Mosteiros Cistercienses

História, Arte, Espiritualidade e Património

José Albuquerque Carreiras (dir.)

SEPARATA

Mosteiros Cistercienses

História, Arte, Espiritualidade e Património

TOMO II

DIRECÇÃO

José Albuquerque Carreiras

Actas do Congresso realizado em Alcobaça
nos dias 14 a 17 de Junho de 2012

ALCOBAÇA
2013

JORLIS
edições e publicações, lda.

O MODELO DA *PERFEITA RELIGIOSA* E O MONAQUISMO CISTERCIENSE FEMININO NO CONTEXTO PÓS-TRIDENTINO EM PORTUGAL

ANTÓNIA FIALHO CONDE*

Introito

O período sucedâneo ao Concílio Ecuménico de Trento caracterizou-se, também em Portugal, por um acentuar das vocações religiosas femininas, valorizando-se a espiritualidade baseada na oração e no silêncio, na ascese e na libertação da alma. A pureza feminina propiciada nos mosteiros significava, em termos de religiosidade, o voto de castidade e a clausura perpétua, que o completava, secundando os votos de pobreza e obediência. São diversas as abordagens na tratadística da época em relação a esta temática, pretendendo-se contextualizar o tema e identificar os seus reflexos tanto no contexto cisterciense feminino nacional, como na sua dimensão mais regional e local, ligando-o ao mosteiro de S. Bento de Cástris.

Este ideário, coerente com as exigências da Contra-reforma Católica, implicariam o acentuar da obediência a uma política religiosa central, traduzida em Portugal pelo surgimento da Congregação Autónoma de Alcobaça, em 1567. À Congregação, resultado também ela de uma reforma interna da Ordem de Cister em Portugal, se confiava a aplicação das determinações tridentinas e das decisões capitulares nelas inspiradas apostando, nos conventos femininos, na exigência de aperfeiçoamento pessoal (através do confessor e do orientador espiritual) e no restabelecimento da vida comunitária, implicando também um reforço da presença de Pregadores e de Aliviadores (com perfis

* Universidade de Évora (Departamento de História). Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora (CIDEHUS).

Mosteiros Cistercienses, Vários Autores, José Albuquerque Carreiras (dir.), Alcobaça, 2013, Tomo II, pp. 397-412.

muito exigentes e bem definidos) nos mosteiros femininos. Foi neste contexto que o mosteiro de S. Bento de Cástris, através de algumas das suas religiosas e em vários domínios, deixou marcada a sua presença no panorama cisterciense português.

A implantação dos mosteiros e os preceitos bernardinos

Os mosteiros, enquanto espaços de clausura e de acordo com os preceitos bernardinos, deviam implantar-se em zonas de vale, junto a linhas de água, facilitando o cumprimento fundacional do *Ora et Labora*, corporizando-se ainda preferencialmente na conjugação de três grandes orientações: o sítio e as condições topográficas e hidrográficas, a sua relação com os poderes eclesiástico e civil e a proximidade em relação às vias de comunicação[1].

A dimensão física dos espaços e a escolha do *locus* está profundamente relacionada com o abandono do século e da cidade[2], defendida por S. Bernardo: *O sancta anima, sola esto, ut soli omnium serves te ipsam, quem ex omnibus tibi elegisti. Fuge publicum, fuge et ipsos domesticos; secede ab amicis et intimis, etiam et ab illo qui tibi ministrat.* Este afastamento *(soli vivens sibi) – uma solidão que tem de ser, antes de mais, espiritual* – destina-se, como começava por explicar S. Bernardo aos seus monges, *solum inquirere Deum propter ipsum solum*, o que equivale a equacioná-lo como um meio, um instrumento e um clima da vida contemplativa, a que se juntavam outros aspectos do ascetismo corporal – mais visíveis e, aparentemente, mais exteriores: o silêncio, os jejuns, a disciplina, e outras «contrariedades» e «artifícios» ascéticos. No período moderno, a questão eremítica, em si própria uma opção mais madura depois da vida cenobítica de acordo com o paradigma Bernardino, significou a opção pelos solitários *loca amoena ou amoenissima* em vez dos desertos lugares descritos e representados dos *Vitae patrum*, sublinhando-se a rudeza do vestuário mas em que o trabalho da terra, por exemplo, não estava ausente.

---

[1] Em relação à primitiva escolha dos sítios e à sua poética, enquanto resposta à dualidade caos/cosmos, ao ideário de *paradisus claustralis* como paradigma de cidade ideal baseada na lógica da quadratura, referência máxima do espaço construído cisterciense e ao próprio simbolismo da entrada da luz em espaço monacal, cf. De la Torre, Juan Maria, «Arquitectura y Antropologia Teologal en los primeros cistercienses», *Actas do II Congresso Internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal, IX Centenario de la fundación del Cister*, Ourense, 1998, Vol. III, pp. 1635-1670.

[2] Cf. Conde, Antónia Fialho, «Benedictus montes, Bernardus valles amabat, Franciscus viços, magnas Ignatius urbes: a água e a vida monástica em Évora no período moderno», in *XXIX Ruta Cicloturistica del Romanico Internacional*, Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Romanico, Fevereiro-Junho 2011.

Reflexos do Concílio Ecuménico de Trento na espiritualidade moderna

O Concílio de Trento acabaria por ditar uma cada vez menor presença dos eremitas (embora não o seu desaparecimento) e das comunidades fácticas, defendida pela própria Igreja, através da *Constituição Lubricum Vitae genus* (17.11.1568) de S. Pio V (que se juntava à *Circa Pastoralis* de 1556, indo contra a de Pio X *Inter Cetera* de 1521, favorável às comunidades terciárias), dela se aproveitando os poderes civis[3]. Encerrado o Concílio de Trento em 1563 (Dezembro), em Janeiro de 1564 o Papa Pio IV aprovou em Consistório as resoluções conciliares[4]. A 29 de Agosto de 1564, o Cardeal D. Henrique (Arcebispo de Lisboa e legado *a latere*) em carta patente, determinou que em todo o reino fosse dado conhecimento aos fiéis das determinações do Concílio, já impressas em português. Em Setembro do mesmo ano, D. Sebastião ordenava às justiças do reino que ajudassem ao cumprimento das citadas determinações, recomendando aos bispos a publicação dos documentos logo que chegassem ao seu poder, podendo requerer a ajuda e assistência das justiças seculares[5].

