sua vida em idade de trinta e seis annos. (PINA, 1902, p. 68).

Como podemos perceber, Rui de Pina não discorre longamente sobre os acontecidos, apenas aponta que a Princesa teria sido obrigado a abandonar a Corte por causa de seu

comportamento não muito santo. Quanto à mudança de Odivelas por Aveiro, o cronista não discorre do porquê.

Debatendo e analisando os dois conjuntos de fontes de possuímos, as crônicas régias, e as hagiografias do século XVI, acreditamos que seja possível compreendê-las melhor à luz da nossa hipótese levantada mais acima de que a ida de D. Joana para Aveiro ocorreu pela necessidade de salvaguardar a Princesa. Os dois conjuntos de fontes divergem quanto aos motivos da entrada nos mosteiros, mas ambos concordam com o fato histórico da permanência do restante da vida de D. Joana no claustro. Diante desta convergência acreditamos que podemos ressaltar a possibilidade de que ambas as fontes não estejam corretas quanto às suas divergências. Afinal, nossas hipóteses nos levam a propor a possibilidade de uma terceira opção para o enclausuramento da Princesa: a segurança e a garantia da continuidade da família real de Avis no poder caso algo ocorresse com D. Afonso V e com D. João II!

É importante que frisemos que não estamos levantando esta hipótese apenas por diletantismo, mas sim porque acreditamos que ela é guiada pelas necessidades políticas que lemos nos contextos de D. Afonso V e de D. João II. Reis que sofreram ameaças a sua governabilidade e ambos com poucos filhos²⁶⁶. Garantir que D. Joana estivesse disponível para uma possível sucessão é ainda mais pautável por não terem permitido que a Princesa tomasse os votos religiosos de castidade em Aveiro! Outro fato que colabora para esta tese que levantamos é a saúde de D. João II. Segundo Margarida Pinheiro, quando D. Afonso V decide-se combater em África, julga importante levar seu filho. O príncipe é descrito então da seguinte forma:

E assy ho fez fazer aho princepe dom Johã seu filho . O qual era de xv . ãnos .
E aÿda que pequeno de Corpo e muito doëtijo e mal desposto ã toda sua minynice .
que Cada hũu ãno ho tijnhã por morto . e hos fysycos de sua vida e saude desperados
. Comtudo cõfyando ho devoto Rey . no poder e grãde misericordia do muÿ alto
deus . determinou e quis leua lo cõsygo aa dita cõquista dos ÿfyees pera seruico de
deus . E se viuesse e escapasse della . o fazer la Caualeyro ã honrra da ffe Catholyca.
(PINHEIRO, s.d., s.p.).

O jovem príncipe era frágil e doente, e não sabemos até quando D. João II teria enfrentado problemas de saúde. Todavia, podemos levantar com segurança a necessidade garantir que Dona Joana estivesse segura para caso algo ocorresse com o doente D. João. Uma

²⁶⁶ D. Afonso V teve apenas dois filhos que sobreviveram a idade adulta: D. Joana e D. João II. Enquanto D. João II teve um filho legítimo, o Príncipe Afonso falecido em 1491 e o bastardo Jorge de Lancastre, que foi criado na infância por sua tia D. Joana.

Princesa longe de Lisboa, enclausurada em um Mosteiro distante a mais de 200 km da Corte e sem realizar os votos de castidade são indicativos fortes demais para não serem levados em consideração em um trabalho biográfico de D. Joana e das estratégias políticas de seu pai e irmão.

Apesar destes nossos importantes debates, devemos prosseguir com a entrada de Joana em Aveiro em 1472. Segundo Maria de Lurdes Rosa²⁶⁷ no final do século XIV e durante o século XV as sociedades medievais passaram por debates sobre a vivência religiosa, o papel dos leigos na Igreja e a necessidade de reformas. Ainda segundo Rosa, no século XV, antes das guerras de religião do século XVI, houve diversas experimentações em busca de uma religiosidade que correspondesse aos anseios quatrocentistas. Novas formas de religião e religiosidade eram buscadas, o novo era ansiosamente aguardado. A partir dessas afirmações podemos entender melhor o contexto em que D. Joana viveu e buscou a sua própria vivência religiosa.

Rosa também aponta que neste período devem-se destacar também, os profundos laços entre as cortes régias e a escolha de um cristianismo de uma espiritualidade mais profunda. D. Joana faria parte dessa relação, afinal era Princesa Jurada que optou por uma reclusão monástica. Essa busca por um cristianismo exacerbado, nas palavras de Rosa, foi característica de diversos membros da nobreza que buscavam uma reforma espiritual²⁶⁸. Todavia, esse radicalismo encontrou diversas dificuldades e obstáculos nas famílias desses indivíduos. D. Joana, por exemplo, encontrou forte oposição por parte da nobreza e de sua família a sua escolha pelo claustro, essa oposição se fortalece com a escolha pelo Mosteiro de Jesus de Aveiro²⁶⁹.

Segundo nossas fontes, o Mosteiro de Jesus de Aveiro era um exemplo de pobreza e austeridade²⁷⁰. Sendo que, as monjas seguiam uma rigorosa rotina marcada pela constante frequência na Igreja de Nossa Senhora da Misericórdia, onde ouviam missas pela conversação espiritual, meditavam, preparavam refeições, e demais atividades prescritas nas horas canônicas²⁷¹. Apesar de participar da vida religiosa em Aveiro, Dona Joana não se torna

²⁶⁷ ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). História Religiosa de Portugal – Volume 1: Formação e Limites da Cristandade. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 423 – 505.

²⁶⁸ ROSA, 2000, p. 492.

²⁶⁹ Outro caso que podemos citar é o do nobre lusitano Santo Nuno de Santa Maria, o Nun'Álvares (1360-1431).

²⁷⁰ Pertencente a Ordem Dominicana, o Mosteiro de Jesus de Aveiro foi fundado por D. Brites Leitoa em 1458.

²⁷¹ GARCIA, 2003, p 116-117

plenamente uma monja dominicana. Por decisão do clero, de seu pai e de seu irmão a princesa não realizou a profissão de votos necessária para tornar-se plenamente uma monja²⁷². Tal fato deveu-se à preocupação dinástica com a sucessão da Casa de Avis caso ocorresse algo com o Infante João²⁷³. É importante que notemos essa preocupação com a sucessão de Avis, afinal, como já apontamos neste trabalho, o receio de conspirações contra a Dinastia era uma preocupação recorrente, e que inclusive é uma hipótese para a ida de D. Joana para Aveiro. Se pensarmos nos parentes mais próximos do rei D. João II existiam apenas três personagens que poderiam levar a diante sua Casa: D. Joana que faleceu em 1490, seu filho legítimo Afonso que faleceu em 1491 e o bastardo D. Jorge. D. Joana faleceria aos 38 anos. Tendo falecido antes de seus quarenta anos, Dona Joana ainda teria idade para conceber, por isso mesmo que a Princesa teria sido proibida de realizar seus votos religiosos, segundo nossas fontes hagiográficas.

Algumas propostas de casamento à Dona Joana nos são indicadas em nossas fontes. A primeira destas propostas que está indicada em nossas duas fontes (tanto a de Margarida Pinheiro, quanto a de Nicolau Dias) é a de um rei francês chamado Luis, que almeja que Dona Joana se case com seu único filho:

Derramaua sse largamête e Crecia a grãde ffama desta muÿ fremosa e ã todo perffeyta Senhora Jffante E princesa do Regno de portugal .
E de todos hos princepes e Jffantes Cristãos que Casados ão eram a desejavã e Requirã . pera Casamêto .
Antre os quaaes ffoy ho muÿ sclareçjdo Rey de frãca que per seus ãbayxadores mãdou pidir ao Cristinyssymo Rey dom affonso padre da dita Senhora Jffante teuesse por bem a dar pera Casar Com hũu seu vnyco ffilho e erdeyro de seu Regno . O qual era de xv . ãnos . mÿj fremoso e bẽ desposto . E tall qual cõvijnha pera tal princesa E seu Regno . pera paz e Jrmjidade muÿ prouejtoso . Ouvjdo el rrey e todos os grãdes do Regno atal ãbaixada e sãedo muÿ cõtentes . ffoy logo falar aa Senhora Jffante sua muito prezada ffilha . a qual de cõtino staua e tijnha seu paaco e assento na Cidade de lyx boa . E el rrey seu padre ho mais do tẽpo nessa meesma Cidade por a veer e se cõssollar cõ ella. (PINHEIRO, s.d., s.p.).

As fontes podem estar se referindo ao rei Luís XI da França (1423-1483, rei desde 1461). Apenas dois monarcas franceses no século XV tinha por nome Luís, o já citado Luís XI e Luís XII (1462-1515, rei desde 1498), primo de Carlos VIII (1470-1498, rei desde 1483) que era filho de Luís XI. Todavia, Luís XI teve apenas um filho homem que sobreviveu a idade adulta, Carlos VIII, e este nasceu em 1470. Carlos teria quinze anos apenas em 1585,

²⁷² DIAS, 1987, p. 129-130

²⁷³ “A Princesa ainda que tinha seu coração posto no Senhor, & estava muito determinada de o servir, todavia não deixava de arreçar muitos inconvenientes, parecendo-lhe que se começarão a armar coussas pera a não deixarem levar a diante o que tinha começado, principalmente porque o Príncipe não tinha ainda filho algum.” (DIAS, 1987, p. 47).

período em que Dona Joana já estava no Mosteiro de Jesus de Aveiro, sendo assim, dificilmente Luís XI teria buscado casar Dona Joana com algum de seus filhos. Também descartamos o próprio Luís XI como o príncipe filho do rei francês. Afinal Luís XI teria 15 anos antes de Dona Joana nascer.

Esta é a única proposta de casamento oficial apontada nas fontes enquanto Dona Joana ainda estava na Corte. Depois que a mesma entra para o Mosteiro de Jesus de Aveiro, novas propostas de casamento foram feitas, propostas estas incentivadas pelo seu irmão, D. João II. Estas propostas foram as em prol de três príncipes. O primeiro possivelmente é Maximiliano I (1459-1519), apontado como Rei dos Romanos e filho do Imperador Frederico III (1415-1493). O segundo pretendente apontado é um rei francês, que insistiu muito em suas propostas de casamento, até que vem a falecer. O único monarca francês que faleceu durante o período em que Dona Joana esteve no Mosteiro foi o já citado Luís XI. E o terceiro e último pretendente teria sido o rei da Inglaterra. Sobre este último é dito que:

Outro tanto aconteceu a elRey de Inglaterra, que socedeo a outra que fazia guerra a Portugal, o qual vinha da casa Real & linha dos Reis de Portugal, & ouvindo a fama desta senhora irmã delRey D. Ioam, de cujo parentesco se elle muito prezava, & louvava, mandou solenes Embaixadores, prometendo prepetua paz, & ser sempre irmão em armas, & outras muitas cousas, se lhe dessem esta senhora, em casamento." (DIAS, 1674, p. 123).

Não conseguimos identificar com precisão qual dos monarcas ingleses do período é o citado na fonte, afinal a Inglaterra passava pela Guerra das Duas Rosas (1455-1485). Na década de 1470 e 1480 três reis governaram a Inglaterra: Eduardo IV (1442-1483, rei desde 1471), Eduardo V (1470-1483, rei de 09 de abril até 25 de junho de 1483) e Ricardo III (1452-1485, rei desde 1483).

Como já afirmamos mesmo no claustro D. Joana ainda exercia certo poder e importância política. Podemos atestar essa afirmação pelo fato de que ela passou a criar o filho bastardo do seu irmão D. João II, proclamado rei em 1481. Exercendo, dessa forma, importância política enquanto membro da Casa de Avis, Dona Joana criaria o sobrinho de três meses de idade até 1490, ano em que a Princesa faleceu no Mosteiro onde residira nas últimas duas décadas de sua vida. Sobre a criação do sobrinho D. Jorge as fontes apontam que:

COmo el rrey dom Johã Jrmãao desta Senhora nossa . soube lhe nacera ho ffilho bastardo . que já disse ao qual mādou poõr n ome dom Jorge .Por mujtos Respeytos e veendo seer muỹ necessario por algũus ÿcovenyêtes e Causas que nom som necessarias aquy serẽ scritas . mādou secretam ête hũu padre antigo e que era entõ proujncial desta ord ã de sã domingos . E fora cõfessor d'el rrey seu padre e era outrossy se u . e veeo cõ Carta de crêca pidido lhe Rogãdo lhe quissesse a dita

Senhora sua Jrmã a se cryasse ho dito seu filho ã sua Casa e dentro neste moesteiro . pera que averia ãteyro poder e Rescryto do papa E mestre da ordẽ .Avido maduro cõsselho . e v ãedo seer seruico de deus . e ninhũu perJuyzo Cryar sse ho dito my/81c/nyno filho d’el rrey ã Casa e so guarda da Senhora Jffante sua tya . E a dita Senhora Consirãdo lhe vijnha muito b em e ordenado per deus ella criar este Senhor . Como proprio filho seu . e ã lugar de filho e erdeyro seu ho tãedo se necessario fosse ho Regno lho pidir . nõ au ãdo hy outros . pois el rrey seu Jrmaõ nõ tijnha mais do pr ãcepe soo de pouca Jdade.Aceytou a dita Senhora cõ leda võtade criar o dito menyno que ainda nõ era de mays Jdade que de tres meses. (PINHEIRO, 1525, s.p.)

Dona Joana, por ser tia do bastardo D. Jorge, era a melhor opção para a criação do filho de D. João II. A importância deste fato reside em entendermos a necessidade de se salvaguardar a linha sucessória da Casa de Avis, mesmo que em último caso fosse necessária a ascensão de um príncipe bastardo. Ainda sobre a relação com o sobrinho, queremos destacar este trecho da obra de Margarida Pinheiro:

Como esta prudẽte Senhora . e muito discreta teue ho sobredito Senhor seu sobrinho . filho d’el Rey dõ Johã seu hũu soo Jrmãao . E lhe o dito Rey mãdou ãtregar este filho . parecẽdo aa dita Senhora Jfante . este menyno lhe era mãdado per deus . porque seãdo per qualquer maneyra Requerida ella dar erdeyro ao Regno . este menyno que como filho proprio criaua seãdo necessario daria por seu . cõfiando na misericórdia do Senhor deus que a ajudaria . ã dia de sancta Cateryna virgem e martir ã que tijnha muỹ syngullar deuacõ . (idem)

A influência política de Dona Joana no Mosteiro não se limitou à criação de seu sobrinho, ela também trouxe importantes doações e rendas à Aveiro²⁷⁴, naquele contexto em questão fazia parte das ações da nobreza doar rendimentos às instituições religiosas. Ainda sobre as ações políticas de Dona Joana no Mosteiro, Garcia comenta:

E não só ao Mosteiro as doações reais beneficiavam. D. Joana não se esquecia da vila de Aveiro. Com relação a isso utilizou-se de sua posição política para interceder pela Ria: em 1487, consegue permissão real para que o pão fosse para Aveiro, fato já narrado na primeira parte deste trabalho. Sendo assim, toda a vila de Aveiro viu-se atendida por privilégios reais, desde que tão ilustre senhora passou a residir dentro das suas muralhas. Era comum, também, que o Mosteiro ajudasse a população aveirense com remédios, roupas e comida. Portanto, era um exercício coletivo das religiosas desse recinto. (GARCIA, 2003, p. 145)

Politicamente Joana tinha importância não apenas para o Mosteiro²⁷⁵, mas também para o crescimento e a manutenção da vila de Aveiro²⁷⁶, afinal, a presença de uma princesa na

²⁷⁴ GARCIA, 2003, p. 142.

²⁷⁵ “A presença de D. Joana em Aveiro marcou profundamente na história da então Vila, pobre e humilde, e do Mosteiro de Jesus, onde habitou. A sua morte, que cortaria tão prematuramente uma vida, “honesta e mui virtuosa” foi um duro golpe que traumatizou todos quantos se sabiam amparados pela proteção da irmã de D. João II.

Contudo, permaneceu o seu exemplo edificante de abnegação, de fé e de amor, numa existência silenciosa e simples a projectar-se em luz sobre a sociedade do tempo e que ainda hoje, após centenas de anos, nos faz recolher em saudosa reflexão.

[...] Era natural, pois, que em Aveiro viessem professar não só meninas e senhoras de pobre condição social, mas também donzelas e damas da primeira fidalguia portuguesa; à volta dos despojos da “excelente Infanta e singular

pequena vila movimentou diversas atividades na região durante sua vida e principalmente depois de sua morte e início de certo culto à sua figura. Religiosamente e politicamente a Infante agia nos meios que a rodeavam.

4.2 O Mosteiro de Jesus de Aveiro

Dona Joana viveu metade de sua vida no Mosteiro de Jesus de Aveiro, e foi ali também que a monja Margarida Pinheiro viveu e escreveu a obra *Memorial da Infanta Santa Joana*. Diante da importância de tal mosteiro, discorreremos sobre a sua fundação com base na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*.

