

Maria Alegria Fernandes Marques

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

A Ordem de Cister em Portugal na transição da Idade Média aos tempos modernos¹

Resumo

Após os tempos de expansão e afirmação, a Ordem de Cister entrou em profunda decadência. Às condições internas da Ordem juntou-se o clima de crise do séc. XIV, que fez acentuar e perdurar essa decadência. Para o caso português, as visitas deixaram-nos testemunhos vivos das várias facetas desse clima de crise, mas também dos anseios de reforma que alguns dos seus membros e responsáveis já sentiam na primeira metade do séc. XVI.

Abstract

Following the times of expansion and assertion, the Order of Cîteaux (the Cistercians) fell into profound decline. In addition to the internal conditions of the Order, the environment of crisis in the 14th century aggravated its decadence over the following centuries. In the case of Portugal, the visitations provide us with living testimonies not only of the different facets of the crisis, but also of the zeal for reformation which some Cistercians were experiencing by the first half of the 16th century.

1. Passados os seus tempos de expansão e afirmação (sécs. XII e XIII), em breve a Ordem de Cister se tornou comum, mais uma Ordem na Cristandade. Se é certo que no seu tempo de afirmação sofreu a concorrência de outra corrente de espiritualidade, a mendicante, que lhe era muito próxima, com a vantagem de ser ainda mais simples e mais atractiva para os espíritos mais ávidos e cristalinos,

¹ Este texto tem por base a conferência proferida no Gabinete de Informação da Universidade de Coimbra, em Alcobça, em 30 de Junho de 2001.

também é verdade que, no conjunto das suas casas, ela se havia tornado já rica, influente e poderosa. Achava-se, por isso, tão vulnerável aos ventos da História quanto qualquer outra.

Desde o séc. XIV que a Ordem de Cister apresentava sinais de esclerose, com o recrutamento de potenciais membros em baixa, dificuldades financeiras perante as necessidades certas de reconstrução de edifícios, equipamentos pouco rentáveis, decréscimo das rendas, com sujeição a processos de nacionalização por algumas ocasiões. Ao mesmo tempo, resultado também de factores exteriores, como as guerras, e da própria orgânica cisterciense que lhe havia dado uma enormíssima zona de expansão e influência, verificava-se um enfraquecimento dos centros de decisão, como os grandes mosteiros de Cister, Claraval, Morimond; o próprio capítulo geral de Cister se mostrava sem poder e influência; por vezes, chegava a ser ignorado. Por tudo isto, a Ordem perdera poder, prestígio e influência, “a Igreja achara outros árbitros, outros negociadores, outros missionários, outros apóstolos”².

No mesmo século, as medidas centralizadoras e de controle eclesiástico do papado de Avinhão, acentuadas logo com João XXII (1316-1334), levaram à transformação dos cargos em benefícios³, com a certeza de rendimentos para a Santa Sé⁴.

No que diz respeito ao clero regular, as consequências não se fizeram esperar. As exigências da Santa Sé saldaram-se por mais uma carga sobre os mosteiros, que os levou a dar mais atenção aos aspectos económicos e financeiros (em contradição com o ideal de pobreza) e exigiram, aos seus membros, o exercício de actividades fora do claustro, relacionadas com propriedades e rendas, em desrespeito pela clausura.

Ao mesmo tempo, o papado, numa tendência que vinha de longe, já do pontificado de Clemente IV, reservava-se, cada vez mais, a nomeação dos abades, para premiar (ou garantir) serviços e fidelidades⁵, o que levou à permissão da introdução mesmo de estrangeiros nos mosteiros.

Tudo isto se apresentava altamente gravoso para a organização cisterciense, com a tendência para a supressão da eleição abacial, a questionação da hierarquia das filiações, pois que se esbatem os laços entre as abadias-mãe e as abadias-filhas,

² Jean-Berthold Mahn, *Le Pape Benoît XII et les Cisterciens*. Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fascicule 295, 1949, p. 76.

³ *Dictionnaire historique de la Papauté*, sous la direction de Philippe Levillain. Paris, Arthème Fayard, 1994, s.v. “Jean XXII”.

⁴ Nomeadamente, *anatas e communia servicia*; cfr. *Dictionnaire historique de la Papauté*, s.v. “Annates,” “Communs et menus services”, “Finances Pontificales”.