A Contra-Reforma católica veio acentuar, em termos espirituais, a religião como opção de vida, ao lado dos exercícios de penitência e da ideia das obras meritórias, justificando o próprio estado monacal. Na piedade cristã, em Portugal, como na generalidade da Europa Católica, os mistérios dolorosos da Paixão de Cristo assumem uma importância decisiva, orientando e reorientando devoções, privilegiando um ideário de piedade e de ascetismo: ”(...) Os *Exercícios* de Santo Inácio, publicados em Coimbra em 1553, tiveram lugar de primeiro plano na reorientação do sentimento religioso em Portugal. A sua influência entrincheirou a oração mental na fase primária de meditação imaginativa e discursiva, e, por outro lado, afastou da via mística círculos devotos importantes, incluindo alguns conventos femininos do ramo franciscano, concentrando a sua piedade no campo do ascetismo.(...)”[6]. Oração mental, comunhão frequente, estender o sentido de piedade ao maior número de fiéis, solidez da dicotomia fé-confiança, tornam-se, assim, pedras de toque do designado movimento pietista português[7].

---

3 Cf. Carvalho, José Adriano de Freitas, «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens», *Via Spiritus*, 9, 2002, pp. 83-145.

4 Caetano, Marcello, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», *Revista da Faculdade de Direito*, Lisboa, 1964, pp. 7-87.

5 A assistência do braço secular fica bem expressa em Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, Parte II, Título II, Lei 13.

6 Dias, José Sebastião da Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, p. 451. O Autor considera ainda que a influência de Santo Inácio se fez sentir muito antes de S. João da Cruz ou de Santa Teresa de Ávila; acrescentemos que a primeira impressão portuguesa da obra de Santa Teresa, *Caminho da Perfeição*, em 1583, foi feita em Évora.

7 Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal,* cit, pp. 358 e sgs.

Desta forma, e contra os ideais preconizados pela Reforma luterana, que desferia incessantes ataques a questões ligadas à aspereza corporal, ao culto dos santos, às indulgências, e mesmo às cerimónias litúrgicas, é defendida pela igreja católica a afirmação do monaquismo e da opção de vida sacerdotal, a valorização de romagens e procissões, as devoções particulares, surgindo uma intensa literatura de cariz hagiográfico, de que salientamos as diversas edições de obras como o *Flos Sanctorum*. Reforça-se o temor, em termos da espiritualidade de Seiscentos, às tentações do século, sublinhando-se, no caso do monaquismo feminino, uma acentuação da exigência de clausura, simbolizada nos muros dos mosteiros, como forma de reparação dos pecados de Eva[8]. A fundamentação da clausura é encontrada não só nos textos dos Antigo e Novo Testamento, como no próprio pensamento do Santo fundador da Ordem: ela significa desapego do mundo material, do relaxamento, uma fidelidade à virgindade jurada ao Divino Esposo. A saída da clausura era uma violência para a verdadeira religiosa, pois, no dizer de S. Bernardo[9], o Claustro é comparável ao Paraíso, embora terrestre, nada sendo mais contrário ao espírito da vida religiosa, na opinião do mesmo Patriarca, que a violação da clausura.

Os relatos de vidas edificantes, *com opinião de santidade*, vindos de figuras que militavam por uma causa, a defesa das suas virtudes cristãs, tornam-se paradigmas para a cristandade, com grande eficácia catequética. Será, porém, este mesmo ambiente que propiciará as visões e revelações personificadas por mulheres a partir das matérias doutrinais ouvidas, conduzindo à exacerbação religiosa e a um protagonismo feminino poucas vezes alcançado pela mulher[10]. Este ambiente conheceu reconhecidas manifestações de exagero (a que adiante voltaremos), como foi o caso das *alumbradas*, um movimento religioso quietista e antimonacal, de influência protestante, que apelava à leitura da Bíblia sem meditações. Neste movimento enquadraram-se beatas, monjas, donzelas, que foram alvo de processos inquisitoriais precisamente pela prática do citado delito[11].

---

[8] "(...) El demonio es pieza fundamental en la vida cotidiana, pero hay más. Sería necesario que la historiografía prestara más atención al enorme corpus de literatura religiosa producido, en el caso de España, por la Contrarreforma, y que tiene cuatro puntos esenciales: teología moral, hagiografía, sermonarios y meditación realista. (..) Y es que la vida cotidiana está dominada por el miedo, o miedos; miedos reales, escatológicos o terrenales, mentalidad de miedo enraizada en una experiencia vital nada tierna que sacude por igual a jerarquías y masas (...)". Rodríguez-San Piedro, Luis E. e Sanchéz Lora, José Luíz, *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000, p. 215.

[9] S. Bernardo, *Epíst. 523*: «Vere Claustrum Est Paradisus».

[10] A exacerbação religiosa "(...) cristaliza en conductas extravagantes, donde la mujer parece tener un claro protagonismo, quizás como vía de afirmación personal y fuga hacia posiciones de libertad. Cumplieron una función fundamental: convertirse en taumaturgos y dar respuesta a una sociedad que necesitaba portentos cada dia. (...)". Rodríguez-San Piedro e Sanchéz Lora, *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, cit., p. 222.

[11] Em Portugal são constantes deste movimento (essencialmente ligado a beatas, com eco em especial em

O contexto pós-Trento viria a possibilitar a expressão das grandes vocações femininas, e a vida conventual sinónimo da vida virtuosa, valorizando a espiritualidade, e que, em Cister, assentava na oração mental, no silêncio, na ascese e libertação da alma, visando o encontro com Deus, ideia basilar do pensamento de S. Bernardo. A clausura torna-se condição essencial de vida monástica e da sua própria renovação: as ordens religiosas já estabelecidas possibilitam, através da vida conventual, um novo florescimento[12]. Deste modo se explica o surgir de *Tratados* de clausura, extremamente cuidadosos na medição exacta dos espaços de relação e de abertura do mosteiro com o exterior. De acordo com F. Florent Boulanger[13], apenas duas portas eram permitidas, uma grande, a principal, sem postigo, e uma média, a alguma distância da primeira. A principal deveria estar fechada por dentro a duas ou três chaves, de acordo com as Constituições do mosteiro, e o Confessor deveria ter uma chave que permitisse a sua abertura do exterior. Noutro *Tratado* com conteúdo similar afirma-se que: "Il est extrêmement important pour les Vierges chrétiennes qui veulent assurer la grâce de leur divine vocation et se rendre digne de l'amour et des caresses de Jésus-Christ en qualité de ses Épouses, qu'elles se fortifient hors du monde contre le monde et qu'elles se mettent à couvert de toutes les tentations criminelles qui leur peuvent venir du dehors. C'est ce qu'elles peuvent faire dans la Clôture plus facilement et plus avantageusement que hors de la Clôture"[14].