O texto de Nicolau Dias possui dois capítulos dedicados a contar a história de fundação do Mosteiro, no primeiro destes capítulos, o "Capítulo Quinto: Como teve principio o Mosteiro de Jesus de Aveiro, e as pessoas que o começaram", logo em seu início é dito da escolha de Dona Joana por tal mosteiro:

Porque(como avemos de dizer a diãtem) avendo em Portugal muitos Mosteiros, de religiosas de diversas ordens, muito observantes, & nos edificios muyto sumptuosos, a Princesa D. Joana sendo unica filha delRey D. Afonso, por mais que foi importunada por elle, & por o Principe dõ Ioaõ seu irmão não quis escolher nenhu delles, mas cõtra parecer de todos escolheu o mosteiro de Iesv d'Aveiro pera nelle viver, & morrer, pela fama que havia de sua grande religião, me pareceo necessario dizer a maneira como nosso Senhor teve por bem que se começasse este mosteiro, no qual he aviam de fazer tantos serviços. (DIAS, 1674, p. 29-30).

O texto prossegue contando a história de uma nobre chamada Britiz Leitoa, que orfã de pai e mãe foi recolhida e criada pela Infante Dona Isabel, esposa do Infante Dom Pedro, tio de Dom Afonso V e que no período em questão era governador do Reino. O texto prossegue contando que já adulta, Dona Britiz foi casada com Diogo de Ataíde, tendo dois filhos que

Princesa”, quase se formou e viveu uma autêntica corte de aias e nobres. Além disso, afervorando-se na recordação de D. Joana, que fora sua irmã, as freiras de Jesus seriam conhecidas no País pelo estilo de vida religiosa; o Convento de Aveiro, para o ramo feminino da Ordem Dominicana, tornou-se num excepcional paradigma da Reforma da Observância.” (GASPAR, 1988, p. 243).

²⁷⁶ Garcia discorre que:

“Dentro das paredes do Mosteiro, D. Joana exercia como Princesa decisões próprias de sua condição. Escolha de cargos, desembarque de navios e outros problemas das mais variadas espécies eram resolvidos por ela em Aveiro. Posso afirmar isso pela existência das cartas assinadas pela Infanta. No aspecto econômico, ela veio implementar e dar um fôlego significativo para a vida do Mosteiro e de suas religiosas. Implementou materialmente o Mosteiro também com livros. Nesse sentido podemos até ver aqui uma extensão da própria dinastia de Avis – a preocupação com a cultura.” (2003, p. 169).

E também:

“Percebe-se com esta análise, que o Mosteiro de Jesus de Aveiro pode ser visto como uma extensão da corte de Avis, pois a mudança de comportamento, no que verifiquei em sua prática e seu cotidiano, pouco ou quase nada mudou. O ambiente se modifica, mas, dentro do Mosteiro, D. Joana desenvolve, de forma muito semelhante, seu modo de viver de princesa.” (idem, p. 170).

morreram e duas filhas. A primeira destas filhas chamava-se Caterina de Ataide, e foi religiosa do Mosteiro de Jesus de Aveiro, falecendo ainda muito jovem²⁷⁷. Já sua filha mais nova chamava-se Maria de Ataide, que foi terceira Priora no Mosteiro de Jesus de Aveiro, que segundo Nicolau Dias, governou o Mosteiro por quarenta e dois anos. Maria de Ataide faleceu em 1520²⁷⁸.

Logo após a morte de seu marido, Dona Britiz Leitoa teria estado decidida a entrar para o serviço divino, mesmo após pedidos do rei D. Afonso V e de sua esposa Dona Isabel, para que ela voltasse a se casar. Nicolau Dias prossegue apontando as características cristãs de Dona Britiz, que com sua filha mais velha:

(...) se exercitava muito em oração, jejus, lagrimas, & vigílias, pidindo muito afincadamente a nosso Senhor, & a virgem gloriosa nossa Senhora, a qual tinha por sua avogada e mestra, que lhe insinasse, & escolhesse vida que fosse mais seu serviço, & mais segura pera salvação de sua alma, e pera este fim dava muitas esmolas a pessoas religiosas, & virtuosas, pera que a encomendassem a nosso Senhor. (DIAS, 1674, p. 33).

Segundo o frade dominicano, depois de um tempo Dona Britiz Leitoa decide tomar uma atitude mais concreta em relação à sua vocação religiosa:

Dahi a alguns dias por conselho de hu padre da ordem de sam Domingos da observancia, muito religioso, chamado frey Ioaõ de Guimaraes, mandou fazer huas casas em Aveiro junto do mosteiro de nossa Senhora da Misericordia, as quaes se fizeram por orde do mesmo padre, muito convenientes pera recolhimento que a dita senhora queria ter co suas filhas. Feitas as casas, dispidio todos seus criados, & criadas, & veyose pera Aveiro cõ suas filhas, & hua molher de idade, & virutde, a vinte, & quatro de Novembro, de quatrocentos, & cincoeta, & oito hua sexta feira, & o dito padre foy com ella, & lançou benção, & agoa benta a todas as casas. Asi se encerrou esta senhora com suas filhas de maneira, que ningue entrava em casa, & por hua fresta pequena que mādou fazer na porta, se dava ordem às cousas necessarias, & com muita honestidade, & exemplo hia ouvir missa, vesporas, & cõpletas à igreja do mosteiro de nossa Senhora, na qual estava com grande recolhimento, & silencio. (DIAS, 1674, p. 33-34).

Neste trecho podemos acompanhar como o Mosteiro de Jesus de Aveiro nasceu, como suas primeiras bases foram fixadas. Nicolau Dias prossegue o texto contando sobre as próximas mulheres a entrarem no nascente Mosteiro. A primeira destas teria sido Dona Micia

²⁷⁷ “Esta foi das primeiras religiosas q fizeram profissam neste mosteiro, no qual viveo muito santamete os poucos annos de vida que teve, & ainda que era moça na idade, era muito perfeita virtude A do ceo de peste no anno do Senhor de mil & quatrocentos, & setente, & seis, vespora do bemaventurado sam Lourenço, estando no coro às vesporas. Tomou logo os sacrametos com muita devação. Eram taes as cousas que dizia os dias que esteve doente, a cada hua em particular, & todas em geral, & dizia de maneira, que se parecia bem estar em seu coração o divino Spirito. E assi como viveo sãtamente assi morreo do que foy muito claro final o que lhe aconteceu na morte. (...) Era muito moça quando morreo, porque nam tinha mais que vinte, & dous annos pouco mais ou menos.” (DIAS, 1674, p. 30-32).

²⁷⁸ A filha mais moça chamavase Maria de Ataide, molher tambe de muita virtude. Foi a terceira Priora que ouve neste mosteiro o qual governou coreta, & dous annos, & meyo com muita religião. Morreo no anno do Senhor de mil, & quinhentos, & vinte, & cinco aos dezanove dias do mes de Novembro. (idem, p. 32).

Pereira, filha de Fernão Pereira e irmã do Conde D. Rodrigo Pereira, que havia sido casada com Martim Mendez de Berredo²⁷⁹. Esta nobre também teria sido importunada por seu pai, irmão e parentes para que casasse novamente após sua viuvez, mas, assim como Dona Joana e Dona Britiz Leitoa, foi firme em seu propósito de tornar-se uma religiosa²⁸⁰. Decidindo-se por se juntar à Dona Britiz de Leitoa, Dona Mícia teria passado seus bens para Dona Britiz e entrado no nascente Mosteiro junto com outras duas mulheres: uma "dona muito virtuosa" e uma "moça orfaã simples"²⁸¹.

O sexto capítulo da obra de Nicolau Dias tem por título "Como se começou a edificar o Mosteiro de Jesus de Aveiro, e as primeiras religiosas que nele se fizeram profissão". Sobre a edificação do Mosteiro, Dias discorre que:

Vivendo estas senhoras desta maneira virão q pera o recolhimento & apartamento do mundo q desejavam de ter muyto estreito, era distraimento às sahidias q lhe era necessario fazer, pera ouvirem missa & os officios divina, & sentiam nisso muyta desconsolação, polo qual começaraõ a tratar antre sy, q seria bom fazerem hua Capella nas mesmas casas, pera lhe dizerem Missa, & ellas não sahirem mais fora. Derão conta disto ao P. frei Ioam de Guimaraes, q entam era Prior de N. Senhora da Misericordia, & gora o que aconselhàra a Britiz Leitoa que vivesse naquelle lugar, & da maneira que vivia. O padre antes q lhe respondesse, amoestou as q fizessem certos dias oração so Spirito santo, & a N. Senhora, & elle com os padres diriam Missas, pera que N. Senhor as allumiasse, & ensinasse o que fosse mais seu serviço, & proveito de suas almas. Feitas muytas orações, & sacrificios, muitos jejuns, & vigílias, pedindo a N. Senhor q as ajudasse & allumiasse, determinou o P. frey Ioam, que mais serviço nosso Senhor era ao presente, & seria ao diante, especialmente pera mulheres nobres, & não de muita idade, como ellas erão, & ao diante poderião ser outras, & mais certa & segura vida era de Religião, que aquella que queriam tomar, na qual acontecião muytas vezes perigos de infamia. Tomáram ellas este conselho como muito certo, & dado por Deos, & tratáram logo de se começar a obra, pera a qual a sobredita D. Mícia deu tudo quanto tinha, & o mesmo fez Britiz Leitoa, & ellas andavam com os officiaes, & faziaõ acarretar a pedra, & a cal, & o tijolo, & area. Deu licença em Roma pera se edificar este mosteiro o Papa Pio II a 16 de Mayo, de mil & quatrocetos & sessenta & hu. Deu tambem licença o Reverendissimo Gèral da Ordem de S. Domingos Fr. Marcial de Auro bello, & o Bispo de Coimbra, & a Cleresia desta villa, & o Católico Rey D. Afonso o que tudo custou muyto trabalho. (DIAS, 1674, p. 39-41).

Como vemos no trecho, as ações espirituais e políticas das mulheres que viviam ali foram essenciais para que o Mosteiro de Jesus de Aveiro fosse edificado. Desta forma, mais uma vez o texto traz a força do feminino e da sua oração. Ao longo de todo o texto são trazidos constantes exemplos de como a fé de diversas mulheres foi importante para que as mesmas conseguissem o que almejavam.

²⁷⁹ Idem, p. 35.

²⁸⁰ Idem, p. 36.

²⁸¹ Idem, p. 38.

Dois outros episódios interessantes são narrados por Nicolau Dias no que se refere à fundação do Mosteiro. O primeiro deles é quando o rei Afonso V coloca a pedra angular do Mosteiro, e debaixo desta pedra coloca uma moeda preciosa. Após este gesto, D. Afonso teria dito "como com espirito de profecia" que "pode ser que ainda neste mosteiro terei, & e meterà cousa minha²⁸²." Nicolau Dias aponta que esta fala de D. Afonso V foi como uma profecia que se cumpriu, afinal a filha do monarca, "uma cousa sua", viria a viver naquele Mosteiro²⁸³. Outro fato interessante que devemos discorrer é sobre a construção em si do Mosteiro. Nicolau Dias conta que durante o dia homens trabalhavam na construção do Mosteiro, mas que de noite anjos vinham e trabalhavam, desta forma quando os operários iam trabalhar pela manhã encontravam a obra avançada²⁸⁴.

Depois de finalizada a construção do Mosteiro:

Ao dia de Natal veyo o Prior Fr. Ioão de Guimaraes dizer Missa d'Alva ao Capitulo, à qual comungaram todas. Acabada a missa, deitou o o habito a Britiz Leitoa, & a suas filhas, & a outras q todas erão doze, pera no anno seguinte terem acabado o anno de provação & poderem fazer profissão. (DIAS, 1674, p. 45).

Desta forma, oficialmente o Mosteiro de Jesus de Aveiro estava fundado e suas primeiras religiosas estavam consagradas. Neste "jovem" Mosteiro, Dona Joana viveria metade de sua vida e ali seria enterrada. Em 1874 o Mosteiro teve suas atividades encerradas em 1874 e desde 2011 é um importante museu.

²⁸² Idem, p. 43.

²⁸³ Idem, p. 42-43.

²⁸⁴ "Começada a obra, vieraõ officiais de muitas partes, & todo o tempo que durou andaram todos em muita paz, & com grande alegria, sem acôtecer desastre ninhu Creco a obra em poucos dias de maneira, que todos os que aviam diziam que os officiaes trabalhavaõ de dia, & os Anjos de noite. E muitos officiaes, & mestres de obra diziam, & affirmavam com juramento, q quãdo vinha pola manhã achavam manifestamete a obra mais avante do que a deixavão a noite." (idem, p. 43).



Figura 1 – Túmulo da Princesa Dona Joana construído pelo arquiteto João Antunes entre 1699 e 1711. Fonte: Turismo de Portugal – Museu de Aveiro, Portugal²⁸⁵.

²⁸⁵ TÚMULO DA PRINCESA DONA JOANA. Museu de Aveiro. Turismo de Portugal. Disponível em: <http://www.centerofportugal.com/pt/museu-de-aveiro/>. Acesso em: 06 de abril de 2017.



Figura 2 – Claustro do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Fonte: Página do Museu de Aveiro na rede social Facebook²⁸⁶.

²⁸⁶ CLAUSTRO DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO. Foto da página do Museu de Aveiro na rede social Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/a.209542559068763.52530.204184909604528/1099039050119105/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de abril de 2017.



Figura 3 – Refeitório e Púlpito do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Fonte: Página do Museu de Aveiro na rede social Facebook²⁸⁷.

4.3. Um diálogo entre fontes: diferenças entre os textos de Margarida Pinheiro e de Nicolau Dias

Ao longo de nossa dissertação utilizamos duas fontes: o Memorial da Infanta Santa Joana, escrito por Margarida Pinheiro, e a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* escrito pelo frei Nicolau Dias, sendo que este último possuiu três edições (1585, 1594 e 1674). A *Vida da Sereníssima Princesa ...* foi baseada na obra de Margarida Pinheiro. Nicolau Dias a organizou em capítulos, mudou a ordem de alguns dos acontecimentos narrados, de forma que o texto fosse mais fluído, além de ter acrescentado trechos e suprimido outros. Diante disso, iremos apontar as principais diferenças entre os quatro textos: a obra de Margarida Pinheiro e as três edições da obra de

²⁸⁷ REFEITÓRIO E PÚLPITO DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO. Foto da página do Museu de Aveiro na rede social Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/a.209542559068763.52530.204184909604528/1210443762311966/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

Nicolau Dias. É necessário analisarmos as três edições da *Vida da Sereníssima Princesa ...*, pois as edições possuem licenças e dedicatórias diferentes entre si. Apesar das duas obras serem idênticas em muitos trechos e características, existem algumas diferenças que devemos esclarecer. Entre estas principais diferenças dos textos estão a ordem dos fatos narrados, a origem do Mosteiro de Jesus de Aveiro e a ênfase que ambos dão a determinadas características de Dona Joana.

O que primeiramente chama nossa atenção é a forma como Nicolau Dias organizou e alterou a ordem dos acontecimentos narrados no texto de Margarida Pinheiro. No texto da religiosa existem longos trechos que falam sobre as características religiosas de Dona Joana, muitos destes trechos foram colocados por Nicolau Dias em outras partes do texto e alguns condensados em outras partes da obra. Todavia, nada disso alterando o significado geral do texto.

Por exemplo, Dona Joana viveu metade de sua vida e faleceu no Mosteiro de Jesus de Aveira, todavia, a mesma teria visitado o Mosteiro de Odivelas e conversado com as religiosas que ali residiam. Ambos os textos falam deste acontecimento, mas diferem quanto ao período em que isto teria ocorrido. No texto de Margarida Pinheiro, Dona Joana conheceu a fama do Mosteiro de Jesus de Aveiro antes de visitar Odivelas. A Princesa teria se encantando com as descrições do Mosteiro de Jesus de Aveiro e teria visitado Odivelas apenas porque o mesmo era o único mosteiro que conhecia mais detalhadamente. Já no texto de Nicolau Dias, Dona Joana primeiro conhece o Mosteiro de Odivelas, e depois tem conhecimento do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Sendo que ao tomar conhecimento de Aveiro, decide que ali que deveria residir definitivamente. Ambos os textos usam as mesmas palavras quanto à ida de Dona Joana para Odivelas²⁸⁸ e o seu encanta para com Aveiro²⁸⁹, mas diferem quanto à ordem dos acontecimentos.

²⁸⁸ “O Mosteyro de que a Princesa dona Ioana tinha mais ouuido & sabido, era do mosteyro de Vdivelas da ordem do glorioso sam Bernardo, q esta perto da cidade de Lisboa, ao qual ella desejava muito hir, pera ver se se contentava delle o seu spiritu.” (DIAS, 1594, p. 12).