⁵ Pela constituição *Licet ecclesiarum*, de 27 de Agosto de 1265; cfr. *Dictionnaire historique de la Papauté*, s.v. “Clément IV”.

ao mesmo tempo que se assiste à diminuição da autoridade do capítulo geral, que deixa de ser representativo das bases, já que os abades que o compõem algumas vezes não têm a ver com os seus monges.

Entretanto, ainda no séc. XIV, a reforma proposta por Bento XII, antigo monge cisterciense, pela constituição *Fulgens sicut stella* (12 de Julho de 1335), pretendeu repor alguma ordem neste estado de coisas. Propunha a retoma da livre eleição dos abades, o restabelecimento das visitas regulares, a revitalização do capítulo geral, a imposição de medidas tendentes a revivificar a antiga disciplina (com a valorização da vida comunitária, a abstenção de carne, a valorização da clausura e da pobreza e a proibição da posse de bens pessoais). Sob o ponto de vista institucional, saldar-se-ia por uma revalorização do poder abacial (excepto no campo das finanças, que passavam agora ao controlo do bolseiro, cargo agora surgido) e do capítulo geral, e do princípio da filiação. Ao mesmo tempo, proporcionava condições para uma efectiva elevação intelectual dos membros da Ordem, com a formação de colégios universitários próprios (a exemplo do colégio de S. Bernardo de Paris) e o estabelecimento das regras da sua manutenção e frequência pelos monges⁶.

Falecido Bento XII, a situação agravou-se com Clemente VI (1342-1353), com a expansão do regime de comenda – à frente das abadias não ficariam, necessariamente, monges ou religiosos, mas também membros do clero secular que acumulavam estes cargos com outros, aumentando as suas rendas. Isto levava ao empobrecimento, ao aumento da indisciplina e ao laxismo, à desorganização do funcionamento das instituições; os abades tornavam-se estranhos para os monges e o capítulo geral transformava-se numa comissão de governo externa à congregação.

Não podem ainda esquecer-se as consequências dos grandes males do séc. XIV, a peste e a guerra, sobre a Ordem, com a diminuição dos efectivos, o desaparecimento de algumas casas, absorvidas por outras, de que se tornam simples dependências e o relaxamento da disciplina, visível em vários aspectos, de que se destacam a alimentação, o vestuário, a clausura e a pobreza individual. Com a escassez, a piedade popular esfriou, as esmolas diminuíram, a generosidade régia mostrou-se ausente e o fisco régio tornou-se menos benevolente.

Por sua vez, o Grande Cisma do Ocidente, provocando que a casa-mãe e imediatas se declarassem clementistas, levou, de um modo geral, à divisão interna, com a discórdia e a marginalização dos seguidores de outra obediência. A envolvimento do clero nacional em torno do seu rei e do partido que ele abraçava, lançava as

⁶ Sobre a acção de Bento XII relativamente a Cister ver Jean-Berthold Mahn, *ob. cit.*

bases e fazia eclodir, com mais ou menos força, o embrião das “igrejas nacionais”. O saldo de tudo isto era deveras catastrófico para as ordens religiosas⁷.

2. Nos inícios do séc. XV, quando a Europa parecia sossegar, sentia-se uma enormíssima necessidade de reforma. Então, dentro da Ordem de Cister promoveu-se o reforço do poder dos visitantes; procedeu-se a tentativas de reorganização das rendas em quadros regionais ou nacionais e não estritamente nas filiações, numa afirmação paralela, para manter a coesão, como actividade suprema de toda a congregação; insistiu-se na necessidade de cuidar do ofício divino e de obstar a práticas abusivas. Aqui e ali, surgiram algumas experiências de reformas locais, que pretendiam regressar à antiga disciplina e austeridade. Algumas, haviam de ser a semente de agrupamentos locais, como foi o caso da de Martinho de Vargas, em Castela. O capítulo geral não as repreendeu nem controlou, porque se encontrava paralisado por tensões internas, originadas nas diferenças regionais e nacionais, pelo enraizamento das redes nos territórios, porque tinha o poder de votar decisões mas não os meios de as fazer executar.