Lisboa), o recolhimento, as visões, a clandestinidade a que a Inquisição procurava obstar, a desvalorização da humanidade de Cristo em favor da sua divindade e a oração vocal. Sobre a questão do iluminismo, enquanto corrente do sentimento religioso de cariz eminentemente popular, e a influência espanhola no fenómeno iluminista português, cf. DIAS, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, cit., pp. 363-407.

12 "(...) Los grandes monasterios femeninos, tras las vicisitudes espirituales del siglo XVI, lentamente comienzan una reforma y reciben un nuevo impulso; el Concilio de Trento marca un hiato en la historia conventual femenina. Los decretos conciliares constituyeran la base teórica esencial sobre la que se sustentaron las fundaciones. El movimiento contrareformista tuvo como objetivo primordial velar por la honestidad dentro del convento y en consecuencia se evitó a las monjas toda comunicación con el exterior, aplicando la prevención acordada por San Pío V en 1566, en la que se abolía cualquier regla, costumbre o privilegio que infringiera el aislamiento de las religiosas. Movido por este afán, Trento decretó la maldición eterna para todo aquel que violase la clausura, además de imputarle una condena por doble pecado mortal al que tras haber hecho juramento de este voto incumpliera dicho precepto. (...)". IZQUIERDO, Pilar Ríos, *Mujer y Sociedad en el siglo XVII a través de los avisos de Barrionuevo*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1994, p. 53.

13 BOULANGER, F., *Traitez de Closture des Religieuses: Leur enseignant l'obligation que toutes y ont; Pourquoy elles ne peuvent sortir: Qui y entrer; Et avoir accez aux Parlois*, chez Denys Moreav, Paris, MDCXXIX.

14 THIERS, Jean-Baptiste, *Traité de la clôture des Religieuses, où l'on fait voir par la tradition et les sentiments de l'Église que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer sans nécessité*, A. Dezallier, Paris, 1681, f° a3v°-a4.

Eram permitidos um ou dois palratórios, pequenos, de acordo com os existentes em mosteiros antigos: 4 ou 5 pés de largura e cerca de 3 de altura. As grelhas, existentes nas Enfermarias, no Coro, no Confessionário, deveriam ter dupla ou tripla grade de ferro, sendo o seu número dependente do das religiosas, não devendo exceder os 16 palmos de altura e os 10 ou 12 de largura, com uma distância de 9 palmos entre cada uma; as malhas das grelhas deveriam ser estreitas, não cabendo nelas um dedo, sendo sempre lembrados para o seu cumprimento os votos solenes:"(…) Il est inouïe que l'on ay iamais parlé d'aucun désordre arrivé dans aucunes de nos Abbayes; les Religieuses ne sortent pas de leurs enclos sans la permission expresse de leurs abbesses ou supérieurs; elles sont cloisturées et asservies aux services divins qui se sont toujours fait avec exactitude et dignité. Ce ne sont pas les grilles qui font la closture mais l'assuetissement de ne pouvoir sortir sans permission hors de nos Abbayes, qui sont toutes fermées de murailles qui font la closture; que suivant les climats et les tempéraments des pays, les clostures sont plus ou moins fortes, qu'en Espagne l'on y grille iusques aux clochers, en France l'on se contente des parloires, mais qu'au Pays Bas, la simple volonté assuiettie par les veux de chasteté et d'obéissance suffit pour rendre plus exactes et vertueuses les religieuses que toutes les grilles d'Espagne et d'Italie. (…) »[15]. No caso português, nos mosteiros da Congregação de Alcobaça, são diversos os testemunhos deste rigorismo (acesso a parlatórios e cercas, dieta alimentar) a que se juntavam também a localização dos coros e os espaços não edificados, bem como a altura da cerca: a Junta de 1752 ordenou que se levantassem os muros de Cós, Almoster e Odivelas.

Além destes *Tratados*, temos também o modelo da *Perfeita Religiosa*, sendo indicadas precauções minuciosas para a manutenção da castidade, através do castigo dos cinco sentidos: olhos baixos, para mortificar a vista; alimentos grosseiros, para mortificar o gosto; silêncio, para mortificar a audição; vestidos rugosos e leitos duros, para mortificar o tacto; escrúpulo mesmo de cheirar uma flor, para mortificar o cheiro[16]. Com efeito, se a administração da disciplina em comum era prática dos mosteiros em capítulo semanal, as mortificações eram, por seu lado, castigos impostos pelas próprias religiosas, tentando sublimar a alma em relação ao corpo. Ocorriam particularmente no tempo da Quaresma, revelando o sentido da imitação da paixão de Cristo. No domínio da mortificação do corpo destacam-se as auto-flagelações (nos mosteiros mais severos podiam ocorrer em Capítulo, sendo porém o espaço-cela o local mais comum), os jejuns e a abstinência, sendo ainda considerados um meio por excelência de expressar a devoção; os jejuns tinham ainda uma dimensão simbólica, lembrando a fome da pala-

[15] *Leodiensis clausurae monialium*, J.-L. Milst, Liège, 1697.

[16] Conde, Antónia Fialho, «A Estrada de Santiago a sul do Tejo: a mística apostólica e combativa no mosteiro de S. Bento de Cástris», in Gonzalez García, Miguel Angel e Albuquerque Carreiras, José Luís (coord.), *Actas do IV Congresso Internacional sobre Cister em Portugal e na Galiza - os Caminhos de Santiago e a vida monástica cisterciense*, Braga-Oseira, 2010, Tomo I, pp. 65-85.

vra de Deus. Não esqueçamos que o jejum era também um preceito eclesiástico (compreendendo, entre outros preceitos, a abstinência de carne, os jejuns quaresmais que implicam a abstinência de ovos e laticínios, o não comer mais de uma vez, o de não comer senão à hora a tal destinada) enquanto Mandamento da Igreja.