E

“De moesteiro de que tijna mays ouuido e sabido era ho de vdiuellas da ordẽ de sã bernardo . o qual desejado veer se era delle cõtente o seu benigno spiritu.” (PINHEIRO, s.d., s.p.).

²⁸⁹ "Neste tempo pola misericordia do Senhor soava por todo o reyno, & crecia a fama & louuor dde muitas virtudes & sancta vida da madre Breitz Leito, que entam era Priora do mosteiro de IESV de Aueiro, & da estreita & observancia em que a dita madre tinha fundado odito mosteiro, & sal auase nisto de maneiro, que muitos senhores & fidalgos começavam a mete nelle suas filhas & parentas. Chegou esta fama ás orelhas da Princesa, & com grande alegria spiritual o escreveo em segredo á dita dona Lionor de Meneses, rogandolhe muito que se informasse be deste mosteiro, do qual se contava tanta virtude & perfeição & que porventura seria mudarem seu proposito." (DIAS, 1594, p. 15).

Outro exemplo que devemos citar é o de Dona Lianor de Meneses, filha do Conde de Viana, D. Duarte de Meneses²⁹⁰. Dona Lianor foi uma grande amiga e confidente de Dona Joana, sendo que Dona Lianor ingressou para o Mosteiro de Jesus de Aveiro antes de Dona Joana, e escrevia de lá para a Infanta²⁹¹. As duas jovens, segundo nossas fontes, conversavam e confidenciavam uma à outra seus desejos de tornarem-se religiosas e deixarem a vida na Corte. Nossas duas fontes não diferem quanto à amizade das duas nobres, mas apresentam os fatos da vida de Dona Lianor em ordem diferente. Na obra de Margarida Pinheiro as características religiosas e as medidas que Dona Lianor tomou para ingressar no Mosteiro de Jesus de Aveiro estão dispersas ao longo de várias páginas, enquanto Nicolau Dias preferiu unificar alguns destes trechos, dando mais coerência ao que estava sendo narrado.

Outra diferença entre os textos que devemos atentar é a descrição do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Na obra de Margarida Pinheiro não é narrado sobre como o mosteiro começou e sobre quem o edificou, já na obra de Nicolau Dias são dedicados dois capítulos a esta questão,

E

"E de tal maneyra era per todos Jsto diuulgado e louuado . que grandes pessoas e nobres fidalgos desejauã e Comecauã meter ã elle suas parêtas e filhas .

Chegou esta fama aas orelhas da excelente princessa a Senhora Jffante . E cõ hũu nouo e nõ sperado prazer e alegria do seu spiritu e Jgnoscête alma . per sua secreta Carta ho fez saber a sua prima dona liyanor de meneses . que nese graao de parêtesco lhe cahija .

Muito a mãda Rogar e avisar que se certifique da Casa e moesteiro d'aveyro de que tam nouamête se conta tâta perfeycã e Relegiã . pervêtura lhe vïjria melhor mudar seu Consselho e detreminacã." (PINHEIRO, s.d., s.p.).

²⁹⁰ "Em aquelle tẽpo veyo aa noticya desta Senhora Jffante a grande e muito louuada fama de virtudes E grãde vida que fazija hũa Senhora chamada dona liyanor de meneses filha do Jllustre Senhor e Conde de vyana o quall se chamaua o conde dõ duarte de meneses . muỹ assynado antre todos os Senhores e grãdes deste Regno per excelêcia de Cauallarias E aalem diso ser muito cheguado per sangue e parêtesco aos Reys de portugal e Castella . Por as quaaes Rezoões e Causa . seendo ella hũa soo filha do dito Conde . lhe Cometyã grãdes e altos Casamẽtos cõ duques etcetera .

Ella sẽpre os desprezou . e nõca quis Conssẽtyr .

E ssẽedo o dito Conde morto per ha grãde multidom dos mouros ã hũa forte batalha de alcacer ceguel na qual foe por Capytã moor por pessoa d'el rrey dom affonso que ã ella ouera de Jr . E por todos os princjpaes Senhores do Regno veerem a multydõ da mourysma . E ho lugar e tẽpo seer de grãde perijgoo nõ quiserã consẽtir fosse ã ella el rrey . Entõ mãdou el rrey fosse ho dito Conde dom duarte por elle cõ todos outros fidalgos e gẽte .

Em esta batalha foy morto ho dito Conde padre desta Senhora dona liyanor de meneses . ha qual ja antes do seu falicymẽto . stãdo ã Casa da Condesa dona Jsabel de Castro sua madre . tẽpos avija que Comecaua fazer vida muỹ sancta e spiritual." (PINHEIRO, s.d., s.p.).

²⁹¹ "Como esta senhora tomou o habito, & e a guarda da orde,& a perfeita observancia,& singular regimento da madre Britiz Leitoa,escrevia tudo muitas vezes á Princesa,a qual a tinha mãdado como espia, & como a estrela d'alva q mostra a vinda do Sol resplandecete.Alegravase muito a Princesa, & esperava tempo conveniente, no qual lhe cumprisse nosso Senhor seus desejos, tendo disto muito firme esperança.Escreviam muitas vezes hua à outra esforçandose:& assi como eram parentas quanto ao sangue, assi(muito mais)o eram no amor de Deos, & no desejo de o servir, & da bem avetuturança." (DIAS, 1674, p. 57).

Neste trecho é interessante notarmos como o autor se refere a relação entre Dona Joana e Dona Lianor enquanto esta última já estava em Aveiro. Segundo Nicolau Dias, Dona Lianor seria uma "espia" de Dona Joana no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Desta forma, a Infanta poderia conhecer melhor o funcionamento do Mosteiro. Dias também se refere à Dona Lianor como "a estrela d'alva q mostra a vinda do Sol resplandecete", exemplificando assim, como a Infanta é exaltada ao longo de todo o texto e como a mesma se difere de todos que estão ao seu redor, sejam religiosas ou não.

o “Capítulo V: Como teve princípio o Mosteiro de Jesus de Aveiro, e as pessoas que o começaram” e o “Capítulo VI: Como se começou a edificar o Mosteiro de Jesus de Aveiro, e as primeiras religiosas que nele fizeram profissão”.

Nicolau Dias organizou em capítulos o texto *Memorial da Infanta Santa Joana* que estava no Mosteiro de Jesus Aveiro, mas junto com tal manuscrito também estava um outro texto a *Crônica de Fundação do Mosteiro de Jesus*. Então, apesar do *Memorial da Infanta Santa Joana* não discorrer sobre a fundação do Mosteiro, Nicolau Dias provavelmente aproveitou-se do texto *Crônica de Fundação do Mosteiro de Jesus*, de possível autoria da mesma Margarida Pinheiro que escreveu o *Memorial*.

Uma última diferença entre os textos que gostaríamos de apontar está na ênfase dada às características religiosas de Dona Joana. Ambos os textos discorrem muito em diversas páginas e ao longo de todo o texto sobre a santidade de Dona Joana, do comportamento exemplar que a mesma possuía (comportamento este baseado na oração constante, no jejum, no uso do cilício, no desprezo a jogos e às vaidades mundanas, etc.) e da sua persistência em ser uma mulher obediente à vontade de Deus e ao seu propósito de tornar-se uma religiosa. Todavia, pudemos analisar que o texto de Margarida Pinheiro possui alguns trechos a mais sobre o comportamento de Dona Joana. Nenhum destes trechos traz informações que não estejam no texto de Nicolau Dias, eles apenas repetem o que já havia sido dito anteriormente.

Entendemos que, estes trechos maiores foram suprimidos por Nicolau Dias justamente pelos objetivos diferentes do frade dominicano e da monja Margarida Pinheiro. Enquanto Nicolau Dias buscava um público mais amplo, a religiosa escreveu pensando nas outras religiosas que viviam em Jesus de Aveiro, e por isso mesmo frisar constantemente o comportamento esperado de uma verdadeira serva de Cristo era uma necessidade real.

O período de escrita da obra por Margarida Pinheiro corresponde justamente ao período da Reforma Católica: décadas antes e durante a Reforma Protestante, onde os religiosos católicos preocupados com o comportamento e a formação dos religiosos e das religiosas, buscaram reformar instituições, mosteiros, conventos e seminários. Uma reforma muito mais institucional do que dogmática. Desta forma, esta Reforma Católica ficou restrita ao comportamento do clero, e não a questões mais espirituais levantadas pelos protestantes, como as indulgências e mesmo os dogmas do catolicismo, como os sacramentos e a obediência ao papa. Sendo assim, o uso repetitivo de Dona Joana como um espelho, como um

exemplo de religiosa ideal, deve ser entendido como uma preocupação de Margarida Pinheiro com a formação das religiosas que porventura lessem ou ouvissem o *Memorial da Infanta Santa Joana*.

Como já apontado, existem três edições da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*: 1585, 1594 e 1674. As duas primeiras edições possuem duas licenças para publicação. A edição de 1585 possui uma do Frei Bartolomeu Ferreira e uma de Jorge Sarrão e Antonio de Mendonça. Já a de 1594 repete a licença de Frei Bartolomeu Ferreira²⁹² e possui uma segunda licença de Diogo de Souza, Marcos Teixeira.

A licença de Bartolomeu Ferreira²⁹³ é mais longa que as outras duas e diz que a obra é importante, pois edificaria os que a lessem, dado que seu conteúdo é exemplar para com a humildade, a penitência e a perseverança na fé, além disso ela não possui uma datação. A licença de Jorge Sarrão e de Antonio de Mendonça²⁹⁴, apenas aponta que a obra depois de impressa deve voltar para seja conferido se está de acordo com a original e é datada de 31 de janeiro de 1585. Já a licença de Diogo de Souza e Marcos Teixeira²⁹⁵ é idêntica à licença de Jorge Sarrão e de Antonio de Mendonça, com a diferença de estar datada em 31 de janeiro de 1594.

Além das licenças, ambas as edições possuem uma epístola dedicatória escrita pelo frei Hieronimo Correa à Dona Ana de Alencastro²⁹⁶, comendadeira no Mosteiro dos Santos de Lisboa, da Ordem de Santiago, datada de 12 de janeiro de 1585. A dedicatória aponta como a

²⁹² O texto da licença é o mesmo, tendo apenas uma pequena diferença: na edição de 1585 é dito que Frei Bartolomeu Ferreira leu a obra a mando do Arcebispo e Inquisidor geral de Portugal, enquanto na edição de 1594 é dito que foi a mando de “S. Alteza” (FERREYRA. IN: DIAS, 1585, p. A1).

²⁹³ “Vi por mandado do Illustríssimo & Reverendissimo señor Arcebispo, Inquisidor geral destes Reinos de Portugal, a vida, & historia da Princesa dona Ioana, & não achei nella cousa contra a Fee & bõs costumes, antes edificará muito a sua lição, principalmente pera desprezo do mundo, & consolação das pessoas Religiosas, que acharão nella muitos exemplos, de humildade, penitencia, & ede grande perseverancia com que passou por todos os estrovos, & impedimentos que o mundo pos a seus santos propositos. Por onde seraa serviço do Senhor imprimirse.” (FERREYRA. IN: DIAS, 1585, p. A1).

²⁹⁴ “Vista a informação podese imprimir, & depois de impresso tornará a esta mesa pera se conferir com o original & se lhe dar licença pera correr.” (SARRÃO; MENDONÇA. IN: DIAS, 1585, p. A1).

²⁹⁵ “Vista a imformação podese imprimir, & depois de impresso tornará a esta mesa pera conferir com o original, & se lhe dar licença pera correr.” (SOUZA, TEIXEIRA. IN: DIAS, 1594, p. A1).

²⁹⁶ “D. Ana de Lencastre, Comendadeira do mosteiro de Santos, o Novo, era filha de D. Luís de Lencastre, comendador da Ordem de Avis, irmão de D. João de Lencastre, I duque de Aveiro, e de D. Madalena de Granada; era, portanto, neta de D. Jorge de Lencastre, II duque de Coimbra, e bisneta de D. João II.” (SANTOS (coord.), 2013, p. 110).

vida de Dona Joana é digna de ser seguida, pelo seu exemplo como verdadeira cristã. Mas, o que realmente nos chama a atenção nesta dedicatória é o final da mesma:

Receba pois este serviço, & o favoreça como cousa por tantas rezões sua pera que na terra seja participante nas obras aceitas a nosso Senhor, as quaes confio se faram com o exemplo da excellentes virtudes desta santa Princesa, tia tua: & no ceo a tenha por particular intercessora ante o Esposo Deos viuo. A quem peça, a vida de V. S. & estado nos verdadeiros bes acrecente pera mayor gloria & louvor seu divino. (CORREA. IN: DIAS, 1585, p. A5).

Como podemos analisar, nesta dedicatória de 1585, já temos indicações de um culto à Dona Joana, afinal, o frei Hieronimo Correa aconselha Ana de Alencastro, bisneta de D. João II e portanto parenta de Dona Joana, a pedir que a Infanta interceda por ela diante de Deus. Os santos e as santas têm como uma de suas mais importantes funções dentro do catolicismo agirem como intercessores dos vivos diante de Deus. Desta forma, os santos e santas agem como “mensageiros” das súplicas dos homens e mulheres ao seu Deus, enquanto os anjos agem como “mensageiros” das vontades de Deus aos seus fieis.

O culto aos santos e santas e a sua importância como intercessores é atestada desde antes da medievalidade e permanece até nossos dias. Diante desta importância observação podemos analisar a construção do culto em torno de Dona Joana já desde pelo menos 1585. Voltaremos a esta questão quando tratarmos do “tempo da santidade”, mas é importante observamos esta característica dos textos de 1585 e 1594 pelo fato de que a terceira edição da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* foi publicada em 1674, dezenove anos antes da beatificação de Joana!

Esta edição de 1674 possui ao final do texto três licenças. A primeira assinada por Magalhães de Meneses, Alexandra da Sylva, Manuel Pimentel de Souza e Fernão Correa de la Cerda em 10 de novembro de 1673²⁹⁷. A segunda assinada pelo Frei Bispo de Martyria em 26 de novembro de 1673²⁹⁸. E a terceira assinada em 30 de novembro de 1673 por Magalhães de Meneses, Miranda e um terceiro nome que pode ser identificado por Rosas ou Roxas²⁹⁹.

Luis de Castanheda Raposo escreveu o texto dedicatório da edição de 1674 em homenagem à Casa dos Condes de Villa Verde, em especial a uma mulher que não tem seu nome revelado. Todavia, na obra *Fontes para o Estudo da Santidade em Portugal na Época*

²⁹⁷ “Podese tornar a imprimir o livro da Princesa Dona Iona. E impresso tornarà para se conferir, & se dar licença para correr,& sem ella nam correrá.” (MENESES, SYLVA, SOUZA, CERDA. IN: DIAS, 1674, p 207).

²⁹⁸ “Podese imprimir.” (BISPO DE MARTYRIA. IN: DIAS, 1674, p 207).

²⁹⁹ “Que se possa imprimir, vistas as licenças do Santo Officio,& Ordinario,& depois de impresso tornarà á Mesa para se taxar, & cõferir,& sem isso nam correrá.” (MENESES, MIRANDA, ROSAS. IN: DIAS, 1674, p 207).

Moderna, de coordenação de Zulmira C. Santos, é apontado que a dedicatória foi dirigida à D. Catarina Luísa de Meneses, filha dos condes de Vila Verde³⁰⁰. Esta dedicatória aponta o carácter exemplar da obra. Todavia, o que realmente nos chama a atenção nesta dedicatória é que ela indica que a obra foi patrocinada: "(...) cujo patrocínio de V.S. hoje faz renascer esta Real Fenix Lusitana"³⁰¹. Diante disso, podemos relacionar o patrocínio da edição à beatificação de Dona Joana dezanove depois. Voltaremos a esta questões nas próximas páginas.

Além da dedicatória, a edição de 1674 possui um texto introdutório com o título de “A quem ler”. Este texto não possui o nome do seu autor, tendo apenas escrito a palavra “Vale” ao seu final. Quanto ao seu conteúdo, o autor discorre sobre a importância da devoção em torno de Dona Joana em Portugal. Apontando que Ana de Alencastre solicitou devoção e afeto aos santos lusitanos e em especial a vida de Dona Joana:

E huma das mays esclarecidas Princesas que teve o mundo, como o pio leytor verano de seurso desta que o muito Reveredo Padre Mestre Frey Nicolao Dias da sagrada Ordem dos Pregadores ordenou & depois dedicou o muito Reverendo Padre Mestre Frey Hyeronimo Correa a Senhora Dona Anna de Alemcastre Comendadeyra que foy do nosso Real Cõvento de Sãtos o novo da Cidade de Lisboa. A qual solicitou nossa devoçam & affecto que temos aos nossos santos Lusitanos (como dandonos Deos vida esperamos mostrar) & em especial a esta Santa Princeza, procuramos dar esta sua à estampa por ver que o volume além ser muyto acõmodado pera andar nas mãos de todos, & a falta que avia delles, por já aver muytos annos que avia aparecido (ou desaparecido) o fizemos logo imprimir, & tambe por me persuadir que a liçam dela seria de grande proveyto espiritual, & de muyto fruto nas almas dos fieys meu principal intento. (VALE?. IN: DIAS, 1674, s.p.)