Ao mesmo tempo, e mercê também de algum diverso entendimento no seio da Igreja, com as posições diferentes de papistas e conciliaristas, assistia-se a uma evolução que reconhecia, aos Estados, o direito de controlar os benefícios eclesiásticos e participar na colação dos benefícios maiores, com a designação dos dignitários. Dito de outro modo, o poder secular, principalmente o rei de França, procurou tirar o melhor partido, nesta situação. A proclamação da *Pragmática Sanção de Bourges*, em 1438, por Carlos VII, é disso exemplo. Declarando-se pelo conciliarismo, tornava aplicáveis, em França, as decisões dos concílios de Constança e Basileia, que limitavam o poder do papa. Ordenava a livre eleição dos bispos e abades e suprimia as reservas pontificais e as diversas taxas que revertiam para a cúria pontifícia. Apesar de tudo, deixava o caminho aberto para que a comenda caísse nas mãos de reis e príncipes; a sua sedução era demasiado tentadora.

Ironia da história, perante o estado de coisas, foi o papado a querer intervir contra a situação. Calisto III suprimiu a prática da comenda, em 1458, decisão reformada pelos seus sucessores, Pio II e Sisto IV. Mas os reis tinham alcançado essa capacidade de prover os ofícios vacantes e obrigar as abadias ao pagamento de certas taxas. Diga-se, porém, que nem sempre essa possibilidade foi usada em prejuízo dos mosteiros; basta lembrar muitas obras de reforma e restauração que se levaram a efeito com o auxílio do poder temporal.

⁷ Para todos estes aspectos, tão profundamente problemáticos, ver as diversas entradas, com interesse ao tema, no *Dictionnaire historique de la Papauté*, e ainda Louis J. LeKai, *Los cistercienses. Ideales y realidad*. Barcelona – Tarragona, Editorial Herder – Abadía de Poblet, 1988, pp. 103-143, e Marcel Pacaut, *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre de Cîteaux*. Paris, Arthème Fayard, 1993, pp. 279-294.

De qualquer modo, tudo isto significava enorme modificação nas estruturas da organização religiosa regular, mormente no edifício cisterciense, moldado sobre o centralismo. As medidas que se iam tomando, avulsas, uniam no plano local mas dividiam no geral. Por isso, tornavam mais difícil o controle e mais ténue a coesão.

A crise era tal que todos – religiosos, reis, príncipes e papas – estavam de acordo na necessidade de medidas reformadoras.

O movimento foi mais intenso em França, o que bem se compreende, em vista da origem e do papel da Ordem de Cister nesse país. Aí, em 1494, o abade do mosteiro de Cister, Jean de Cirey, com o apoio do papa Inocência VIII e dos reis Luís XI e Carlos VIII e ainda de um capítulo geral, composto por quarenta e cinco abades franceses, fez promulgar uma reforma, conhecida pelo nome de *os artigos de Paris*. Contudo, era muito fraca, pouco ambiciosa, apenas de reforço de linhas definidas anteriormente e de que se destacam a proibição de bens pessoais, a obrigatoriedade da observação do silêncio e da prática do dormitório e do refeitório comuns, bem como o respeito pela clausura, a proibição da entrada de mulheres nos mosteiros masculinos, a proibição da carne na alimentação. Mas tudo isto estava de acordo com a sua ideia de reforma, que era a busca de uma “modificação de costumes e normas inspiradas na vida dos Santos Padres”. Era, afinal, algum desejo, talvez um pouco vago, de regresso às origens.

Como se supõe, não era suficiente para quebrar a atonia geral da Ordem. Até porque, entretanto, surgira a reforma protestante. A reforma de Cister ficava, assim, adiada, vindo a surgir num quadro bastante diferente, da reforma católica, proveniente do concílio de Trento (1545-1563)⁸.

3. Em Portugal, tudo isto se reflecte.

Logo nos primeiros anos do séc. XIV, a Ordem, aliás, tal como o restante corpo eclesiástico, sofreu a nacionalização de boa parte dos seus rendimentos, quando, em 1320, o papa João XXII permitiu que as instituições religiosas contribuíssem com as suas rendas para as campanhas que a monarquia se propunha realizar, alegadamente contra os infiéis.