Em contexto barroco, as cenas de mortificação também com facilidade atingiam a teatralização: para se penitenciar, a religiosa podia pedir para beijar os pés de toda a comunidade. A encenação estendia-se também à personificação de figurantes do presépio, à construção de cenários próprios, a cultos como o do Menino em pedaços (braços, lábios, etc.), explicados por uma piedade mais sensível, convidando à reflexão sobre Cristo particularmente no período da infância, bem como a uma nova projeção alcançada pelo culto à Virgem Maria[17].

Estas práticas tendem a ganhar um carácter cada vez mais pessoal e particular, concretizando um ideário assente na devoção, na organização e na institucionalização, norteado pelo espírito dos *Exercícios* de Santo Inácio, profusamente traduzidos e editados, e por isso mais acessíveis, a partir dos séculos XVII e XVIII.

O Padre Manuel Bernardes faz a apologia da boa freira, traçando-lhe um perfil ideal: pobre, que rezava e observava a Regra; que era pontual ao Coro e mais actos da comunidade; que ouvia missa e lia livros devotos[18]; que cumpria as obrigações do ofício; que visitava e servia as enfermas; que fazia penitência; que ajudava com sufrágios as almas do Purgatório, e que, enfim, trabalhava na almofada ou no bastidor e nas coisas necessárias na cela. Não deveria também usar composturas no traje, sinais postiços na face, perfumes, calçado muito justo:"(...) Se a Religioza, professa ser Esposa de Christo, porque hade andar no seu trato como rameira? Se o seu estado he de despreso do mundo, porque há de mostrar que o estima? Para que he a armação onde não hade haver festa? Ou de que serve o veo cobrindo o rosto, se tudo o mais são revelaçoens, que publicão o seu espirito leviano e secular?(...)"[19].

Também neste domínio, a propósito da entrada de noviços e dos males do século, se desenvolveram autênticos tratados de orientação, alertando, por exemplo, para a

---

[17] Veja-se a obra publicada da religiosa do mosteiro de S. Bento de Cástris, Maria de Mesquita Pimentel. Cf. CONDE, Antónia Fialho, «Espaço literário feminino. A obra de Maria de Mesquita Pimentel», in *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Línguas e Literatura. Idade Média, Renascimento, Recepção,* Associação Portuguesa de Estudos Clássicos/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2009. Acessível em: https: //bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/ 123456789 /18/5/espacos_e_paisagens_vol_2.pdf

[18] "(...) Os livros que convem à boa Religiosa (ou a qualquer pessoa timorata) são vidas de Santos, Chronicas das Religioens, Granada, Eusebio, Estella, Avila, Palfox, Kempis, Puente, Alonso Rodriguez, & outros semelhantes. Porque em fim o ler he conversar: & quaes são as pessoas com quem tratamos, taes os costumes que aprendemos. (...)". BERNARDES, P. Manuel, *Armas da Castidade. Tratado Espiritual em que por modo pratico se ensinão os meyos, & diligencias convenientes para adquirir, conservar & defender esta Angelica Virtude.Offerecido e dedicado à Soberana Virgem das Virgens, Maria, Santíssima Senhora Nossa*, Oficina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Lisboa, 1669, p. 250.

[19] *Ibidem*, pp. 250-251.

importância do exame de consciência, para os pecados no sacramento da penitência, para a invalidez das confissões; os noviços são alertados para as tentações contra as virtudes teologais (Fé, Esperança e Caridade) e as virtudes cardeais (Prudência, Justiça, Fortaleza, Temperança), bem como para as tentações contra as leis e estatutos não só da religião como da *Regra* onde pretendiam professar. Citemos os perigos dos amores vãos, tentações contra as virtudes teologais: "(...) Do que aviso he de huns amorinhos rediculos, de huns papagayos, de huns escritórios, de huns quadros de montarias, galas profanas, de huns brincos de meninices de Frandres, de huns bujios, ou bujiarias, de huns passarinhos, de huns risos, de huns gasta tempos, de huns falsos amigos, que servem de ouvir, ou contar, occiosidades, de humas chocarrices, de humas fabulas, de hum olhar vão, de huma sede de curiosidades, de hum ler historias profanas; de hum estudo de cousas que não importão, de huma curiosidade de saber o que me não importa; de hum murmurar, de hum entender em vidas alheas, de huma nescia fadiga, de agradar aos homes, de hum suspirar por valer, subir, mãdar, ser louvado, ser conhecido nas cortes, de hum fallar como secular, de hus cõprimentos rasgados; de huns donaires, & doçuras molheris, de hum parecer galante, gentilhome, de hum cãtar requebrado, de hum regalo em comer, de hum querer ser adorado: de huns fastios do proximo.(...)"[20].

Embora apenas na sua última Sessão o Concílio tenha prestado atenção aos regulares, houve necessidade, perante as críticas luteranas, de confirmar a confiança nos votos solenes. Se no decreto sobre o matrimónio o Concílio considerou a virgindade superior a esse sacramento, foi feito também um apelo para que os monges e regulares regressassem à *vetus et regularis* disciplina, realçando a perfeição da profissão e afirmando a virtuosa tríade de S. Tomás de Aquino (obediência, pobreza e castidade) como essenciais à vida religiosa, tendo Cristo por verdadeiro paradigma.

No contexto português, o século XVII, também ao nível das exigências na formação conventual feminina, foi uma época de paradigmas por excelência: o modelo da Virgem Mãe exigia das postulantes e noviças nos conventos o cumprimento de regras que giravam em torno da manutenção da virtude suprema, a castidade. A escrita coeva assim o demonstra, particularmente o P. Manuel Bernardes: "(...) [a castidade] é hua virtude moral (especie de Temperança) pela qual nos abstemos dos deleites impuros da carne. (...) A Castidade he hua batalha em que a alma he a vencedora, & o corpo o prisioneiro: a Castidade traz comsigo fertilidade de glorias, esterilidade de peccados; he madrinha da santidade, & repudio da torpeza; indice de sinceridade, & destruição de escandalos. A esta virtude acompanha e serve a Pudicia, cujo officio he compor o aspecto, lingoa, mãos, passos, & mais movimentos do corpo, de sorte que nada passem dos limites da honestidade, & decencia. Os actos, & graos desta virtude se podem redu-

[20] Cruz, Fr. Mancio da, *Espelho spiritual de noviços*, por Nicolau Carvalho Impressor da Universidade, Coimbra, 1621, Fls. 75,76v. Biblioteca Pública de Évora, N. Res. 10.