O culto em torno de Dona Joana foi baseado em um discurso já existente desde a década de pelo menos a década de 1520, período em que o Memorial da Infanta Santa Joana foi terminado. Desta forma, nossas pesquisas nos levam a crer que Dona Ana de Alencastro e a Casa dos Condes de Vila Verde tiveram um papel importante na construção deste culto, incentivando a divulgação dos textos de Nicolau Dias. Sendo assim, atestamos nossa tese de que a construção narrativa do culto à Dona Joana fez parte dos projetos da nobreza portuguesa, sendo que estes projetos têm por base a construção de santos identitários portugueses, e nada melhor do que uma santa que foi Infanta para o fortalecimento deste projeto.

³⁰⁰ “D. Catarina Luísa de Meneses (ou de Noronha) (2.8.1657-21.10.1682) era filha de D. António de Noronha, I conde de Vila Verde (filho este de D. Pedro de Noronha e Sousa, IX senhor de Vila Verde, e de D. Juliana de Noronha) e de D. Maria de Meneses (filha esta de D. Duarte Luís de Meneses, II conde de Tarouca, e de D. Luísa de Castro.” (SANTOS (coord.), 2014, p. 140).

³⁰¹ RAPOSO. IN: DIAS, 1674, s.p.

4.4. O tempo da santidade e a construção de uma santa

No primeiro capítulo de nosso trabalho, utilizamos o conceito de “tempo da santidade” desenvolvido por Igor Salomão Teixeira em sua tese de doutorado para o estudo da canonização de São Tomás de Aquino. Segundo o historiador, “o conceito permite olhar para a santidade como um fenômeno social construído coletivamente.”³⁰² E também: “Consideramos o tempo da santidade como o período no qual a santidade foi construída”³⁰³.

Vale ressaltar que Teixeira inicialmente havia utilizado o conceito de “santidade recente” desenvolvido por André Vauchez, mas após analisar as limitações de tal metodologia, desenvolveu sua própria que lhe permitisse entender seu objeto de estudo. Também queremos apontar outra observação quanto ao método de trabalho desenvolvido a partir do tempo da santidade:

Este conceito, vale retomar, compreende a análise da documentação produzida sobre um candidato a santo entre o período da sua morte e o período da finalização do processo inquisitorial para a verificação/investigação das suspeitas de santidade. Trata-se de uma operação matemática retroativa. Ou seja, começa com a finalização do processo de canonização e termina, no mínimo, na data da morte do candidato a santo. (TEIXEIRA, 2012, p. 220).

Como podemos perceber, o tempo da santidade desenvolvido por Teixeira foi criado justamente para as pesquisas do historiador, todavia, acreditamos que, a partir das necessárias adaptações, podemos também utilizar-nos de tal conceito em nossa pesquisa. O tempo da santidade pressupõe que entendamos a importância de determinados grupos políticos e sociais a partir da data de morte do santo até o período final do processo de investigação sobre a sua possível santidade. Em nossa pesquisa utilizaremos a data da morte de Dona Joana, 1490, até a sua data de beatificação, 1693, para compreendermos quais grupos sociais e quais acontecimentos teriam influenciado na construção de uma narrativa mística que teve como conclusão a já citada beatificação da personagem.

Ao longo dos últimos dois capítulos de nosso trabalho, analisamos como determinados grupos poderiam ter influenciado na construção da narrativa mística de Dona Joana. Analisamos como o governo de D. Manuel I teria influenciado na construção dos primeiros discursos místicos em torno de Dona Joana como uma forma de legitimar o seu governo, analisamos como a Igreja Católica do período das Reformas Religiosas teria utilizado o discurso exemplar do cristão ideal presente na obra de Nicolau Dias como uma forma de

³⁰² TEIXEIRA, 2012, p. 207.

³⁰³ Idem, 210.

catequização em um período delicado, onde diversas novas interpretações do cristianismo estavam surgindo e também analisamos como a nobreza lusitana teria promovido um culto a santos nacionais, em especial à Dona Joana, no período da União Ibérica como forma de contestação ao governo Habsburgo.

Utilizando nossos dados no conceito de tempo da santidade, podemos perceber como cada uma das edições das obras de Margarida Pinheiro (1520) e de Nicolau Dias (1585, 1594, 1674³⁰⁴), podem ser interpretadas como partícipes de um processo de construção de uma narrativa mística que fez parte de um contexto onde determinados grupos políticos e sociais possuíam uma grande influência.

Apesar de o conceito de tempo da santidade nos permitir entender a importância do contexto histórico e da força política dos grupos presentes naquela sociedade para a construção de um discurso místico, devemos novamente fazer a ressalva de que não cremos que os grupos citados (D. Manuel I, Igreja Católica, nobreza lusitana), possuíam planos maquiavélicos minuciosamente arquitetados em torno da figura de Dona Joana. Todavia, todo ser humano e seus discursos são frutos do seu tempo histórico, desta forma, não podemos negar que os contextos analisados e a força dos grupos sociais ali presentes, tenham tido influência na construção da narrativa mística de Dona Joana.

Estamos trabalhando com a construção do discurso místico em torno de uma figura feminina. Sendo assim, também devemos refletir como este discurso se difere dos que se referiam a figuras masculinas. Em suma, como aquela sociedade dos períodos iniciais dos Tempos Modernos localizavam o homem e a mulher em suas dinâmicas sociais no que se refere à religiosidade católica ibérica?

Como nosso trabalho passa pela questão da santidade feminina, devemos enfatizar que nossas fontes de pesquisa, apesar de em vários momentos demonstrarem que são voltadas para uma educação feminina, não se limitam aos papéis das mulheres naquele mundo. Apesar de nossas fontes se referirem a uma mulher e darem características ideais para o feminino, elas também conversam com o público masculino. Podem parecer estranhas estas afirmações, mas as características da castidade, da oração constante e da penitência no século XVI não eram essenciais apenas para as católicas, mas também para os católicos. Aqueles eram tempos

³⁰⁴ Esta última edição se situa dez anos após o fim da Guerra de Restauração e também dezenove anos antes da beatificação de Dona Joana. Sendo assim, acreditamos esta edição pode ser interpretada também a partir de tais acontecimentos.

das Reformas. Portanto, todas as fieis e os fieis deveriam buscar “reformatar-se” interiormente, seus pensamentos e atos concretos, para que não fossem atraídos para as “heresias protestantes”.

São Francisco de Sales (1567-1622) foi um bispo de Genebra do início do século XVII. Este doutor da Igreja se destaca como um ardente combatente do Protestantismo. E não é por menos, afinal Genebra foi local da mais importante comunidade calvinista do século XVI. Os escritos de São Francisco de Sales se destacam pelo seu caráter profundamente pedagógico. Seus textos são voltados para homens e para mulheres. Separamos um trecho do seu livro *Filotéia ou Introdução à Vida Devota*:

Ninguém seguiu ainda tão bem o conselho de purificar o coração, como aquêle santo penitente que, embora já fôsse lavado de suas iniquidades, pedia sempre de novo a Deus, durante a sua vida, que o lavasse sempre mais dêsse pecados. Por isso não nos devemos perturbar à vista de nossas imperfeições, porque a luta contra elas não pode nem deve acabar antes de nossa morte. A nossa perfeição consiste em combatê-las; mas não as podemos combater e vencer, sem que as sintamos e conheçamos; a própria vitória que esperamos conseguir sôbre elas, de modo algum consiste em não as sentir, mas exclusivamente em não consentir nelas. (SALES, 1958, p. 35).

O trecho escolhido trata da importância da luta constante contra o pecado por meio da penitência. Estas reflexões são voltadas tanto para homens quanto para mulheres. Ao longo da obra são pormenorizadas questões como pecado, virgindade, exame de consciência, etc.

Analisando de forma generalizante, podemos supor que não existem diferenças quanto ao caráter pedagógico nas obras que são nossas fontes e no exemplo utilizado, a obra de São Francisco de Sales. Afinal, ambas tratam da importância da castidade, da penitência e do arrependimento. Ambas se referem a homens e a mulheres. Então como podemos diferenciar os valores femininos e os masculinos? Como podemos destacar nossas fontes sobre Dona Joana como exemplos para as mulheres?

Respondendo a estas indagações, acreditamos que o diferencial quanto aos valores femininos trazidos tanto na obra de Margarida Pinheiro quanto na de Nicolau Dias, está no valor dado à castidade. Este valor a uma característica tão exaltada nos textos é mais clara ainda no Memorial da Infanta Santa Joana, afinal, ele foi escrito para ser lido e ouvido por outras religiosas que viviam em Jesus de Aveiro. Sendo assim, acreditamos que a obra tenta garantir que as monjas ali residentes se inspirassem no exemplo de dedicação e amor à castidade de sua irmã de claustro.

Outra característica difere nossas fontes quanto aos valores de masculino e feminino está na força de vontade das mulheres que são citadas ao longo dos textos. Dona Joana ao longo dos dois textos é referenciada como uma mulher que soube fazer sua vontade prevalecer. A opção de Dona Joana pelo claustro foi contrária a vontade de seu pai, seu irmão e toda a Corte. A Infanta foi firme e forte em sua decisão, mas, devemos destacar que em nenhum momento ela teria sido violenta ou rebelde, muito ao contrário. A Princesa conseguiu resistir a vontade de seu pai e irmão pelo casamento, não porque ela fosse alguém violenta em suas decisões, mas sim porque ela soube ser paciente e acima de tudo foi forte na oração diante de Deus. Dona Joana orou e seguiu uma vida de profundo martírio almejando que Deus a ouvisse e permitisse que se tornasse uma religiosa. Dona Joana foi resistente em sua decisão, mas não devemos levantá-la como um símbolo feminista, afinal ela conseguiu o que queria, pois Deus a ouviu e permitiu que isso ocorresse de acordo com os autores de nossas fontes. Outra figura feminina que tem um caminho de vida parecido com o de Dona Joana foi sua amiga, Dona Lianor de Meneses. Mas mesmo outras personagens, como as religiosas que fundaram Jesus de Aveiro e ali residiram, são importantes exemplos da força e da sabedoria feminina, afinal, tal grupo conseguiu fundar um Mosteiro que foi um grande exemplo pelo comportamento e pela fé de suas religiosas.

Desta forma, outro exemplo que podemos citar é o de Britiz Leitoa, fundadora do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Dona Britiz depois de viúva desejava tornar-se religiosa e, contrariando o desejo do rei D. Afonso V e de sua esposa Dona Isabel de que Dona Britiz se casasse novamente, a mesma manteve-se firme em seu propósito. Já estabelecida no que futuramente seria o Mosteiro de Jesus de Aveiro, Dona Britiz teria sido mais do que nunca forte em suas convicções religiosas e em seu ideal de vida:

Padeceo esta senhora neste tepo grãdes tentações, & cõbates do demonio, o qual lhe aparecia muitas vezes em diversas figuras pola tetar, & tirar de seu sancto proposito mas logo se armava com o sinal da cruz de que era muito devota, & com a lembrança da paixão de nosso Senhor em que tinha toda sua confiança, & desta maneira desprezava o inimigo, 7 o vencia. (DIAS, 1674, p. 35).

O feminino é expresso ao longo de toda a obra de Nicolau Dias como um ideal de vida a ser seguido, um ideal baseado na obediência a Deus e na fé. Não que os homens não devessem almejar estas ideias, mas acreditamos que as obras ao darem tantos exemplos de fé e de ideal de vida cristã a partir de figuras femininas (Dona Joana, Dona Lianor de Meneses, Dona Britiz Leitoa e suas filhas, entre outras), estão conversando diretamente com um público

feminino. Sejam as religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro que tivessem contato com o *Memorial* escrito por Margarida Pinheiro, sejam as leigas que lessem a obra de Nicolau Dias.

Neste sentido, gostaríamos de mais uma vez frisar que a obra de Margarida Pinheiro repete com mais insistência as características ideais de Dona Joana, e acreditamos que isto se deve principalmente ao fato de que a autora escreve para outras irmãs enclausuradas, desta forma buscava incentivá-las na permanência da fé e do ideal de vida cristã. Apontamos isto, pois é a única diferença que podemos notar entre os textos que possamos pensar a partir do fato de que uma obra foi escrita por uma mulher e outra por um homem. Margarida Pinheiro como uma mulher e religiosa tem uma preocupação maior em enfatizar o comportamento ideal feminino do que Nicolau Dias, mas isto não significa que o autor deixe de falar constantemente em seu texto das características exemplares de Dona Joana, mas o mesmo o faz com uma frequência um pouco menor.

Comprovando a preocupação na formação das religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro, no livro *Manuscritos do Museu de Aveiro: Dos sécs. XV/XVI aos sécs. XIX/XX*³⁰⁵, que esteve sob coordenação de Zulmira Cândida Gonçalves e foi desenvolvido em conjunto com Ana Andrade (conservadora-restauradora, bolsista FCT) Madalena Cardoso da Costa (técnica Superior) Maria João Mota (técnica Superior), é dito que:

A Regra do antigo Mosteiro de Jesus de Aveiro impunha a obrigação de cantar em oração, utilizando códices, donde se compreende que, sendo estes raros, houvesse a necessidade de reprodução destas obras.

D. Brites Leitoa (Leitão), senhora viúva, nobre e culta vinda da corte do Infante D. Pedro, que juntamente com D. Mécia Pereira, também viúva, fundou o Convento de Jesus de Aveiro, no séc. XV, cedo compreendeu a urgência de produzir no convento os livros necessários à vida religiosa monástica. Para tal, chamou Frei Pedro Dias de Évora, dominicano, perito na arte de copiar e iluminar, para ensinar as suas religiosas. Destacaram-se nesta arte D. Maria de Ataíde, filha de D. Mécia Pereira, a copista Isabel Luys, e ainda D. Leonor de Meneses. A qualidade da caligrafia e o colorido das iluminuras granjearam fama às copistas do Mosteiro de Jesus, fama que depressa se espalhou por todo o país.

Acresce referir o importante trabalho cartorário das copistas, lavrando alguns documentos históricos dos mais importantes para a história do Convento e da Vida da Princesa Santa Joana. Terá sido o caso da carta de doação de um terreno da Princesa D. Joana ao Mosteiro de Jesus de Aveiro, em 1476 (o único documento assinado pelo punho da Infanta), o documento que descreve o cerimonial da tomada do hábito da Princesa (1491), o primeiro processo de beatificação da Santa Princesa, e, por último, a Crónica da Fundação e Memorial da Princesa D. Joana, da autoria da cronista Marguarida Pynheira, religiosa coeva da Princesa Santa Joana. (GONÇALVES, 2014, p. 10).

³⁰⁵ GONÇALVEZ, Zulmira Cândida (dir.). *Manuscritos do Museu de Aveiro: Dos sécs. XV/XVI aos sécs. XIX/XX*. 2014. Disponível em: https://www.drcc.gov.pt/Manuscritos_Museu_de_Aveiro.pdf. Acesso em: 07 de abril de 2017.

Formar religiosas era importante para Brites (Britiz) de Leitoa, e esta importância está expressa com mais força e constância no texto de Margarida Pinheiro do que no de Nicolau Dias.

4.5. A imprensa religiosa em Portugal

Iniciaremos esta parte de nosso trabalho com alguns questionamentos que, acreditamos, são importantes para pensarmos a construção da narrativa mística de Dona Joana em um âmbito maior, em um cenário mais amplo. Desta forma, a construção da narrativa mística de Dona Joana de Portugal teria alguma relação com as publicações de livros que estavam circulando em Portugal nos séculos XVI e XVII? Será que podemos identificar algum padrão nas obras publicadas em terras lusas nos séculos XVI e XVII? Estes questionamentos são importantes para que possamos discernir se a construção narrativa do místico em Dona Joana foi algo excepcional e fora do comum, ou se fez parte de uma tendência maior envolvendo santos portugueses, figuras femininas, etc.

Um primeiro indicativo nós já tivemos com o patrocínio de Dona Ana de Alencastro e dos Condes de Vila Verde às publicações de Nicolau Dias e ao incentivo ao culto de santos nacionais³⁰⁶. Mas será que podemos identificar estes patrocínios a estas publicações com base nos dados que possuímos sobre as obras impressas em Portugal no período?