No decurso do mesmo século, em tempo de crises e guerras, sofreu perturbações, como as restantes, por vezes um pouco mais intensamente, como bem ilustra aquele episódio do mosteiro de S. Bento de Castris, cuja abadessa foi morta, durante a crise de 1383-1385, por ser presuntivamente parente da rainha

⁸ Sobre toda esta problemática das tentativas (e das realizações) da reforma cisterciense ver Louis J. Lekai, *ob. cit.*, pp. 146-167 e Marcel Pacaut, *ob. cit.*, pp. 302-307.

D. Leonor Teles⁹. Sofreu ainda, no plano nacional, com os problemas que afectaram o papado, de que é reflexo, em certa medida, o diferendo entre o abade de Alcobaça, D. João de Ornelas, e o arcebispo de Braga, D. Lourenço Vicente, provocado pela cobrança de rendas para o papado¹⁰.

Mas a documentação que nos chegou permite entrar um pouco mais no mundo dos mosteiros cistercienses portugueses e detectar os seus sinais de crise. As visitas, especialmente realizadas no sentido de procurar identificar os sinais de crise e abrir pistas à sua resolução, são, a este fim, material de fundamental importância. Embora do séc. XVI, elas reflectem, pela certa, também o ambiente vivido nos mosteiros cistercienses portugueses no século anterior. Serão elas o nosso instrumento de trabalho¹¹.

O primeiro prende-se com o número dos seus efectivos. Parece ser consensual a sua diminuição. Ao percorrermos as actas das visitas do séc. XVI, poucos mosteiros, apenas dois, aparecem com uma população numerosa, talvez mesmo excedentária. São os mosteiros femininos de Lorvão e de Almoester. No primeiro, as religiosas não cabiam no refeitório “pera poderem comer todas”, nem no dormitório¹² e “a casa ao presente estaa em tanta necessidade pelo qual padece muito trabalho e fadiga da dicta dona abadessa e as religiosas da casa necessidade”¹³; no segundo, “eram muitas religiosas” e a “renda do moesteiro

⁹ Sobre esta questão, ver o nosso trabalho *Uma eleição abacial em tempo de guerra. S. Bento de Cástris, 1384*, entregue para publicação em volume de estudos em honra da Professora Doutora Iria Gonçalves.

¹⁰ Maria Alegria Fernandes Marques, *O mosteiro de Alcobaça na transição dos séculos XIV e XV: o protagonismo de D. João Dornelas*. Separata de *Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. Colóquio Internacional. 16-20 Junho 1998. Mosteiro de Alcobaça*. Lisboa, Ministério da Cultura – Instituto Português do Património Arquitectónico, 2000, pp. 73-88.

¹¹ Segundo a publicação de Saúl António Gomes, *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa, Ministério da Cultura – IPPAR, 1998. De vinte e dois documentos publicados, apenas um diz respeito ao séc. XV (1484). A ele haverá de juntar-se um outro, na Biblioteca Nacional de Lisboa, o ms. Alc. 92, que guarda memória de uma visita de 1498; cfr. o nosso trabalho “Entre o céu e a terra: os mosteiros cistercienses da Beira no séc. XVI” e João Soalheiro, “Da “fundação” de Santa Maria de Alcobaça e outras memórias cistercienses: o Alc. 92 (Lisboa, BN). Problemas e perspectivas”, in *Tarouca e Cister. Espaço, Espírito e poder. Actas – Setembro 2002*. Lamego, Câmara Municipal de Tarouca, 2004, pp. 225-252 e 339-366, respectivamente (no trabalho de nossa autoria, corrija-se a data de 1521 por 1572). Uma vez que já foram alvo de alguns estudos (cujos títulos podem ver-se na nossa obra *Estudos sobre a Ordem de Cister*. Lisboa – Coimbra, Edições Colibri – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998, p. 309) e porque nada acrescentam ao caso, antes corroboram as conclusões deste estudo, não nos debruçamos sobre os testemunhos de Claude de Bronseval, registados na *Peregrinatio Hispanica* (Introduction, traduction et notes para Dom Maur Cocheril, moine cistercien. 2 vols., Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1970). Doravante, referiremos a publicação citada por *Visitações ...*

¹² *Visitações ...*, pp. 354 e 358, respectivamente.