zir aos seguintes outo. 1. Abster de todo o congresso carnal, & illicito. 2. Abster tambem do congresso liccito: v.g. para os casados se darem mais à Oração, com mutuo consentimento. 4. Não se deter em pensamentos impuros, expellindo-os logo da imaginação ou memoria. 5. Reprimir fortemente as rebelliões, ou movimentos da carne, & negar-se às vistas, ou quaesquer outras occasioens, que os fomentão. 6. Não ter resentimentos da carne, nem aballos do espirito, quando se tratão materias do vicio contrario: v.g. ouvindo confissoens, ou curando males, ou estudando Theologia moral nos pontos que respeitão as dittas materias: mas passar por estas cousas, como se fosse outras de diferente genero, conhecendo-as só por actos de entendimento, & não por figuras da fantasia. 7. Nem em sonhos sentir illusões causadas de fantasias impuras. 8. Carecer tambem daquelles movimentos, que costumão originarse de outras causas naturaes, & padecem athe as crianças.(...)" [21]. O Autor procurava no seu discurso estabelecer a diferença entre a castidade conjugal, onde os desejos ilícitos são reprimidos, e a não conjugal, onde até os que poderiam ser lícitos são reprimidos; gradativamente, é a virgindade paz, o celibato redenção (para os que já pecaram), e o matrimónio cativeiro.

Na vida conventual, e na preparação para a partilha dessa vida, havia que tomar providências no sentido de não haver fascínio pelo século, cumprindo Trento, privilegiando-se a importância da Oração Mental, enquanto momento de comunicação com o Divino; frei Bento de Melo, em Carta Pastoral de 1728 e desde Alçobaça, determinava que no mosteiro de S. Bento de Cástris deveria haver oração mental conventual meia hora de manhã e outra meia hora à tarde, intervalada com "algum ponto de algum livro espiritual, para avivar os espíritos e motivar a oração". O Padre Manuel Bernardes[22] reconheceralhe maior eficácia que a oração vocal, estabelecendo uma relação directa do espírito com Deus; era também a oração fundamental na castidade, exigindo preparação específica para o seu exercício, escolha de um guia espiritual, preparação com uma lição também de cariz espiritual, escolha de lugar, preferentemente a Igreja, e horários, alta noite ou madrugada, não devendo temer-se comentários sobre a dedicação à oração, entre outros[23].

---

[21] BERNARDES, *Armas da Castidade*..., cit., pp. 2-3. Note-se, no corpo da citação, a omissão do número 3.

[22] *Ibidem*, p. 95.

[23] Vejamos alguns: "(...) Em discursos gaste só o que bastar para aquecer o espírito, & entre logo às outras partes da oração, que são affectos, colloquios, propositos, petiçoens, offerecimentos, acção de graças. Quando se esfria & seca pegue de outro ponto, discorrendo nelle, para se molhar de novo (...) Guardar-se de appetecer favores extraordinarios de Deos, v.g. visoens, extases, lume de profecia, milagres, &c. Porq. isto costuma nascer de soberba, & a soberba afugenta a Deos, & chama o Demonio. Queira só o que Deos quizer; servillo, amallo, & salvar-se para mais o amar e servir.(...) Contra a molestia, ou tentação do sono são bons remedios mudar de postura o corpo, ou levantando-se em pé, ou estendendo os braços em cruz: tomar huma disciplina breve, ou huns pós de tabaco, se a pessoa não he muy costumada a elle: picarse com hum alfinete: não assentarse, nem encostarse, nem enrouparse muito: & melhor que tudo, ter de antes adquirido espirito de devoção por via da presença de Deos, & mortificação bem continuadas. (...)". BERNARDES, *Armas da Castidade* ..., cit., pp. 97-100.

Neste contexto, tornou-se essencial regrar e formar noviças, decidir da sua recepção ou exclusão nos mosteiros, no que se tornava essencial a figura da Mestra das noviças, eleitas pelas abadessas, sendo recomendado o seu perfil: deviam ser religiosas graves e exemplares, experimentadas na vida espiritual, com o objectivo claro de orientar as noviças no caminho da perfeição. Deviam basear-se no seu próprio exemplo, a título comportamental, mas também nos exercícios da vida devota e particularmente na Regra de S. Bento, não esquecendo os exames de consciência e na aprendizagem do canto chão e cerimónias da Ordem de Cister. Havia que distinguir entre os livros que forneciam cultura religiosa e os que pretendem "cristianizar" as leitoras, devendo ser estes os primeiros a serem lidos, distinguindo-se as obras de S. Bernardo, de S. Francisco de Sales, além de capítulos da obra *Guia dos Pecadores*, capítulos do *Livro do Conhecimento e do Amor a Deus*, de P. S. Jure, e das *Meditações* de Santa Teresa.

Uma das questões que se coloca como sendo do maior interesse são as fontes para o estudo da dimensão espiritual dos mosteiros e conventos. Com efeito, se a realidade temporal pode encontrar óptimos testemunhos nos Livros da Bolsaria, Feitora, Tulha, a questão do espiritual é de abordagem mais difícil. O que nos ficou em termos de inventariação das suas bibliotecas e do recheio dos conventos em matéria pictórica são indicadores da sua espiritualidade, das suas inquietações e interrogações, e que não raras vezes se prolongam nos seus escritos de cariz autobiográfico ou hagiográfico.