Em 2013, o Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória da Faculdade de Letras da Universidade do Porto publicou um estudo de 173 páginas com o título de *Fontes para o estudo da santidade em Portugal na Época Moderna*. Tal estudo é um material riquíssimo e valioso para qualquer pesquisador que tem se voltado para Portugal nos Tempos Modernos. A obra identifica as publicações referentes a figuras bíblicas, a santos e santas, beatos e beatas, leigos de vida exemplar e mesmo reis, rainhas e outros nobres. Iremos nas próximas páginas apresentar os dados que levantamos a partir de *Fontes para o estudo da santidade em Portugal na Época Moderna* para que possamos pensar em algumas interpretações. Os dados estão organizados seguindo as décadas dos séculos XVI e XVII com publicações e o número de publicações voltadas a cada figura do cristianismo, sendo que, é

³⁰⁶ “E huma das mayes esclarecidas Princesas que teve o mundo, como o pio leytor verano de seurso desta que o muito Reveredo Padre Mestre Frey Nicolao Dias da sagrada Ordem dos Pregadores ordenou & depois dedicou o muito Reverendo Padre Mestre Frey Hyeronimo Correa a Senhora Dona Anna de Alemcastre Comendadeyra que foy do nosso Real Cõvento de Sãtos o novo da Cidade de Lisboa. A qual solicitou nossa devoçam & affecto que temos aos nossos santos Lusitanos (como dandonos Deos vida esperamos mostrar) & em especial a esta Santa Princeza (...).” (VALE?. IN: DIAS, 1674, s.p.).

importante notarmos que nem todas as figuras religiosas apresentadas haviam sido canonizadas ou beatificadas no período de publicação das obras.

Obras sobre Santos e Santas por década:

1520: São Domingos de Gusmão (2 obras ou edições da mesma obra);

1540: São Bernardo de Claraval;

1550: São João Evangelista, São Tomás Becket;

1560: Jesus Cristo (4 obras ou edições da mesma obra), Santa Catarina de Génova, Santa Rainha Isabel, São Tiago Maior;

1570: São Bento;

1580: Santo Alberto, São João Evangelista;

1590: Santa Iria, São Jacinto;

1600: São Francisco Xavier, São João de Sahagun (2 obras ou edições da mesma obra);

1610: Jesus Cristo (2 obras ou edições da mesma obra), Santo Agostinho, Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São Carlos Borromeo, São Francisco Xavier (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Inês, Santa Iria, São João Gualberto, São João de Sahagun, São José (2 obras ou edições da mesma obra), São Luís Gonzaga, Santa Teresa de Jesus;

1620: Maria, Santo André Corsino, Santa Clara de Montefalco (2 obras ou edições da mesma obra), São Francisco Xavier (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Rainha Isabel, São João de Deus, São João Evangelista, Santa Maria Egipcíaca, Santa Maria Madalena de Pazzi, São Tomás de Aquino, São Tomás de Vilanova, São Vicente;

1630: Maria, Jesus, São Francisco Xavier, São João de Deus, Santa Margarida de Cortona, Santa Teresa de Jesus;

1640: Santo Agostinho (2 obras ou edições da mesma obra), Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São Bruno, Santa Catarina de Génova (2 obras ou edições

da mesma obra), São Filipe Néri, São Francisco de Assis, São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Maria Madalena de Pazzi, São Paulo;

1650: Maria, Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São Filipe Néri, São Francisco de Assis, São Francisco Xavier, São João de Deus, São José, São Toríbio Afonso Mogrovejo, Santa Quitéria, São Teotónio;

1660: Maria, Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São Filipe Néri, São Francisco Xavier, Santo Inácio de Loyola, São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra), São João de Sahagun, Santa Rosa de Santa Maria (2 obras ou edições da mesma obra);

1670: Adão, Maria, Santo Ângelo, Santo Antônio de Lisboa, São Caetano de Thiene, São Francisco Xavier, Santa Isabel da Hungria, São João Batista, São João da Cruz, São João de Deus, Santa Maria Egipcíaca (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Maria Madalena, São Toríbio Afonso Mogrovejo, Santo Nuno de Santa Maria, São Pedro de Arbués, Santa Rosa de Santa Maria (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Rosa de Viterbo (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Teodora, São Vitoriano;

1680: Santo Agostinho (2 obras ou edições da mesma obra), Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São Bento, São Francisco de Assis, Santa Rainha Isabel (2 obras ou edições da mesma obra), São João da Cruz, São João Evangelista;

1690: São Bento, Santa Gertrudes a Magna, São João Batista, São João Capistrano, São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Maria Madalena, Santa Teresa de Jesus, São Tomás de Vilanova;

Obras sobre Beatos e Beatas por década:

1580: Beata Dona Joana de Portugal (2 obras ou edições da mesma obra);

1590: Beata Dona Joana de Portugal;

1610: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires;

1620: Beato Gonçalo de Amarante;

1640: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires, Beato Henrique Suso;

1660: Beata Teresa Rainha de Leão, Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires (2 obras ou edições da mesma obra), Beato Padre José de Anchieta;

1670: Beata Verónica de Binasco, Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires (3 obras ou edições da mesma obra), Beato Gonçalo de Amarante, Beato Henrique Suso, Beata Dona Joana de Portugal;

Obras sobre “pessoas ilustres”, clérigos, nobres e outras figuras religiosas por década:

1520: Infante Fernando;

1550: D. Fr. Hernando de Talavera;

1570: Frei Pedro, Infante Fernando, Maria Princesa de Parma filha de D. Duarte;

1580: Frei Luís de Montoyo;

1590: Frei Luís de Montoyo, D. Gonçalo Pinheiro;

1600: Frei Juan Bernal, Maria Princesa de Parma filha de D. Duarte;

1610: Frei Pedro de Cernovichio, Frei Juan Sanz, Padre Gonçalo da Silveira (2 obras ou edições da mesma obra), D. Teotónio de Bragança, Padre Bartolomeu da Costa, Francisco Fernandes Galvão, Gregório Lopes, Margarida de Chaves;

1620: Frei Tomé de Jesus, Frei Giovanni di S. Guglielmo, Frei Estevão da Purificação, Simão Gomes;

1630: Frei Giovanni di S. Guglielmo, Frei Domingos de Jesus Maria, Padre Marcelo Francisco Mastrili, Padre Diogo Monteiro, D. Fernando Arias Ugarte (2 obras ou edições da mesma obra);

1640: Frei Tomé de Jesus, Padre António da Conceição;

1650: Capucho Escocoz, "Beato" Amadeu da Silva, Padre João de Almeida (2 obras ou edições da mesma obra), Padre João Cardim, Frei António da Conceição;

1660: Capucho Escosés, Frei Estevão da Purificação, Frei João de Sansão, Padre João de Almeida;

1670: Maria Madalena, Padre Diego Monteiro, Frei António de São Pedro, Gregório Lopes, Infanta Maria Filha de D. Manuel I;

1680: Frei Diego Romero, Irmão Pedro de Basto, Teresa de Jesus (criança), D. Brites Catarina de Abreu, Príncipe Teodósio (filho de D. João IV);

1690: Madre Soror Mariana do Rosário, Madre Marie Aimée de Blonay, Príncipe Filipe Guilherme;

Agora apresentaremos as crónicas, compilações e coletâneas histórico-hagiográficas que discorrem sobre santidade portuguesa. Antes do nome da obra adicionamos a data de publicação e o nome de seu autor:

1591: LOBO, P.e Álvaro (S.J.). Martyrologio dos Santos de Portugal, e festas geraes do Reyno recolhido de alguns Authores, e informações por alguns Padres da Companhia de Jesus, Coimbra, por Antonio de Mariz.

1626: ANJOS, Fr. Luís dos (O.E.S.A.). Jardim de Portugal, em que se dá noticia de algumas Santas, e outras mulheres ilustres em virtude, as quaes nacerão, e viverão, ou estão sepultadas neste Reyno, e suas Conquistas, Coimbra, por Nicolao Carvalho.

1642: CUNHA, D. Rodrigo da. Historia ecclesiastica da Igreja de Lisboa. Vida e acçoens de seus prelados, e varões eminentes em santidade, que nella florescerão. Parte I, Lisboa, por Manoel da Sylva.

1642: PURIFICAÇÃO, Fr. António da (O.E.S.A.) - Chronologia monastica lusitana, in qua omnes Sanct, & Beati, ac etiam venerabiles Personae Regulares, quae in Lusitanae Regnis (...), Ulissipone, Of. Laurentti de Anveres.

1652: CARDOSO, Jorge. Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...). Tomo I, Lisboa, na Officina Craesbeeckiana.

1657: CARDOSO, Jorge - Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...). Tomo II, Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira.

1666: CARDOSO, Jorge - Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...). Tomo III, Lisboa, por Pedro Craesbeeck.

Podemos condensar estes dados, pensando nos nossos questionamentos, da seguinte forma:

Número de publicações por década a partir no sexo do indivíduo:

Santos e santas por década:

Década	Número de Santos	Número de Santas
1520	1 santo (duas publicações)	Nenhuma publicação
1540	1 santo	Nenhuma publicação
1550	2 santos	Nenhuma publicação
1560	2 santos (um com quatro publicações)	2 santas
1570	1 santo	Nenhuma publicação
1580	2 santos	Nenhuma publicação
1590	1 santo	1 santa
1600	2 santos (um com duas publicações)	Nenhuma publicação
1610	8 santos (alguns com mais de uma publicação)	3 santas
1620	7 santos (alguns com mais de uma publicação)	4 santas
1630	3 santos	3 santas
1640	7 santos (alguns com mais de uma publicação)	2 santas
1650	8 santos (alguns com mais de uma publicação)	2 santas
1660	6 santos (alguns com mais de uma publicação)	2 santas
1670	12 santos (alguns com mais de uma publicação)	7 santas (alguns com mais de uma publicação)
1680	6 santos (alguns com mais de uma publicação)	1 santa (mais de uma publicação)
1690	5 santos (alguns com mais de	3 santas

	uma publicação)	
--	-----------------	--

Tabela 1 – Número de publicações hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (santos e santas).

Beatos e beatas por década:

Década	Número de Beatos	Número de Beatas
1580	Nenhuma publicação	1 beata (duas publicações)
1590	Nenhuma publicação	1 beata
1610	1 beato	Nenhuma publicação
1620	1 beato	Nenhuma publicação
1640	2 beatos	Nenhuma publicação
1660	2 beatos (um com duas publicações)	1 beata
1670	3 beatos (alguns com mais de uma publicação)	2 beatas

Tabela 2 – Número de publicações hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (beatos e beatas).

“Pessoas ilustres”, clérigos, nobres e outras figuras religiosas por década:

Década	Homens	Mulheres
1520	1 homem	Nenhuma publicação
1550	1 homem	Nenhuma publicação
1570	2 homens	1 mulher
1580	1 homem	Nenhuma publicação
1590	2 homens	Nenhuma publicação
1600	1 homem	1 mulher
1610	7 homens	1 mulher
1620:	4 homens	Nenhuma publicação
1630	5 homens	Nenhuma publicação
1640	2 homens	Nenhuma publicação
1650	5 homens	Nenhuma publicação
1660	4 homens	Nenhuma publicação
1670	3 homens	2 mulheres

1680	3 homens	2 mulheres
1690	1 homem	2 mulheres

Tabela 3 – Número de publicações biográficas e hagiográficas por décadas dos séculos XVI e XVII a partir do sexo do indivíduo (“pessoas ilustres”, clérigos, nobres e outras figuras religiosas).

Somatória geral do número de homens e mulheres hagiografados e biografados por década:

Década	Homens	Mulheres
1520	2 homens	Nenhuma publicação
1540	1 homem	Nenhuma publicação
1550	3 homens	Nenhuma publicação
1560	2 homens	2 mulheres
1570	3 homens	1 mulher
1580	3 homens	1 mulher
1590	3 homens	2 mulheres
1600	2 homens	1 mulher
1610	16 homens	4 mulheres
1620	12 homens	4 mulheres
1630	8 homens	3 mulheres
1640	11 homens	2 mulheres

Tabela 4 – Somatória geral do número de homens e mulheres hagiografados e biografados por década.

Portugueses e portuguesas hagiografados por década:

Santos e santas:

1560: Santa Rainha Isabel;

1590: Santa Iria;

1610: Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Iria;

1620: Santa Rainha Isabel, São João de Deus, São Vicente;

1630: São João de Deus;

1640: Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra);

1650: Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São João de Deus, Santa Quitéria, São Teotônio;

1660: Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra);

1670: Santo Antônio de Lisboa, São João de Deus, Santo Nuno de Santa Maria;

1680: Santo Antônio de Lisboa (2 obras ou edições da mesma obra), Santa Rainha Isabel (2 obras ou edições da mesma obra);

1690: São João de Deus (2 obras ou edições da mesma obra);

Beatos e beatas:

1520: Infante Fernando;

1570: Infante Fernando;

1580: Beata Dona Joana de Portugal (2 obras ou edições da mesma obra);

1590: Beata Dona Joana de Portugal;

1610: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires;

1620: Beato Gonçalo de Amarante;

1640: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires;

1660: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires (2 obras ou edições da mesma obra);

1670: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires (3 obras ou edições da mesma obra), Beato Gonçalo de Amarante, Beata Dona Joana de Portugal;

A partir dos dados analisados podemos analisar que, a partir da década de 1610 foram produzidas muito mais obras hagiográficas do que nos períodos anteriores. Esse crescimento permaneceu estável até o fim do século, tendo uma pequena queda nas décadas de 1680 e

1690. Quanto ao sexo destes hagiografados em nenhuma das décadas analisadas o número de mulheres hagiografadas foi maior que o dos homens. Todavia, a década de 1670 foi o período com maior número de publicações com mulheres hagiografadas entre os séculos XVI e XVII, neste período justamente encontra-se a última edição da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal*.

Referente aos santos e beatos portugueses, podemos sintetizar os dados da seguinte forma:

Origem dos santos, santas, beatos e beatas portugueses hagiografados ao longo dos séculos XVI e XVII:

- Nobres: Santa Rainha Isabel (4 obras ou edições da mesma obra), Infante Fernando (2 obras ou edições da mesma obra), Beata Dona Joana de Portugal (3 obras ou edições da mesma obra), Santo Nuno de Santa Maria. Total de 10 de publicações.
- Religiosas que não eram da nobreza: Santa Iria (2 obras ou edições da mesma obra). Total de 2 publicações.
- Religiosos que não eram da nobreza: Santo Antônio de Lisboa (11 obras ou edições da mesma obra), São João de Deus (10 obras ou edições da mesma obra), São Teotónio, Beato Gonçalo de Amarante (2 obras ou edições da mesma obra). Total de 24 publicações.
- Mártires: São Vicente, Santa Quitéria. Total de 2 publicações.
- Bispos: Beato Fr. Bartolomeu dos Mártires (7 obras ou edições da mesma obra). Total de 7 publicações.

A partir destes dados levantados podemos analisar que durante estes dois séculos houve um interesse muito grande nas obras hagiográficas sobre religiosos, principalmente homens. Este dado bate com os que já analisamos que apontam um número muito maior de publicações com hagiografados em relação a hagiografadas. Todavia, é interessante notarmos que entre as décadas de 1670 e 1680 foram publicadas quatro hagiografias de pessoas vindas da nobreza, sendo que duas delas eram sobre a Santa Rainha Isabel e uma sobre a Beata Dona Joana. Este dado é importante, pois a Guerra de Restauração (1640-1668) foi encerrada com o Tratado de Lisboa em 1668 entre Afonso VI de Portugal e Carlos II da Espanha.

Ao longo de nosso trabalho defendemos a tese de que a construção do discurso místico sobre Dona Joana esteve relacionada a certos projetos políticos (da família real lusitana, da

Igreja Católica ou da nobreza portuguesa insatisfeita com a União Ibérica). No que se refere aos projetos políticos da nobreza lusitana durante a União Ibérica, a partir dos dados analisados, um estudo superficial e pouco atento poderia concluir que o número de hagiografias sobre portugueses não é grande o suficiente para pensarmos em projetos políticos de exaltação da santidade nacional.

No entanto, não podemos incorrer neste erro, afinal, como já analisamos a partir das dedicatórias presentes em nossas fontes, parte da nobreza buscou incentivar o culto a santos nacionais e como sabemos, a maior parte da população europeia dos séculos analisados era analfabeta, desta forma acreditamos que ao analisar tal questão devemos entender que ações como as pregações devem ter tido um peso mais considerável do que as obras escritas no que se refere à construção das religiosidades. Além disso, o número de santos nacionais que tiveram suas hagiografias publicadas não é um número descartável, afinal quarenta e cinco obras sobre figuras portuguesas foram publicadas, ou tiveram mais de uma edição, em um período de menos de dois séculos!