¹³ *Ibidem*, p. 358.

nam abasta quando muito mais de pera trinta mulheres”, tendo-se achado, na visitação de 1536, “que passam de cincoenta e çinco”¹⁴. Já os mosteiros masculinos apresentavam uma clara diminuição nos seus efectivos. Por exemplo, em Alcobaça encontravam-se 40 monges (mais 5 noviços, mais 15 conversos, mais 15 servidores da casa); porém, eram reconhecidamente poucos, pois que “pera buen cumplimiento de lo officio divino y servicio de Dios nuestro señor, ay mucha necesidad de mas numero de monges (...) alo menos son necessarias en esta casa cinquenta monges de cogulla”¹⁵, tendo o rei D. Manuel ambicionado ver aí 100 monges e, em 1538, o cardeal-infante, seu filho, 80¹⁶; em Aguiar encontraram-se apenas 2 religiosos; em S. Pedro das águias 5; Lafões apresentava um estado de algum abandono, talvez apenas com 4 monges; Tarouca, apenas contava 8, quando tinha lugar e rendimento para 20; Bouro, 6, com lugar para 10; em Santa Maria da Estrela, “vivendo [num].vale de miséria”, apenas um único monge! Esta penúria de monges obrigava mesmo a alguma circulação deles entre os mosteiros, num certo sentido de solidariedade. Por exemplo, em 1536, Tarouca, embora necessitada de monges, ainda cedia alguns a Santa Maria de Aguiar porque este mosteiro “hay muita necessidade de sacerdotes (...) por ser casa de muita devoçam e romagem”¹⁷.

Na documentação perpassa ainda uma outra nota muito interessante e, a nosso ver, significativa: a população monástica era, algumas vezes, uma população idosa e doente, a necessitar de cuidados especiais. Isto mesmo se verificava em Salzedas, onde havia “muitos velhos e fraco assy como ssam ho padre prior e sobprior que agora sam e outros padres velhos e enfermos”¹⁸. Em Lorvão, havia muitas enfermas, talvez “pela ma desposiçam da casa e terra e apousentos e muito ma emfermeira (...) por nam acudir com tempo com medecinas e sangrias”¹⁹. Aí também se contavam muitas monjas fracas e velhas, a quem os visitantes de 1536 deram mesmo licença para poderem comer “em a emfermaria ou onde millhor desposiçam teuerem”²⁰.

A idade e a doença haveriam de repercutir-se na vida interna das comunidades, com a permissão de um certo laxismo. Era o caso de Almoester, no início do séc. XVI. A sua abadesa não ia “de continuo ao coro, por suas infirmitades”,

¹⁴ *Ibidem*, p. 361.

¹⁵ *Ibidem*, p. 258.

¹⁶ *Ibidem*, p. 383.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 316-317.

¹⁸ *Ibidem*, p. 324.

¹⁹ *Ibidem*, p. 353.

²⁰ *Ibidem*, p. 354.

havendo reconhecidamente, pela comunidade, “mester [de] outra regedor que ajude por sua doença e velhice e froxidam”²¹.

A quebra de rendimentos era, igualmente, um traço comum que se acha nos mosteiros cistercienses (e, por certo, também nos de outras observâncias), em Portugal, na primeira metade do séc. XVI. A documentação insiste na necessidade de controle das despesas por parte dos responsáveis pelas comunidades, que deviam, sempre que saíssem, eles próprios dar contas aos bolseiros²². Estes, por sua vez, nomeados pelo abade ou pelo prior, tinham a grande responsabilidade de receber todas as rendas e proventos dos mosteiros, que distribuiriam aos oficiais segundo a necessidade e oportunidade²³. Deveriam fazer o respectivo registo das rendas e despesas, isto é, estas deviam ser “spritas em hum livro [chamado “da fazenda” ou da bolsaria] pera dar boa e verdadeira e fiell conta de todo o que tem recebido (...) e asy mesmo do que gastarem do dicto carregio ou cousas da casa”²⁴. Do mesmo modo, tomavam-se medidas para que não fossem feitas alienações de bens dos mosteiros, nem prazos nem arrendamentos, sem o consentimento das comunidades ou, muito menos, sem, sequer, o seu conhecimento. Enfim, para salvaguardar a possibilidade de actualização das rendas, determinava-se que “nam se façam prazos (...) senam que seiam em muito bem e proueito” dos mosteiros e conventos²⁵, que se fizessem “soo em tres pessoas ou vidas dellas e mais nam”²⁶; ou, se fosse dúvida, não se fizessem mesmo. Os cuidados com os bens materiais são extensivos à própria documentação comprovativa da sua posse. As escrituras de prazos, herdades, privilégios, bens e fazenda deviam estar a bom recato, em local fechado à chave, nunca devendo sair do mosteiro, salvo em cópia, devendo até haver diligência para fazer regressar ao mosteiro as escrituras que andassem em mãos de procuradores²⁷. Enfim, a crise era real e todas as medidas eram poucas para lhe fazer face.