No caso do mosteiro de S. Bento de Cástris, além dos manuscritos e impressos dedicados ao Ofício Divino e os missais, ficaram-nos os seguintes impressos inventariados: Fr. Antonio Arbiol, *La religiosa instruída com doctrina de la Sagrada Escriptura*, Madrid, 1734, in 4º, 3 vols, e em que sublinhamos a importância dada às leituras; Fr. Martin de Torrecilla, *Suma de todas las matérias morales arregladas a las condenaciones pontifícias*, Madrid, 1696, 2 vols.; Soror Maria de Jesus d'Agreda, *Mystica ciudad de Dios – Milagro de su omnipotência*, Lisboa, 1681, 3 vols in folio; Soror Maria de la Antigua, *Desengano de religiosas y de almas que tratan de virtud*, Barcelona, 1697, in folio; Fr. Christobal de Lozano, *David perseguido y alivio de lastimados*, Madrid, 1674, in folio; P. Manuel Bernardes, *Luz e Calor*, Lisboa, 1724; Idem, *Exercícios Espirituais*, Lisboa, 1784; S. Bernardo, *Dictames para a vida religiosa e profética*, traduzidos por Fr. João Barba Rica, Lisboa, 1724, in 4º, 2 exemplares; P. João Eusébio Nuremberg, *Differença entre o temporal e o eterno*, Lisboa, 1811, in 4º; S. Francisco de Sales, *Introdução à vida devota*, traduzida por Francisco de Sousa, Lisboa, 1682, in 4º; Fr. Domingos do Rosário, *Theatro Eclesiástico*, Lisboa, 1782, in 4º, 7ª ed; Fr. Bernardo da Conceição, *O ecclesiastico instruído scientificamente na arte do canto chão*, Lisboa, 1788, in 4º; Fr. Diogo de Madrid, *Vida admirable del phenix seraphico y redivivo Francisco San Pedro de Alcantara*, Madrid, 1765; Fr. Bernardo de Brito, *Primeira parte da Chronica da Ordem de Cister*, Lisboa, 1602; Fr. Juan de la Cruz, *Obras*, Madrid, 1672, in 4º; Fr. António Garrido, *Taboada Curiosa*, Lisboa, 1743; *Avizos e Reflexoes sobre o que deve obrar um religioso para satisfazer no seu estado, por um religioso da Congregação de S. Marcos*, Lisboa, 1758; Fr. Afonso da Cruz – *Espelho de*

Perfeição, Lisboa, 1615, in folio; *Directório de um religioso*, pelo D. Fr. Fradique Espiroda, Lisboa, 1676.

Os relatos coevos são também essenciais. Neste último caso, e no domínio do monaquismo do período moderno em Évora, destacamos os discursos do P. Manuel Fialho e do P. Francisco da Fonseca, levando-nos a concluir, a partir da descrição das 17 capelas existentes no mosteiro de S. Bento de Cástris, da grande devoção das religiosas aos mistérios da Paixão do Senhor, aos mistérios marianos, bem como a S. João Baptista, além dos santos da Ordem, S. Bento e S. Bernardo. Interessante é também a presença pictórica da *Sagrada Família* e de alguns santos de devoção mais particular, como Santa Teresa, Santa Ana e S. Joaquim. As recomendações capitulares acerca da proibição do culto do Senhor da Cana Verde, ligada ao valor atribuído no mosteiro aos mistérios dolorosos, não parecem ter sido cumpridas, pelo menos a nível pictórico.

A produção cronística das Ordens associada à vida das suas comunidades é também relevante para o traçar do seu percurso, bem como obras de carácter intrinsecamente espiritual e metafórico, como, no caso de Cister em Portugal, a obra de Frei Fr. Bernardino de Souto Maior, Monge Cisterciense Lusitano, com *Flores Cistercienses do Jardim de Portugal. Elogios das Santas Thereza, Sancha e Mafalda, filhas d'El Rey D. Sancho I de Portugal, Religiosas Cistercienses, e de outras Religiozas virtuozas da mesma Congregação*, com muitos dos relatos se prendem com a incorruptibilidade do corpo, com o aroma de santidade das religiosas depois de mortas, ou com o carácter visionário de algumas, dedicados aos vários mosteiros cistercienses portugueses (num total de 37 religiosas, 12 são de Odivelas, 9 de Cástris, 7 de Celas, 5 de Arouca, 3 do Lorvão e 1 de Cós). Apontamos ainda neste contexto as obras de Frei Luís dos Anjos, *Flores Cistercienses no Jardim de Portugal*; George Cardoso, *Agiológio Lusitano*; Frei Bernardo de Brito (cronista da Ordem de Cister), *Crónica de Cister*; P. Ciria Caxias, *Vidas de Santas y mujeres ilustres de la orden de san Benito*; C. Henriquez, *Corona sacra de la religión cisterciense*.

Por outro lado, torna-se imprescindível a consulta de fontes relativas à vida interna dos mosteiros: livros sobre cerimónias de profissão, livros de ofícios, livros de defuntos, livros de visitas (que consideramos fulcrais), sermonária, relatos de milagres ou ainda obras produzidas pelas religiosas em clausura, particularmente obras de cariz místico. Destas últimas destaque-se a influência da obra de Santa Teresa de Ávila, dirigida tanto a religiosas (*Caminho da Perfeição, Meditações*) como aos seus directores espirituais (*Modo de visitar conventos*), além nomeadamente da sua obra poética e epistolográfica. Paradigmático é também o epistolário (c. de 600 cartas) trocado entre a abadessa de Agreda, soror Maria de Jesus (1602-1645) e Filipe V, que a escolhera para sua conselheira espiritual depois de 1643; esse epistolário, já analisado por Torres Sanchéz, entre outros autores, permite recolher importantes elementos sobre a religiosidade e aceder ao quotidiano da comunidade a que pertencia. Uma das suas obras mais difundidas, a *Mística Cidade de Deus*, condenada pela Inquisição, fazia parte da

livraria do mosteiro de S. Bento de Cástris, como acima citámos, onde se narra a vida da Virgem, ditada e manifestada por Maria à sua escrava, Maria de Jesus.

Também sobre as autobiografias de monjas se tem trabalhado[24], sendo que estes relatos, feitos por indicação dos confessores, tal como sucedeu com Maria de Jesus de Agreda, se situam entre experiências de solidão e vivência místicas e uma partilha com o mundo exterior dessas experiências. Nessas autobiografias podem surgir relatos relacionados com êxtases e visões, vaticínios, muitas vezes nitidamente exagerados[25] dada a sua dimensão de transgressão material e de abandono do corpo, num perigoso universo moral bipolar, em que as mulheres eram encaradas ou como santas ou como pecadoras."Las obras de Hildegarda de Bingen y Teresa de Ávila son sin duda las más conocidas, pero ellas son tan sólo dos de entre las muchas místicas que, al menos desde el siglo XII, buscaron comunicar sus vivencias a través de la escritura, creando una verdadeira tradición de literatura religiosa por un lado y de autobiografías femeninas por el outro. (…) El hecho de que tantas místicas dieran testimonio por escrito de sus vidas – aunque a menudo lo hicieran animadas en principio, como santa Teresa, por un

---

[24] Amelang, James, «Los usos de la autobiografia - monjas beatas en la Cataluña moderna», in Amelang, James S. e Nash, Mary Josephine (coord.), *História y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporânea* 1990.