Diante do cenário de uma Europa ainda muito analfabeta, as pregações públicas, as homilias e as orações pessoais possuíam um peso muito maior nas religiosidades deste catolicismo romano, do que necessariamente o texto escrito. Também devemos apontar que estes séculos foram marcados pela reforma do clero e pela efervescência dos pregadores na Península Ibérica. Não estamos diminuindo a importância do texto escrito, afinal os grandes pregadores do século XVI foram grandes escritores também (citamos, por exemplo, São João de Ávila), mas queremos apenas apontar que não podemos deixar de levar em consideração a tese de que houve certa exaltação de santos nacionais no período da União Ibérica apenas com base em dados quantitativos. Como já apontado, esta tese pode ser defendida tendo por base as dedicatórias presentes em nossas fontes, e mesmo o número de obras sobre santos nacionais, que apesar de não ser algo fora do comum, permite que analisemos em tal período um grande interesse por livros sobre santos portugueses.

4.6. A construção de santos nacionais?

Como já afirmamos anteriormente, Dona Joana pode ser inserida em uma tradição religiosa e literária que buscava afirmar Portugal como um símbolo para o cristianismo: a Rainha Santa Isabel, o Infante Santo, o Condestável Nuno Álvares Pereira e Dona Joana! Tal

tese pode ser embasada pelo fato de que todas estas figuras tiveram hagiografias publicadas nos séculos XVI e XVII, algumas delas com mais de uma edição, como no caso de Dona Joana e a Rainha Santa Isabel. Apresentaremos alguns dados biográficos, hagiográficos e editoriais sobre estes personagens para depois analisarmos melhor a tese levantada.

A rainha D. Isabel (1271-1336) foi uma infanta aragonesa e rainha portuguesa casada com D. Dinis I. A rainha depois da morte de D. Dinis viveu no Mosteiro de Santa Clara-a-Velha em Coimbra. D. Isabel foi uma importante figura política de seu tempo, tendo um papel importante nos conflitos que se seguiram à morte de seu esposo³⁰⁷. D. Isabel foi beatificada em 1516 e depois canonizada em 1625. Apesar de não ser membro da Dinastia de Avis, casa a qual pertenciam ou estão relacionados os outros três santos aqui analisados, D. Isabel teve sua beatificação durante o governo de D. Manuel I e sua canonização durante a União Ibérica. Neste sentido, José Carlos Gimenez disserta sobre a propagação do culto da Rainha Santa nos séculos XV, XVI e XVII:

Inspirados, principalmente nos relatos do texto hagiográfico do século XIV, diferentes autores dos séculos XVI e XVII retomaram, reproduziram e difundiram outras versões sobre a história de vida da rainha. Essa ocorrência não é mera casualidade, principalmente se considerarmos que essas obras literárias foram elaboradas no contexto em que os poderes político e religioso da época envidaram as primeiras iniciativas para concretizar a canonização da rainha Isabel.

No entanto, mesmo antes da oficialização do culto da rainha como Santa, sua figura gozava de tal atributo pelo povo e também pelas autoridades da época. Em um documento enviado em 1462, pelo rei D. Afonso V (1438-1481) às freiras de Santa Clara reafirmando que as edificações construídas junto ao mosteiro estavam sob a autoridade das religiosas e não de particulares, a Rainha já era designada como Santa (...).

No entanto, segundo Figanière, somente dois séculos após a morte da rainha é que as autoridades começaram a refletir sobre a sua canonização. E, apesar do grande fervor religioso dedicado, iria ser discutida por muitos reis e papas durante muito tempo. Aíntima relação entre o poder laico e o poder religioso evidencia-se de forma mais intensa quando, abril de 1516, a pedido do rei D. Manuel (1495-1521) ela foi beatificada pelo Papa Leão X (1513-1521), porém, a beatificação determinava que o seu culto fosse realizado apenas no bispado de Coimbra.

Em 1556, por solicitação do rei D. João III (1521-1527) o Papa Paulo IV (1555-1559) ampliou o culto para todo o reino português. Nesse mesmo ano o rei notificou e deu instrução aos prelados para celebrar o culto religioso à Rainha Isabel. (GIMENEZ, 2008, p. 78-79).

Justamente por estes fatos acreditamos que a Rainha Santa pode ser inserida dentro de uma tradição religiosa e literária portuguesa de exaltação dos seus santos nacionais advindos da nobreza. Esta exaltação ora em prol da Dinastia de Avis, ora como uma forma de “resistência” a Dinastia de Habsburgo.

³⁰⁷ Para mais informações sobre a vida da Rainha, indicamos a tese de doutorado de José Carlos Gimenez “A Rainha Isabel nas estratégias políticas da península ibérica - 1280-1336”.

Nuno Álvares Pereira, o Santo Condestável, foi um nobre português que viveu entre 1360 e 1431, portando uma importante figura política e militar do período em Avis já era a Casa reinante. Após uma vida de conquistas militares, Nuno Álvares Pereira se tornou um religioso carmelita, tendo entrado no Convento do Carmo em 1423 e falecido ali no dia 01 de Novembro de 1431. Segundo Marcella Lopes Guimarães³⁰⁸:

O condestável foi premiado em vida, e seis anos depois de sua morte (em 1437), D. Duarte e o Duque de Coimbra “obtiveram do Papa Eugênio a licença necessária para iniciar o processo de canonização. D. Pedro, irmão do rei, compôs uma oração em hora do ‘Santo Condestável’. O sucesso desse processo se deu em 26 de abril de 2009.” (GUIMARÃES, 2014, p. 202).

Também segundo a autora, referindo-se tanto a Nuno Álvares quando ao Infante Santo, “está muito clara a metáfora messiânica, crística, elaborada nos paços da corte de Avis, posta na boca dos franciscanos e que se espalha pela *Crônica do condestable* e pela do *Infante Santo*.” (idem, p. 203).

Sobre a citada *Crônica do condestable* e sobre o texto *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso Senhor Infanta D. Fernando* de autoria de Frei Joao Álvares, Guimarães aponta que:

Nada se sabe sobre o autor da *Crônica do condestable*, e sobram as conjecturas. Os dois textos tiveram uma primeira edição impressa no século posterior à escrita, contexto que “impulsionou [o] culto”, na mesma oficina, com diferença de um ano: 1526, para a biografia do condestável e 1527, para a do infante santo, ou seja, ambas foram editadas dentro do espaço do reinado de D. João III (1521-1557), que correspondeu ao que Oliveira Marques chamou de “grande época do Humanismo nacional”. A imprensa conheceu desenvolvimento no período, e, nas duas décadas seguintes à publicação das obras, “mais de vinte colégios se fundaram nas principais cidades de Portugal”. (idem, p. 205).

Voltando-nos agora para D. Fernando, o Beato Fernando de Portugal. O Infante Santo foi filho do rei D. João I e de D. Filipa de Lencastre e foi o mais novo da chamada “ínculta geração”, como foram chamados por Camões em *Os Lusíadas* os filhos de D. João que foram conhecidos pelo seu valor militar e cultural. D. Fernando participou em 1437 de uma campanha no Norte da África, tal campanha provou-se um desastre, sendo que o Infante foi capturado pelas tropas muçulmanas e morreria em cativeiro. O Infante D. Fernando viria a ser beatificado em 1470.

³⁰⁸ GUIMARÃES, Marcella Lopes. Cavalaria e santidade na geração dos Príncipes de Avis: o caso do condestável e do infante santo. In: Igor Salomão Teixeira. (Org.). História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2014, v. 1, p. 201-215.

Segundo Clínio de Oliveira Amaral, logo após a morte do Infante houve um forte trabalho em prol de transformá-lo em uma importante figura exemplar para o reino:

A unidade do discurso nas fontes chama a atenção para a noção de exemplum. A imagem do infante d. Fernando fora trabalhada para transformá-lo em um exemplo para a nação portuguesa. (...) As personagens das crônicas analisadas e da hagiografia escrita pelo frei João Álvares, sobretudo, d. Fernando, estão de acordo com um cânone discursivo. A origem desse decoro textual está no século XIII, no dominicano Jacopo Varazze, que escreveu uma coletânea de textos hagiográficos conhecida como *Legenda Áurea*. Tal texto surgiu em meio às transformações políticas, materiais e sociais do final da idade média e tinha como alvo um público vasto, que habitava nas cidades. “Para uma pregação mais eficiente, passou-se a recorrer ao exemplum, relato breve dado como verídico e destinado a ser inserido em um discurso (em geral sermão) para convencer um auditório através de uma lição salutar”. Tal gênero literário se transformou no principal meio de evangelização dos leigos. As narrativas exemplares das vidas dos santos eram um instrumento de persuasão religiosa. (AMARAL, 2016, p. 45-46).

A partir deste apontamento de Clínio de Oliveira Amaral podemos entender como a vida e o martírio do Infante D. Fernando foram utilizados com um objetivo de exemplo para a cristandade, mas especificamente, a cristandade portuguesa³⁰⁹.

O autor prossegue discorrendo sobre a construção hagiográfica do Infante e seus objetivos:

O papel atribuído a d. Fernando, em sua hagiografia, tem como objetivo demonstrar que a expansão pela costa Noroeste da África era fundamental para Portugal. Ela era apresentada como sendo parte de uma “aliança” entre Deus e o povo português, e o bom cumprimento desse acordo garantiria a prosperidade do reino. Portanto, o martírio desse infante aconteceu para dar sustentação ao pacto. (idem, p. 50).

E

O martírio de d. Fernando teve como função no imaginário cristão lembrar a todos os portugueses da missão que Deus havia-lhes atribuído. O seu sofrimento que, aliás, lembrou o de Cristo, servia de exemplo para a luta contra o mal, que os reis de Portugal desde Afonso Henriques travavam. Sua morte significou também as tribulações pelas quais os cristãos passaram, mas d. Fernando foi recompensado com

³⁰⁹ “Respeitando as devidas proporções, o processo de elaboração da imagem do infante d. Fernando foi bastante parecido ao que ocorreu com são Luís. Jacques Le Goff demonstrou no seu estudo sobre são Luís o modo pelo qual algumas gerações anteriores já traziam, nas crônicas sobre a realeza francesa, um modelo de rei perfeito e santo como forma de sustentar a existência de uma expectativa ideológica por um rei santo. Devido às circunstâncias históricas do século XIII, sobretudo às cruzadas, mais à forma pela qual são Luís se espelhou nesses modelos preexistentes, têm-se, portanto, os elementos causadores da santidade de Luís IX. D. Fernando não era rei, nem cruzado, como são Luís, mas se enquadrava de forma exemplar nos moldes de devoção da sua época. Trata-se do oitavo filho de d. João I que se envolveu nas questões ligadas à expansão portuguesa. Tal opção levou-o diretamente para o centro da vida política portuguesa do século XV, aproximando-o de um dos articuladores políticos da expansão, d. Henrique. A proximidade fez com que d. Fernando tivesse sua vida transformada a partir de 1437, quando ingressou na campanha de Tânger. Em 1443, foi morto; esse acontecimento teve um resultado paradoxal. De imediato, significou um duro golpe no projeto expansionista. Não obstante, ofereceu as bases para a fixação do discurso propagandístico avulsivo em relação à África. Sua eficiência pode ser medida por meio da difusão do culto de d. Fernando.” (AMARAL, 2016, p. 48).

a vida eterna ao lado do arcanjo Miguel e da Virgem Maria, passando a interceder pelos portugueses na expansão. (idem, p. 52).

Neste sentido, o Infante D. Fernando tem um papel dentro da ideia de que Portugal era uma nação escolhida por Deus para a proteção da cristandade³¹⁰! A partir destas considerações, Clínio de Oliveira Amaral entende que a construção da santidade do Infante D. Fernando passa por um projeto da Dinastia de Avis de legitimação política, tanto pelo fato da dinastia ter-se iniciado com um bastardo, quanto pelo contexto das Grandes Navegações.

Entendemos que estes projetos de Avis, de legitimação política por meio da elevação de figuras nacionais e nobres a santos e santas, não têm fim com as Grandes Navegações. Pudemos analisar que durante do século XV o foco da Dinastia de Avis era a formação de santos nacionais com o objetivo de legitimar a dinastia e as suas campanhas marítimas e militares na África, neste caso, o Infante D. Fernando foi a figura religiosa utilizada para tais fins. Já no início do século XVI o Contestável Nuno Álvares e mesmo o Infante Santo tiveram, como apontado por Marcella Lopes Guimarães, importância no reinado de D. João III, sendo que no período posterior a publicação de obras sobre tais personagens, houve um crescimento no número de colégios em Portugal. Tal fato nos mostra a influência do texto escrito, em especial um texto que apresenta vidas santas, na formação intelectual do reino. Em um período pouco anterior ao citado acima, houve a escrita da obra *Memorial da Infanta Santa Joana*, tal obra, como já defendemos anteriormente, deve ser entendida também como parte da legitimação de Avis, principalmente da legitimação de D. Manuel I.

³¹⁰ “Na condição de santo, trouxe para o reino português a proteção contra os “demônios” (mourous) e passou a interceder na luta do reino contra o “mal”, os “infieis”. Com ele, toda a expectativa avisina por um mártir foi corroborada, afinal, as circunstâncias de sua morte contribuíram para corroborar a ideia de que Portugal foi eleito por Deus para salvar os cristãos.” (idem, p. 53).

E

“Eles [os autores estudados por Clínio de Oliveira Amaral] reconstituem a história do reino desde d. João I, estabelecendo um pacto entre esse rei e Deus. Fazem uma releitura do discurso que legitimou a aclamação do Mestre de Avis que, naquele momento, associava-o a um messias libertador dos povos. Zurara e frei João Álvares reformularam o discurso que inicialmente legitimou d. João I para imputar a ideia de que a expansão já tivesse feito parte da vontade de Deus na aclamação do Mestre de Avis. Assim, veiculava-se a premissa de que todos os descendentes de d. João I tivessem que continuar uma missão que foi dada por Deus ao fundador da dinastia de Avis. O seu não cumprimento colocaria a estabilidade do reino em jogo; afastar-se da causa era como desobedecer a Deus.

A elaboração da história portuguesa, na primeira metade do século XV, em relação aos descobrimentos, está indissociavelmente relacionada a uma missão sagrada dos portugueses – servir a Deus na luta contra o infiel mouro, mesmo que isso custasse a vida de um infante, que se sacrificou como Cristo, para servir de exemplo sobre a importância da manutenção da luta na África. É bom lembrar que esse ato do infante d. Fernando ocorreu em nome do serviço de Deus, uma das expressões mais corriqueiras nas fontes estudadas. Ela confere uma sacralidade às ações do nascente Estado português. Esse cânone discursivo transforma os portugueses, sobretudo, d. Fernando e d. Henrique, em heróis dispostos a enfrentar todos os perigos para a expansão da fé.” (idem, p. 55).

Para além dos quatro exemplos citados de uma tradição literária e também religiosa que coloca Portugal como um exemplo para a cristandade católica, devemos citar a Sétima Idade de Fernão Lopes³¹¹. Segundo Marcella Lopes Guimarães³¹², esta Sétima Idade é descrita na obra do cronista Fernão Lopes como um novo período na história, um período de novos homens encabeçados por D. João I. O cronista não apenas relaciona D. João I a Jesus Cristo, mas também o seu cavaleiro Nuno Álvares Pereira a São Pedro. Desta forma, a criação da ideia de uma Sétima Idade, um período onde Portugal sob a Dinastia de Avis teria um papel ímpar na história do cristianismo, embasa ainda mais a tese de que nos séculos XV e XVI houve projetos que passavam pela elevação de Portugal à guia da cristandade católica. Estes projetos buscavam valorizar o papel lusitano dentro do cristianismo e justificar sua importância dentro daquele contexto das expansões marítimas³¹³. Também, para além destes entendimentos, reforçamos nossa tese de que estes projetos em torno da idealização de Avis e da santidade lusitano continuaram, e ganharam novos contornos no período da União Ibérica.

³¹¹ “O cronista português Fernão Lopes (1385-1460) foi o autor do maior monumento literário que o seu reino viu nascer no século XV e foi nomeado pela dinastia de Avis para representar os eventos que a alçaram ao trono, sucedidos no século anterior. O cronista legou-nos uma trilogia protagonizada por D. Pedro I (1357-1367), D. Fernando (1367-1383) e D. João I (1385-1433), este, o novo rei de Avis. Na sua última crônica, cujo destaque recai em torno da crise de 1383-1385 e dos primeiros atos de D. João I como rei, Fernão Lopes interrompe a sucessão dos acontecimentos para propor uma digressão que é a fonte para a compreensão do título deste texto. A Sétima Idade é uma metáfora, pois o cronista a enuncia “como quem jogueta per comparação” (CDJ, I, c. CLXIII). Depois de reproduzir as eras como Eusébio (260-339), Beda (672- 735) e outros sábios as compreenderam: a primeira de Adão a Noé; a segunda de Noé até Abraão etc, Fernão Lopes elabora a Sétima Idade.” (GUIMARÃES, 2006, p. 01).

³¹² Idem.