Tal como noutros países, os mosteiros portugueses foram também alvo das tentativas reformistas do séc. XV, como o comprovam as muitas visitas declaradas nos capítulos desse século, de 1403 até 1490²⁸, com continuação pelo século seguinte. Reflectem não apenas as preocupações da cabeça do poder da Ordem, mas também as do poder civil, do rei e dos membros da família real com

²¹ *Ibidem*, p. 192 ss.

²² *Ibidem*, p. 175.

²³ *Ibidem*, p. 174.

²⁴ *Ibidem*, p. 350.

²⁵ *Ibidem*, p. 363.

²⁶ *Ibidem*, p. 344.

²⁷ *Ibidem*, p. 314.

²⁸ *Ibidem*, p. 17.

responsabilidades sobre a Ordem, em Portugal²⁹. As visitasões que então se fizeram, são, quase sempre, “por mandado de sua alteza com comissam do Senhor cardeal administrador perpetuo do moesteiro d’Alcobaça”³⁰ ou “por provissão e mandado del rei”³¹, quando não realizadas pelo próprio cardeal D. Afonso³². A preocupação do rei e do cardeal seu filho está ainda presente na referência à “santa obra de reformaçam que suas altezas mandam fazer”, que pode ler-se na documentação da visita ao mosteiro de Aguiar, em 1536³³.

O ambiente reflectido pelos documentos que nos chegaram, deixa perceber os desvios e as dificuldades na observância dos princípios da regra beneditina e dos usos de Cister. Insistia-se no cumprimento dos ofícios divinos, quer na forma, quer no espírito que os enformam. Era a reiterada atenção ao serviço divino, diurno ou nocturno, com o apontar dos néscios, sonolentos, negligentes ou desobedientes³⁴, com a preocupação de que fosse cumprido “com toda a devoção, preces e cerimónias”³⁵, que as leituras fossem feitas “com as devidas pausas e acentuação”³⁶ “e as oras se diguam com suas pausas e ygual proporçam das silabas asi no cantar como no rezar e ninguem se escuse do coro e de vir a ygreja rezar suas oras (...)” e as monjas deviam permanecer “no coro ate fim das oras e diram as oras noturnas como diurnas com tões e com fervor segundo costume da ordem e no canto nom aja descanto nem canto d’orguam senão o da ordem”³⁷. Quando o ofício perigar por falta de livros, “aqueles que para isso tiverem habelidade façam os ditos livros”³⁸. Eram ainda as preocupações com a pureza da Ordem, no cuidado de se cumprirem “simprezmente as cerimonias da ordem e nam outras a nos estranhas”³⁹, suprimindo-se (ou relegando-se) “algumas que nam sam da regra (...) posto que pareçam boas e virtuozas”⁴⁰. Não que se proibisse a inovação, mas nunca por vontade individual, apenas com a concordância do convento e autorização do cardeal-infante⁴¹.

²⁹ Concretamente na primeira metade do séc. XVI, o cardeal-infante D. Afonso. Sobre esta matéria ver o nosso trabalho “A família do *Venturoso* e a Ordem de Cister”, in *Actas do III Congresso Histórico de Guimarães, D. Manuel e a sua época, 24 a 27 de Outubro 2001*. II, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2004, pp. 219-235.

³⁰ *Visitações ...*, pp. 191 e 263.

³¹ *Ibidem*, p. 234.

³² Como a realizada em 1538, em Alcobaça; cfr. *ibidem*, p. 377.