[25] "(…) En el Barroco, algunos conventos de clausura femenina tratan de atraer sobre sí la atención de los fieles esparciendo rumores de levitaciones, apariciones de figuras celestiales y éxtasis de sus religiosas, com el fin de convertirse en focos de espiritualidad. Gómez García estudia las narraciones que resaltan las virtudes de la vida religiosa en el monasterio de San Bernardo del Cister de Málaga. Monjas que poseen la virtud o el don de la ubicuidad, del poder de sanación, de vaticinios, premontciones y éxtasis, se convierten en protagonistas de narraciones hagiográficas con un estilo peculiar, de exageración, admiración y asombro. En el Renacimiento y en el Barroco los escritos de la vida de los santos van configurando una escenografia propia que irá adentrándose en la mentalidade colectiva. En efecto, ser santo es una actitud más que una cualidad, aunque se precisa de unos relatos que consigan mitificar a las personas, en el caso presente a las monjas, y a sus manifestaciones: milagros, al ejercicio de la virtud cristiana y al anuncio de Dios. Según Lorenzo Pinar, las causas explicativas de estos fénomenos estáticos se deben a la temprana edad en que entran las jóvenes en clausura y, también, a la prolongada vida de encierro intramuros. Los textos hagiográficos abundan en nuestra literatura y se caracterizan por su carácter sobrenatural destacando la incorruptibilidad del cuerpo y el llamado aroma de santidad de las elegidas. Apariciones, visiones celestiales, experiencias sobrenaturales que distinguen a las religiosas visionarias por su contacto con estos seres. El propio hecho de que Dios, Jesucristo, la Virgen, los santos o los ángeles escojan a una persona para comunicarles algún mensaje ya refleja un síntoma sobre la posible santidad del elegido. Desde el mismo momento de la muerte de la monja elegida las demás religiosas contribuyen a fomentar su fama de santidad, difundiendo su devoción y permitiendo el culto a su cuerpo a pesar de no haberse incoado los trámites de beatificación. Estas vivencias espirituales irregulares podían, no obstante, convertirse en un arma de doble filo que conducía a la exaltación o a la difamación de la religiosa santa. (…)". Segura Graiño, C., «Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres», *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (Ss. VIII-XVIJD)*, Madrid, 1991, p. 11 e sgs.

confessor – pone ya de relieve una primera cuestión: la consciência de su própria valía, del caracter excepcional y ejemplificador de sus vivencias, dignas de ser compartidas com otros"[26].

Do acompanhamento espiritual das religiosas - confissão, comunhão, profissão – à orientação espiritual e à sermonaria

A última afirmação prende-se com a importância dos confessores e orientadores espirituais após as determinações tridentinas a aplicar nos conventos femininos, apostando na exigência de aperfeiçoamento pessoal e no restabelecimento da vida comunitária. Os laços pessoais passaram a ser fundamentalmente os que ligavam a monja ao confessor, imposto, e ao orientador (ou director, como também surge na documentação) espiritual, por ela escolhido; a confissão e a direcção espiritual exigiam cuidados especiais. O mesmo Concílio reforçou ainda a necessidade de Pregadores e Aliviadores nos mosteiros femininos. De acordo com as orientações da Ordem[27], reforçadas pelas leis posteriores dos Capítulos Gerais e das Juntas da Congregação Autónoma de Alcobaça, para os sermões deveriam ser preferidos os religiosos da Ordem desde que tivessem licença do Abade Geral. Eram eleitos pelo Definitório, e a Congregação acautelava também a sua imagem junto do público que afluía às igrejas conventuais quando determinava que, antes de pregar em público, o pregador fosse ouvido no Refeitório ou no Capítulo do seu mosteiro de origem, para se comprovar o seu talento. Na Junta de 1755 ficou determinado que os pregadores, depois de três anos de estudo de Teologia no Colégio de Coimbra, fossem examinados em Escrituras, mistérios da Trindade e da Encarnação, matérias da graça, livre arbítrio e virtudes teologais, de molde a saber entendê-los e a falar dos púlpitos acerca deles, confirmando-se ainda a lei capitular que determinava que nem os leitores nem os passantes do Colégio de Coimbra podiam em tempo lectivo pregar fora dessa cidade, excepto nos mosteiros da Ordem. A sua formação assentaria ainda no bom domínio da Escritura Sagrada, gozando

---

[26] Caso, Ángeles, *Las olvidadas. Una história de mujeres creadoras*, 2007, pp. 188-189. Para Portugal, e para a região de Évora, onde se destacaram os relatos das clarissas do convento do Salvador, cf. Tavares, Pedro Vilas Boas, «Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)», *Via Spiritus*, 1996, pp. 163-215.Acessível em: http://repositorio-aberto.up.pt/ bitstream/10216/10710/2/3507000067738.pdf Para o caso brasileiro, cf. Nunes Junior, Ario Borges, *Extase e Clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*, 2005.

[27] *Livro Ordinário do Officio Divino, segundo a Ordem de Cistel, novamente correcto e emendado por hum Religiozo da dita Ordem, estudante na universidade de Coimbra, do Collegio de Sam Bernardo*, 1550, Fl. 53.

de alguns privilégios particulares[28]. Os sermões ocorriam, em termos de frequência e por ordem decrescente, em Agosto (mês de S. Bernardo), Abril (Páscoa), Março (dia de S. Bento), Junho (além do dia de Santo António, neste mosteiro era importante o dia de S. João Baptista) e Dezembro, apresentando alguma regularidade anual.

Os sermões apenas podiam ser encomendados pela abadessa ou pelos padres da Casa. Em finais do século XVIII a abadessa continuava a determinar quem devia pregar os sermões do comum, dando preferência aos religiosos da Ordem e, entre estes, aos da Casa, desde que tivessem licença do Abade Geral[29]. No caso do mosteiro de S. Bento de Cástris a alusão aos sermões clarifica-se em alguns documentos, como no códice referente à eleição das abadessas trienais[30]. No acto das eleições, além do Geral ou de padres do Definitório estavam também os Padres do mosteiro, que, ao serem nomeados, era explicitado também que seriam os encarregados dos sermões, especialmente os confessores.

Os pregadores, tal como os confessores, deviam acudir com o pasto espiritual às suas ovelhas. Assim, as igrejas dos mosteiros deviam ser abertas às populações para sermões de Doutrina, recorrendo aos seus próprios prelados, que, se recusassem, veriam ser negado o sermão de esmola fora do mosteiro. Diga-se que o mesmo se passava em relação à confissão. Em relação à preferência pelos pregadores da Ordem, e no que respeita a S. Bento de Cástris, a Visita a esta comunidade em 1763 determinou que: "(...) ninguém pode pregar nas nossas Igrejas sem expresso consentimento nosso; ordenamos que nenhuma Religioza encomende Sermão a Pregador algum de fora da Ordem sem nossa licença e quando pedir esta nos declare quem he o Pregador que pertende rogar e o Sermão para que hade ser convidado.(...)"[31].