³¹³ “Ainda sim, o mesmo texto abre brechas para o mito, para uma concepção de história singular, na qual a metáfora da Sétima Idade parece querer representar um novo tempo, protagonizado por novos homens, o que predestina, de certa forma, os portugueses e, sobretudo, uma dinastia que iniciaria a expansão portuguesa. Fernão Lopes não escreveu sobre esse empreendimento, mas o viu acontecer e teve a vida alterada por ele.” (idem p. 04-05).

CONCLUSÃO: “Dentre todas, por que Joana?”

A indagação presente no título acima esteve presente em todo o nosso trabalho, desde a sua concepção até suas últimas páginas escritas, e acreditamos que esta indagação deve também encerrar nosso trabalho. Perguntamos-nos o porquê de Dona Joana, não apenas como um questionamento pessoal do porquê de termos nos comprometido a estudar e pesquisar tal figura, mas nosso questionamento também se refere às razões pelas quais Dona Joana teve construído em torno de sua figura um discurso místico de santidade. Se a Infanta realizou ou não milagres não é do nosso campo de pesquisa. Partindo do nosso conhecimento enquanto historiadores, buscamos entender por que Dona Joana foi escolhida como uma figura digna de ter um culto desenvolvido. Nossas respostas não concluem as possibilidades de pesquisa em torno da temática, elas apenas abrem portas para que novas ideias sejam exploradas e novas mentes possam avançar nesta pesquisa. Nos últimos dois capítulos de nossa dissertação, apontamos e discorremos sobre diversas possibilidades para a construção da narrativa mística de Dona Joana de Portugal. Sendo assim, iremos agora costurar todas estas teses levantadas.

Podemos sintetizar nossas teses sobre o porquê da construção da narrativa mística de Dona Joana em cinco eixos:

1. Como um exemplo para as monjas do Mosteiro de Jesus de Aveiro: Margarida Pinheiro escreveu sua obra e a manteve dentro das paredes do Mosteiro de Jesus de Aveiro, sendo assim, a partir do caráter extremamente exemplar do texto, concluímos que o *Memorial da Infanta Santa Joana* tinha um sentido pedagógico para as religiosas do mosteiro. Esta tese pode ser defendida a partir do fato de que o texto de Nicolau Dias possui muito menos citações ao caráter ideal de uma religiosa do que o texto de Margarida Pinheiro. Esta característica pedagógica do texto é ainda mais forte ao notarmos como Dona Joana é construída ao longo da narrativa. A Princesa não é apenas uma mulher exemplar, é também um ser humano fora do comum, no sentido de que Deus a tem por escolhida e isso é manifestado em ações sobrenaturais: como o cometa que teria anunciado a entrada de Dona Joana no Mosteiro, os sonhos que as religiosas de Jesus de Aveira tiveram sobre o falecimento da Infanta e os milagres efetuados por Dona Joana após sua morte³¹⁴.

³¹⁴ Segundo João Gonçalves Gaspar, logo após a morte da Princesa já lhe eram atribuídos milagres e seu culto foi iniciado:

Este ideal de Dona Joana como um modelo e vida cristã é algo tipicamente de novos tempos. Afinal, uma figura feminina que não era Nossa Senhora é representada como digna de ser “esposa de Cristo” e exemplo para todos os cristãos, homens e mulheres. Carolina Coelho Fortes entende que durante a medievalidade:

(...) as mulheres não podiam atingir a perfeição antes de terem sido dominadas, antes de suas paixões terem se apaziguado e seus filhos, a quem eram propensas a afagar e cobrir de beijos, terem passado da idade de sete anos e deixado as barras de suas saias. A velhice, aparentemente, liberta as mulheres de seus demônios, pois já não é mais bela. (...) Deve sempre obedecer, chorar, mas nunca falar. Assim, desde muito jovem, a mulher deve tornar-se esposa, de um homem ou de Cristo. Pois as mulheres são, antes de tudo, fracas. Não podendo escapar por si só da perdição, necessita da ajuda masculina. Na falta de um pai e irmão ou tio, ela precisa de um marido. A fraqueza essencial da feminilidade é justamente a luxúria. É a sensualidade das mulheres que corrompe os homens. As mulheres conduzem os homens à perdição. Mas além de vulneráveis e fracas as mulheres são indóceis, desafiam os homens que lhes mostram a direção certa a tomar. (...) A natureza feminina era distinguida por dois traços, primeiro a infirmitas, fraqueza, e segundo, o ônus da carnalidade, que as arrastava para baixo. Se era encontrada força em uma mulher, ou uma das três virtudes cardeais – prudência, justiça e temperança – o que acontecia algumas vezes, essa vantagem excepcional parecia proceder de uma bênção da providência, a indulgência de Deus que havia colocado nelas algumas partículas de virilidade. Quanto mais jovens eram as mulheres, mais fracas. A idade diminuía sua inata debilidade e também, felizmente, ofuscava aquele atributo feminino suspeito, a beleza. (...) Sem a ajuda do Todo Poderoso a mulher não podia ser a glória de seu sexo. (...) O que os homens da Igreja pediam acima de tudo para as mulheres era uma vitória sobre elas mesmas. Segundos os medievais a mulher não era mais do que um objeto, necessariamente sujeito, assim como a carne é ao espírito, como Eva é a Adão, e como o macio, o hesitante e impuro, de acordo com os planos de Deus, são sujeitos ao rígido, o luminoso e o forte. (FORTES, 2003, p. 145-146).

O trabalho de Fortes refere-se às mulheres na centralidade do período medieval, e acreditamos que suas conclusões não podem se estender para o século XVI. Afinal, a autora aponta que durante o medievo a mulher era vista como imperfeita por natureza, e digna de encontrar valor apenas quando submissa à vontade dos homens, sejam estes mortais ou deuses. Nossas fontes sobre Dona Joana nos indicam outras questões afinal, em nenhuma

“Também, desde logo, começaram a atribuir-lhe milagres e prodígios feitos por sua intercessão. As freias doentes ou aflitas, ‘socorrendo-se a ela’, iam ‘onde seu corpo é enterrado; e outras com fé em Deus e em rogos e merecimentos da dita Senhora, tomando da terra da sua sepultura, manifestamente (...) milagrosa, sentiram ajuda e alívio’.

Na Vila de Aveiro – e cada vez mais ao largo – espalhava-se a notícia de graças obtidas por intermédio da Princesa; era a pacificação de ânimos conturbados, era a quietação de consciências atribuladas; era a cura de doenças teimosas. Frequentemente acorriam à roda do Mosteiro de Jesus pessoas desejosas de um pouquinho de terra da campã; diluída em água e bebida, consideravam-na como remédio para enfermidades renitentes, que os médicos não curavam. (...)

Decerto que, no ano seguinte, em 1491, se comemorou o primeiro aniversário de falecimento da Princesa. Porém, com toda a probabilidade – a avaliar por declarações de testemunhas dos processos canônicos subsequentes – a recordação anual cedo deixou de ser sufrágio, dando lugar a velas acesas, perfumes e incenso sobre a campã; os textos da Missa passaram a ser do ‘Comum de Todos-os-Santos’; o seu maravilhoso retrato, em traje de corte, era exposto no altar levantado junto da sepultura, no coro de baixo. Os Prelados sabiam e fechavam os olhos; também eles, convencidos da santidade de D. Joana, se encomendavam à proteção da serva de Deus.” (GASPAR, 1988, p. 249-250).

parte do texto Dona Joana é caracterizada com qualquer imperfeição, muito ao contrário, durante toda a vida da Princesa, e mesmo no ventre materno, ela era um exemplo de perfeição cristã. A tese levantada por Fortes de que a mulher digna e cristã deveria ser submissa durante o medievo, também não encontra correspondente nas nossas fontes, afinal, por mais que Dona Joana fosse totalmente submissa à vontade de Deus, ela não o era à vontade dos homens, afinal a Infanta teria ido contra a vontade de seu pai, irmão e nobres para se tornar uma religiosa. Dona Joana também não era uma figura inativa diante de Deus, ela buscava por meio da constante oração e penitências físicas que seu desejo de se tornar uma religiosa fossem ouvidos por Deus. Dona Joana não é passiva em relação ao mundo, ela age no mesmo e busca alterar seu destino.

Outro ponto interessante para dialogarmos com Fortes é sobre a beleza das santas. A historiadora aponta que em diferentes momentos concepções diferentes foram elaboradas sobre a beleza e a santidade³¹⁵. No caso de Dona Joana nossas fontes mostram que a beleza da Princesa era um sinal de como Deus a amava.

³¹⁵ Quanto mais jovens eram as mulheres, mais fracas. A idade diminuía sua inata debilidade e também, felizmente, ofuscava aquele atributo feminino suspeito, a beleza. Não era apropriado que a mulher exercesse poder público. Se, por acaso, seu marido houvesse partido para uma campanha ou falecido ela era obrigada a comandar, devia superar sua natureza, transformar-se e, honradamente, tornar-se um homem. Para isso, os clérigos as exortavam a revelar o masculino dentro delas, e levar a cabo a tarefa em um espírito de resolução e força, duas qualidades que eles acreditavam não haver nas mulheres. (FORTES, 2003, p. 146).

Todas as mártires e eremitas comemoradas na *Legenda Aurea* compartilham a mesma beleza excepcional e merecem a santidade na medida em que preservam a integridade corporal. O resultado é a ênfase no corpo da protagonista que não tem equivalente nas vidas de santos. Assim, se na hagiografia o nosso autor se depara com a empreitada de escrever sobre as virtudes e milagres de uma mulher, este tenta compensar o gênero enfatizando as qualidades masculinas que as mulheres podem adquirir através da vida ascética. O objetivo das mortificações é a erradicação da feminilidade, com as auto-flagelações culminando na aquisição de poder taumatúrgico ou, para usar o termo que explicitamente indica a estreita ligação entre masculinidade e a habilidade de operar milagres, *virtus*. (idem, p. 170).

Outra faceta da Virgem muito prezada pelos medievais era a de esposa e noiva de Cristo e da humanidade. Maria, triunfantemente recebida no céu e abraçada por Cristo, prefigura a futura glória da Igreja e a prometida união da alma com Cristo nos termos do cântico do amor místico, *Cantica Cantarum* ou *Cântico dos Cânticos*. Sua beleza juvenil, inquestionavelmente, aceita, tem um propósito teológico: a Virgem não é nenhuma rainha-mãe, mas a amada Sulamita, noiva de Cristo. (idem, p. 201).

Ao chegar no céu Maria é recebida como a “mais formosa das donzelas de Jerusalém”, “a criatura que viveu cheia de amor e caridade”.¹²⁹ Aqui, novamente, a beleza da Virgem é celebrada. Beleza física, entenda-se bem. Como, para os medievais, corpo e alma estavam ligados de forma intrínseca,¹³⁰ a beleza das feições refletia as virtudes da alma. E duas dessas virtudes, de importância fulcral para o cristianismo, são citadas como distinguíveis na Virgem: o amor e a caridade. (idem, p. 215).

Madalena é “pregadora”. E bela pregadora, tanto por sua aparência quanto por sua eloquência, sendo “a beleza extraordinária” um símbolo da virtude interior da santa. A beleza que os pagãos valorizam e fazem com que eles respondam a ela toma um sentido novo e invertido nos ensinamentos de Madalena: tendo a usado para atrair sua atenção, ela transforma aquela atração em uma lição sobre seus erros. Longe de invalidar sua pregação e levar outros a perdição, como a tradição ascética e os oponentes da pregação feminina sugeririam, a beleza física de Madalena suporta, e até possibilita, sua mensagem de salvação. Sua beleza não é meramente terrena, vazia de significados, mas, ao contrário, serve como um elemento externo de sua beleza e valor interior e espiritual. (idem, p. 251).

2. **Como legitimação do governo de D. Manuel I:** o *Memorial da Infanta Santa Joana* foi escrito durante o governo de D. Manuel I, um monarca que não era descendente direto de seu predecessor, desta forma, acreditamos que a escrita de tal obra também pode ser relacionada a um ambiente intelectual e cultural propiciado por D. Manuel I, em que o monarca buscava sua legitimação. Este fato é importante de ser notado, pois, como já analisamos, os governos de D. Afonso V e de D. João II foram alvos de constantes problemas com a nobreza. A Dinastia de Avis já tinha dificuldades em se manter no trono, e sob D. Manuel I estas dificuldades poderiam se ampliar, devido ao fato de que o monarca não era parente de primeiro grau do seu antecessor D. João II. Sendo assim, acreditamos que a escrita do *Memorial da Infanta Santa Joana* deve ser entendido tendo em mente um período em que D. Manuel necessitava de legitimação política.

3. **Como parte da Contrarreforma Católica:** as duas edições da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* que foram publicadas no século XVI, foram publicadas após o Concílio de Trento. Diante disso, já discorreremos que não podemos desvincular tais publicações do contexto contrarreformista católico. O discurso desenvolvido pela Igreja Católica em tal período tinha por uma de suas grandes preocupações a doutrinação dos fieis dentro das normativas da Igreja, de modo que estas pessoas não caíssem nas práticas do Protestantismo. Neste sentido, a obra de Nicolau Dias deve ser entendida como partícipe de uma série de obras escritas que tinham por função catequizar a população católica.

4. **Como parte de uma “resistência” da nobreza lusitana diante da União Ibérica:** duas das edições da obra de Nicolau Dias se situam no período da União Ibérica e a terceira no período logo depois. Já analisamos como estas obras possuem em suas dedicatórias trechos que comentam sobre o incentivo da nobreza lusitana ao culto de santos portugueses. Esta tese, apontada nas fontes, encontra-se baseada no fato de que o governo Habsburgo nunca foi aceito por toda a nobreza portuguesa. A partir disso, podemos entender melhor a publicação de uma obra focada em uma princesa de Avis. A construção de um discurso místico tendo como figura principal uma princesa portuguesa não pode ser desvinculada do seu contexto histórico, um momento histórico onde Portugal não possuía um rei nascido ali.

5. **Como parte de uma tradição literária e espiritual de Portugal e de seus santos como escolhidos por Deus para condução da Cristandade:** Rainha Santa Isabel, Condestável Nuno Álvares Pereira, Infante D. Fernando e Dona Joana. Todas figuras ligadas à Dinastia de

Avis ou que tiveram sua beatificação e canonização no período em que esta casa governava Portugal. Como apontado por Clínio Amaral, no século XV a Dinastia de Avis buscou construir um discurso político de legitimação de suas ações expansionistas tendo por base a elevação de alguns de seus membros à santidade. Extendemos esta análise ao concluirmos que no século XVI tal Dinastia, e depois a nobreza lusitana na União Ibérica, também buscou afirmar o destino de Portugal como uma nação escolhida por Deus. A idealização de uma Sétima Idade de Fernão Lopes, um período em que Portugal guiaria a Cristandade pode ser estendida para além da medievalidade com base na construção da narrativa mística de Dona Joana.

Concluimos nosso trabalho indicando que a construção de uma narrativa mística, a concepção de um discurso de santidade, não devem ser entendidos tendo em vista apenas um grupo social ou um discurso político. Como pudemos analisar acima, entendemos que Dona Joana teve sua santidade construída por base em pelo menos cinco discursos, cada um objetivando determinadas ações em determinados períodos. Terry Eagleton em *A Ideia de Cultura* afirma que “o que importa não são as obras em si, mas a maneira como são coletivamente interpretadas, maneiras que as próprias obras dificilmente poderiam ter previsto³¹⁶”. O *Memorial da Princesa Santa Joana e a Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D’El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* foram essenciais para a construção da narrativa mística de Dona Joana de Portugal, e acreditamos que esta construção passou por diversas interpretações que talvez nem Margarida Pinheiro ou Nicolau Dias tenham imaginado.

“Fazia este sinal desacustumado muito espanto a todos os que o viam, & avia sobristo muitas & diversas opiniões, por ser sinal muito notava, & não ter acontecido em nossos tempos outro tal, & assi era muito notado de todas, as horas em que começava a aparecer, & quando desaparecia, & mudança que fazia, hua noite em hua parte do mosteiro, & a outra noutra. A devota Prioressa & as religiosas tinha grande temor e espanto, vendo tã grande sinal sobre si, não entendendo o que podia significar. Mas quando este Cometa com o seu rayo cessou, & deixou de aparecer, entam entenderã manifestamete o que significava. Porque deixou de aparecer o dia que a Princesa entrou na dita villa, & assi logo naquella noite não appareo, ne se vio mais. O que manifestamente mostrou, ser vontade de nosso Senhor que fosse

³¹⁶ EAGLETON, 2011, p. 81.

conhecido por este sinal, ser ordenada por elle a vinha desta senhora a este mosteiro, dando tãbem isto testemunho da sancta vida, & limpa consciencia desta senhora, & como avia de allumiar a muitos com seu exemplo, & virtude.” (DIAS, 1585, p. 35).

BIBLIOGRAFIA:

Fontes de pesquisa:

DIAS, Nicolau. **Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana Filha D'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal**. Edição fac-similada da primeira edição (1585). Introdução de João Gonçalves Gaspar. Aveiro: Diocese de Aveiro, 1987.