Já a Junta de 1728 estabelecera que, além do padre confessor autorizado pelo Abade Geral, só poderiam ouvir confissões nos mosteiros de religiosas o D. Abade, Visitadores, Definidores, Mestres, Passantes e Aliviadores, e os que tivessem sido confessores, feitores e capelães noutros mosteiros. Quanto aos confessores, já o Padre Manuel

---

28 Um dos privilégios era que os que tivessem vinte anos de púlpito poderiam não comparecer ao Coro, excepto Domingos, festas de sermão e missa conventual. Os que, embora sem esses anos de púlpito, fossem admitidos pelo Definitório e provassem que desempenhavam bem as suas pregações ou lições, ficavam isentos de assistir a matinas. Porém, nenhum pregador podia solicitar púlpito ou taxar as pregações (exigir um preço), devendo seguir as ordens do prelado superior, podendo vir a ser excluído do ofício.

29 No caso de S. Bento de Cástris, facilmente se deduz do fraco momento económico do mosteiro em 1679 quando ficou determinado superiormente que os sermões deviam ser encomendados aos religiosos do mosteiro ou, quando muito, a religiosos da cidade. Por esta altura, ficou ainda determinado que nos dias de sermão todas as religiosas deviam estar no coro de baixo, sendo corrida a cortina, de molde a que as gentes que assistissem aos sermões não devassassem a comunidade.

30 Biblioteca Pública de Évora (B.P.E.), Cód. CXXXI/2-21.

31 B.P.E., Cód. CXXXI/2-22, Fls. 2v., 3.

Bernardes sublinhara que se deveria exigir que, além de se preocupar em não manchar a sua castidade, deveria ser examinado (em Cister, deveria ser mestre em Teologia Especulativa ou Moral e aprovado pelo Geral) e averiguadas as suas capacidades para tal: circunspecto e medido nas palavras e doutrinas, explícito, deveria confessar sempre em grade ou ralo; nunca dar a mão a beijar nem aceitar dádivas, não visitar, a não ser excepcionalmente, filhas espirituais, fazer retiros e recolhimentos periódicos e, sobretudo, ser áspero e breve com as mulheres. Das confissões podiam derivar penas espirituais, sendo que em 1762 o Capítulo Geral reconhece que "(…) Considerando tão bem o Nº Rev.º e mais Padres a grande aflição que lhe expõem as Religiosas pelas muitas excomunhoens e penas espirituais que tem posto a seu sexo, que naturalmente he timorato, e que a falta de literatura não permite hum bom discernimento que em semelhantes matérias se preciza suspenderão todas as pennas espirituais impostas nas Vezitas e Juntas do triennio passado e as matérias sobre que ellas cahião.(…)", mas mantendo as penas temporais. Um exemplo de incursão em excomunhão era para quem falasse nos confessionários fora dos mistérios da confissão ou do conselho espiritual, e de excomunhão maior era para quem pedisse em vida as casas que as religiosas possuíam.

Os Aliviadores, por seu lado, eram atribuídos três ou quatro vezes por ano aos mosteiros, e controlado o seu tempo de estadia nos mesmos, devendo apostar-se na sua circulação entre as Casas. Quanto ao seu perfil, o Capítulo Geral da Congregação determinou que só poderiam ter esse estatuto os padres Mestres que tivessem lido Teologia Especulativa ou Moral ou os que já tivessem sido Abades, reconhecendo esse mesmo órgão que o exercício deste ministério exigia ciência, prudência, caridade, piedade e sólidos ditames, competindo ao Abade Geral a sua aprovação. Só podiam demorar-se nos mosteiros de religiosas quatro ou cinco dias depois do tempo da aliviação, e os pregadores dois dias depois do sermão; na década de quarenta do século XVIII esse tempo foi reduzido para três dias antes e três dias depois da função (e em 1749 foi reduzido para dois dias). Não deveriam ser encomendados sermões sucessivos, do particular ou do comum do mosteiro, nem ao mesmo pregador nem ao mesmo aliviador, excepto na Quaresma e Advento.

O mosteiro de S. Bento de Cástris, na segunda metade do século XVIII, regista a presença de padres Aliviadores que não pertenciam à Congregação. Mais concretamente, em 1763, os Aliviadores do mosteiro são identificados: trata-se dos padres dos Remédios, da cidade de Évora, que, por essa função, receberam 30 alqueires de trigo[32]. A referência objectiva aos pregadores (com o nome e a proveniência) é quase nula na documentação de S. Bento de Cástris, daí que não possamos deixar de citar o caso do Padre frei Aleixo da Luz, que, em 1582, era simultaneamente confessor e pregador no mosteiro de S. Bento de Cástris[33]. Este foi o segundo confessor trienal deste mosteiro,

[32] B.P.E., Cód. CXXXII/2-31.
[33] B.P.E., Livro 29 Fundo S. Bento, Fl. 74v.

a seguir a frei Paulo do Couto (que iniciou funções em 1576), tendo terminado o seu serviço na comunidade eborense no ano de 1582, sendo substituído por frei Francisco[34]. Foi costume no mosteiro o confessor ter essa função a partir da década de setenta do século XVI, o que não invalida que a mesma tenha sido tomada por um dos outros padres, nomeadamente o feitor.

Desta forma, verificamos que a imposição das determinações pós-tridentinas no quotidiano monástico a nível local, como em S. Bento de Cástris, controladas pelos mecanismos criados pela Congregação Autónoma de Alcobaça, influenciaria também de forma determinante o viver monástico cisterciense feminino a nível nacional.

[34] Biblioteca Nacional de Portugal (B.N.P.), Cód. 1479.

APOC
ASSOCIAÇÃO
PORTUGUESA
DE CISTER
ALCOBAÇA
CÂMARA MUNICIPAL
ipt
Instituto
Politécnico
de Tomar
EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN PORTUGAL
CONSEJERÍA DE CULTURA
ICOMOS
COMISSÃO NACIONAL
PORTUGUESA
MOSTEIRO D
ALCOBAÇA