DIAS, Nicolau. **Vida da Serenissima Princesa Dona Joana Filha DelRey Dom Afonso o quinto de Portugal**. Lisboa: Impressa por Antonio Alvarez, 1594.

DIAS, Nicolau. **Vida Da Serenissima Princesa D. Joana Filha delRey D. Afonso o quinto De Portugal**. Lisboa: Na Officina de Francisco Villela, 1674.

PINHEIRO, Margarida³¹⁷. Memorial da Princesa Santa Joana. IN: **Corpus hagiográfico português até 1525**. Disponível em: <http://alfclul.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=edit&id=M1093T6287.xml> . Acesso em: 28 fev. 2014.

Referências bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. Cultura. IN: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 225-228.

AGUIAR, Ione. Estudo revela que, de 162 países, apenas 11 não estão em guerra no mundo hoje. In: **Huffpost Brasil**. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2014/08/15/paises-em-guerra-mundo_n_5683289.html>. Acesso em: 11 mai. 2016.

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda aurea de Jacopo de Varazze. **Territórios e Fronteiras** (Online), v. 7, p. 94-111, 2014.

ALMEIDA, Néri de Barros. Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e "realismo desencantado" numa hagiografia medieval portuguesa. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 34, n.40, p. 197-216, 2001.

³¹⁷ Autoria comumente atribuída à Margarida Pinheiro. Todavia, a escritora também pode ser Catarina Pinheiro, ou mesmo outra religiosa que viveu no Mosteiro de Jesus da Vila de Aveiro no final do século XV e início do século XVI. Também devemos apontar que, em alguns materiais bibliográficos os nomes de Margarida Pinheiro e Catarina Pinheiro aparecem como Margarida Pinheira e Catarina Pinheira. Optamos por usar Pinheiro em ambos os nomes, pois a grande maioria dos textos consultados assim o faz.

AMARAL, Clínio Oliveira. As discussões historiográficas em torno do Infante Santo. **Medievalista online Revista do Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa**, v. 7, p. 1-42, 2009.

AMARAL, Clínio Oliveira. Uns dos aspectos da construção da imagem do infante d. Fernando: a associação de sua imagem à do Arcanjo Miguel. **Revista Ars Historica**, v. 12, p. 44-62, 2016.

ANDRADE, Maria Filomena. Beatas. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: A-C**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 181- 183.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

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

AURÉLIO. Religião. IN: **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 1810.

AURÉLIO. Religiosidade. IN: **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 1810.

ÁVILA, San Juan de. **Audi, filia**. Edição de A. Granado Bellido. Madrid: San Pablo, 1997.

BARATA, Maria do Rosário Themudo. Portugal e a Europa na Época Moderna. IN: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 107-128.

BARROS, José D'Assunção. História Política - Dos objetos tradicionais ao estudo dos micropoderes, do discurso e do imaginário. IN: **Revista Escritas**, v. 1, p. 01-26. 2008.

BARROS, José D'Assunção. Koselleck, a História dos Conceitos, e as Temporalidades. IN: **Revista Litteris**, n. 7, p. 1-13, 2011.

BARROS, José D'Assunção. Tempo e História: revisitando uma discussão conceitual. IN: **e-hum**, Belo Horizonte, vol. 4, n. 1. p. 01-18, 2011. Disponível em: www.unibh.br/revistas/ehum. Acesso em: 01 de jun. de 2016.

BENTIVOGLIO, Julio C. A história conceitual de Reinhart Koselleck. IN: **Revista de História (UFES)**, v. 24, p. 126-144, 2010.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício do historiador**. Prefácio Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLUM, Claude. Capítulo 14: A loucura e a morte no imaginário coletivo da Idade Média e do começo do Renascimento (séculos XII-XVI). Aspectos do problema. IN: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Eds). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 271-303.

BOSCO, Ana Paula Winters. **A construção da santidade em Inácio de Loyola**. 2005. 59f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CAMPOS, Ana Cristina. FAO: 805 milhões de pessoas passam fome no mundo. In: **EBC Agência Brasil**. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/fao-805-milhoes-de-pessoas-passam-fome-no-mundo>>. Acesso em: 11 mai. 2016.

CARDIM, Pedro. D. Filipe III (1621-1640). Do consenso à rebelião. IN: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Antigo Regime**. S. 1.: Editorial Estampa, 1998. p.401-404.

CARVALHO, Cibele. **Francisco de Assis Entre Duas Regras (1221-1223)**. 2005. 108f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CELANO, Tomás de. **Primeira Vida de São Francisco**. Disponível em: http://www.clarissas.net.br/home/textosfontes/14092012100544_completas_saoFrancisco.pdf. Acesso em: 16 de set. de 2016.

COELHO, Antônio Borges. Capítulo 4: Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro. IN: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 59-77.

COELHO, Maria Helena da Cruz. O Final da Idade Média. IN: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 19-46.

COSTA, Susana Goulart. A Reforma Tridentina em Portugal: Balanço Historiográfico. IN: **Lusitania Sacra**, 2ª série, 21, 2009. p. 237-248.

DALARUN, Jacques. Olhares dos clérigos. IN: DUBY, Georges; ZUBER, Christiane Klapisch. **História das mulheres no ocidente**. V. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p. 29-63.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800: Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle; DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette. **História das mulheres no Ocidente**. V. 3. Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

DUBY, Georges; ZUBER, Christiane Klapisch. **História das mulheres no ocidente**. V. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

EAGLETON, Terry. **A ideia de Cultura**. São Paulo: UNESP, 2011.

EGIDO, Teófanos. Hagiografia y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). **Cuadernos de Historia Moderna**, 25, p. 61-85, 2000.

ELLIOTT, J. H. **Europa em la Época de Felipe II**. Barcelona: Crítica, 2001.

ELTON, Geoffrey Rudolph. **A Europa Durante a Reforma: 1517 – 1559**. Lisboa: Presença, 1982.

FALCÃO, Manuel Franco. Canonização (dos Santos). IN: **Enciclopédia Católica Popular**. Paulinas. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>>. Acesso em: 06 mai. 2016.

FORTES, Caroline Coelho. **Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Aurea: Os casos de Maria e Madalena**. 2003. 281f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FORTES, Carolina Coelho. Universidade, uma questão de identidade: Dominicanos e Universidades no século XIII. IN: **XIII Encontro de História ANPUH- Rio**, 2008, Seropédica. Anais, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Discurso na Solenidade de Todos os Santos**. Praça de São Pedro, Vaticano, em 1º de novembro de 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20131101.html>. Acesso em: 05 mai. 2016.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes; Camacho, V. M. Reflexões sobre a relação entre educação e santidade nas vitae dedicadas aos três primeiros santos franciscanos em perspectiva comparada. **Scintilla** (FFSB), v. 11, p. 81-106, 2014.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Hagiografia medieval: Propostas para estudos em perspectiva comparada. **Fenix**: revista de historia e estudos culturais, v. 12, p. 1-21, 2015.

G1. Número de mortos em guerra civil na Síria chega a 470 mil, diz jornal. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/02/numero-de-mortos-em-guerra-civil-na-siria-chega-a-470-mil-diz-jornal-20160211100505516954.html>>. Acesso em: 11 mai. 2016).

GARCIA, Mayra Rúbia. **A Princesa Infanta Joana (1452 – 1490)**. 2003. 177f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

GASPAR, João Gonçalves. **A Princesa Santa Joana e sua Época**. Aveiro: Ed. Edilidade Aveirense, 1988.

GIMENEZ, José Carlos. Danças Macabras: Uma crítica social na Baixa Idade Média. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 11, p. 43-52, set. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/03.pdf>. Acesso em: 29 set. 2013.

GIMENEZ, Jose Carlos. Rainha Santa Isabel: a (re)construção de uma hagiografia. **Mosaico** (Goiânia), v. 2, p. 195-203, 2013.

GIMENEZ, Jose Carlos. Santificação: religioso e o político no processo de santificação da rainha santa Isabel de Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. I, p. 76-83, 2008.

GIMENEZ, Jose Carlos; ZLATIC, Carlos Eduardo. Entre os ataques nobiliárquicos e a coesão do reino: a atuação de María de Molina nas minoridades régias de Fernando IV e Alfonso XI. **Diálogos** (Maringá), v. 20, p. 82-98, 2016.

GOMES, Saul António. Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média. IN: **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 6, p. 29-55, 2014.

GONÇALVEZ, Zulmira Cândida (dir.). **Manuscritos do Museu de Aveiro: Dos sécs. XV/XVI aos sécs. XIX/XX.** 2014. Disponível em: https://www.drcc.gov.pt/Manuscritos_Museu_de_Aveiro.pdf. Acesso em: 07 de abril de 2017.

GONZÁLEZ OCHOA, César. **Ensayos sobre la imagen medieval del mundo.** E-book: Kindleedition.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. A Sétima Idade de Fernão Lopes: novo tempo para os Príncipes de Avis?. IN: **Seminário Facetas do Império na História.** ProDoc/CAPES - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2006. Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~andreadore/marcella.pdf>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Cavalaria e santidade na geração dos Príncipes de Avis: o caso do condestável e do infante santo. In: Igor Salomão Teixeira. (Org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval.** 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2014, v. 1, p. 201-215.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Cultura na Baixa Idade Média. In: José Carlos Gimenez. (Org.). **História Medieval II: A Baixa Idade Média.** Maringá: EDUEM, 2010, v. II, p. 113-136.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Indesejados: entre o rigor histórico e a evocação interpretativa. IN: **Ler Jorge de Sena.** 2010. Disponível em: <http://www.lerjorgedesena.letras.ufjf.br/ressonancias/pesquisa/estudos/3-indesejados-entre-o-rigor-historico-e-a-evocacao-interpretativa/>. Acesso em: 04 de abril de 2017.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. O pensamento eclesiológico de Jan Hus (1369-1415) e sua condenação pelo Concílio de Constança. In: José Antônio de Camargo R. de Souza; Luís Alberto De Boni. (Org.). **As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa.** 1ed.Porto Alegre: Edições EST, 2011, v. 1, p. 164-182.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

IGREJA ORTODOXA ANTIOQUINA. São Tiago, o Persa, mártir († 764) , 27 de Novembro. Disponível em: <http://www.catedralortodoxa.com.br/single->

post/2015/11/27/S%C3%A3o-Tiago-o-Persa-m%C3%A1rtir-%E2%80%A0-764-27-de-Novembro. Acesso em: 16 de set. de 2016.

JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. IN: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n.57, p. 27-38, 2005.

JESUS, Teresa de. **Caminho da Perfeição**. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582,_Teresa_d'Avila,_Caminho_de_Perfeicao,_PT.pdf. Acesso em 19 de ago. de 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Apresentação de Marcelo Jasmin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. IN: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

LAUWERS, Michel. Morte e Mortos. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II**. Bauru: Edusc, 2006. p. 243-261.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. Além. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume I**. Bauru: Edusc, 2006. p. 21-34.

LIMA, José da Silva. Religiosidade popular. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**: P-V. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 107-120.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. **Hagiografia medieval portuguesa**. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. D. Manuel I. IN: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**: No alvorecer da modernidade. S. l.: Editorial Estampa, 1997. p. 443-449.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. Filipe II (I de Portugal). IN: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**: No alvorecer da modernidade. S. l.: Editorial Estampa, 1997. p. 475-481.

- MAINKA, Peter Johann (org.). **A Caminho do Mundo Moderno**. Maringá: EDUEM, 2007.
- MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: A monarquia feudal**. S. l.: Editorial Estampa, 1997.
- MICHAELIS. **Dicionário de Português Online**. Editora Melhoramentos. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>. Acesso em: 06 de maio de 2016.
- NASCIMENTO, Denise da S. M.. As conspirações contra D. João II: punição e perdão. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300582098_ARQUIVO_asconspiracoesc ontradjoaoiiianpuh2011.pdf. Acesso em: 17 de fev. de 2017.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. “Aos Pés da Santa Cruz”: A Relíquia da Vera Cruz em Marmelar (Séculos XIII e XIV). **Revista de História da UEG**, v. 4, p. 240-253, 2015.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Relíquia do Santo Lenho em Portugal: narrativas e milagres. **História Revista** (Online), v. 19, p. 105-120, 2014.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, v. I, p. 56-67, 2014.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O combate em nome da fé nos relatos hagiográficos. IN: **Revista Crítica Histórica**, v. 7, p. 139-151, 2013.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Os privilégios e abusos da nobreza em um período de transição: o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481). 2005. 227f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná.
- NASCIMENTO, Renata Cristina. Apresentação ao Dossiê "Narrativas e santidade: métodos e pesquisa". IN: **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 6, p. 10-12, 2014.
- NEWS.MED.BR, 2013. OMS divulga as dez principais causas de morte no mundo de 2000 a 2011. Disponível em: <http://www.news.med.br/p/saude/367834/oms-divulga-as-dez-principais-causas-de-morte-no-mundo-de-2000-a-2011.htm>. Acesso em: 11 mai. 2016.
- NIETO SANJUÁN, José C. **El Renacimiento y la Otra España: Visión Cultural Socioespiritual**. Genève: Librairie Droz S.A., 1997.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **Rainhas Medievais de Portugal**: 17 mulheres, 2 dinastias, 4 séculos de história. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010.

OLIVEIRA, Jelson; GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Diálogo sobre o tempo**: entre a filosofia e a história. Curitiba: PUCPress, 2015.

PEDUZZI, Pedro. Guerra do Iraque contabiliza 174 mil mortes em dez anos. Agência Brasil. Disponível em: <<http://memoria.etc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-03-17/guerra-do-iraque-contabiliza-174-mil-mortes-em-dez-anos>>. Acesso em: 11 mai. 2016

PINA, Rui de. **Crônica de D. Afonso V**: volume I. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1901.

PINA, Rui de. **Crônica de D. Afonso V**: volume II. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1902.

PORTO, Thiago de Azevedo. Por uma História Cultural da Santidade: o problemático uso de modelos no estudo dos santos medievais. In: **XII Encontro Regional de História**, 2006, Niterói. Anais Eletrônicos, 2006.

RAMOS, Manuel. Os membros da Geração de Avis: amizades, inimizades e falta de exemplaridade. IN: **Revista da Fac. Letras do Porto**, s/d. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8339.pdf>. Acesso em: 18 de set. de 2016.

RAMOS, Rui (coord.); VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009.

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo Flores. **Deus Existe?** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal** – Volume 1: Formação e Limites da Cristandade. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 423 – 505.

ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**: C-I. Rio de Mouro: 2000, p. 326 – 361.

SALES, Francisco. **Filotéia ou Introdução à Vida Devota**. Petrópolis: Vozes, 1958.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos; WACKERHAGE, Camila Michele. Educação, santidade e sexualidade na Idade Média: uma leitura da Legenda Áurea de Jacopo de Varazze. **Notandum** (USP), v. 32, p. 67-83, 2013.

SANTOS, Zulmira C. **Fontes para o Estudo da Santidade em Portugal na Época Moderna**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2013.

SILVEIRA, Renato da. Antecedentes europeus nas irmandades do Rosário dos Pretos da Bahia Colonial. IN: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (orgs.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 15-64.

SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas. IN: **Revista Medievalista on line**, ano 3, n. 3, 2007. p. 1-18. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA3/medievalista-hagiografia.htm>>. Acesso em: 12 abr. 2016.

SOUSA, Armindo. A estratégia política dos Municípios no reinado de D. João II. IN: **Revista da Faculdade de Letras: História**, 06, 1989. p.137-174.

SOUZA, Bruno Silva de. Sobre a questão do tempo histórico em Reinhart Kosellec. KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006. Porto Alegre: **Publicação do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS**, 2011 (Resenha de livro).

TEIXEIRA, Igor Salomão. A Pesquisa em História Medieval: relatos hagiográficos e processos de canonização. **Aedos**: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (Online), v. 2, p. 71-94, 2009.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. 2011. 187f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. IN: **Revista Brasileira de História**, São Paulo , v. 32, nº 63, p. 207-223, 2012.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.

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

VAUCHEZ, André. O Santo. IN: LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 211-230.

VIDAS SANTAS. San Jacobo o Santiago de Persia, Mártir. Disponível em: <http://vidas-santas.blogspot.com.br/2013/11/san-jacobo-o-santiago-de-persia-martir.html>. Acesso em: 16 de set. de 2016.

Imagens

CLAUSTRO DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO. **Foto da página do Museu de Aveiro na rede social Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/a.209542559068763.52530.204184909604528/1099039050119105/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

REFEITÓRIO E PÚLPITO DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO. **Foto da página do Museu de Aveiro na rede social Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/a.209542559068763.52530.204184909604528/1210443762311966/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

TÚMULO DA PRINCESA DONA JOANA. **Museu de Aveiro**. Turismo de Portugal. Disponível em: <http://www.centerofportugal.com/pt/museu-de-aveiro/>. Acesso em: 06 de abril de 2017.