³³ *Ibidem*, p. 340.

³⁴ *Ibidem*, p. 157.

³⁵ *Ibidem*, p. 273.

³⁶ *Ibidem*, p. 156.

³⁷ *Ibidem*, pp. 399-400.

³⁸ *Ibidem*, p. 380.

³⁹ *Ibidem*, p. 400.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 379.

⁴¹ *Ibidem*.

Mais significativas, em número, são as preocupações reveladas com os aspectos da disciplina individual, condição para o alcançar de uma espiritualidade marcada pela busca da perfeição. Assim a obediência, “primeiro e principal dos votos da religião”, devida aos superiores por alargamento do mandamento do próprio Jesus Cristo, segundo o preceito do Evangelho que diz que “Aquele que vos ouve, é a Mim que ouve e aquele que vos despreza, é a Mim que despreza”⁴². Chegava-se ao extremo de considerar que sem obediência não havia salvação⁴³. O seu contrário, ou mesmo a irreverência, sua próxima, devia ser punida, segundo os preceitos da regra, “devidamente para que, de futuro, o seu exemplo seja recordado”. E no cumprimento da regra, determinava-se que o seu autor “não sairá do cárcere sem que antes se emende, nem enquanto não demonstrar arrependimento e temor”⁴⁴.

Igualmente a pobreza, outra das virtudes da regra, que obrigava à partilha e à entrega “ao mais belo bem comum”, levava a “que nam possam tomar nem ter em seu poder nem em poder doutra nemhũa pessoa nenhum dinheiro por pouco que seia aimda que nam seia mais de hum reall portugues”⁴⁵ e “que todos os bens [dos] mosteiros sejam comuns”⁴⁶. Na verdade, “o vício da propriedade é detestável e traz, dolorosa e danosamente, a falta de carácter e outros males a não poucas pessoas da nossa ordem”, pelo que “a ninguém é lícito (...) haver coisa alguma de próprio, por mais pequena que seja”⁴⁷, sob pena de o seu acto ser considerado “criminoso”, susceptível de pena de excomunhão⁴⁸.

Em contrapartida, os bens em comum e a vida em comunidade constituíam uma das essências da vivência da Ordem. Os bens pessoais entravam num monte comum; os dinheiros dos religiosos, em arca comum, serviriam a todos, pois o mosteiro devia prover-lhes as coisas necessárias (alimentação, vestuário, médico, medicinas), afastadas as despesas supérfluas⁴⁹.

O valor do espírito de comunidade está bem presente na preocupação com a vivência de aspectos que a marcavam, de imediato, em aspectos externos. Referimo-nos à constante preocupação dos visitantes com a obrigatoriedade de os religiosos fazerem as suas refeições em comum e terem dormitório em comum,

⁴² *Ibidem*, p. 162.

⁴³ *Ibidem*, p. 311.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 176.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 330.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 177.

também. São marcas de uma “verdadeira comunidade”, como se diz na visitação relativa ao mosteiro de Lorvão, em 1536⁵⁰.

No domínio da disciplina individual, importa notar a veemência com que se insistia na necessidade do respeito pela abstinência do consumo de carne ou de alimentos feitos com carnes. Era o cumprimento estrito da regra de S. Bento, que a proibia, excepto nalguns dias do ano (segundas, quartas e domingos do Advento e da Septuagésima) e nalgumas situações de excepção, como a doença. Em condições normais, o seu uso era mesmo considerado pecado, pecado “*in contagio carnis*”, passível de castigo “*a ervis*”, prisão no cárcere e destituição do seu lugar na hierarquia monástica, com penitência pública durante um ano⁵¹. Na excepção da doença, poderiam sustentar-se de cabrito, carneiro, frangãos, aves, como claramente se determina para Lorvão⁵². E se todos estavam obrigados também aos jejuns, deles se exceptuavam os “velhos, fracos, debiles e mininos”, como se assinala em Salzedas, em 1536⁵³.

Um outro aspecto fundamental dessa disciplina individual prendia-se com o respeito pelo silêncio. Considerado “o culto da justiça e a chave da religião”, penhor de paz, pois que “nos colóquios tumultuosos se movem numerosas rixas e se transtorna e ofende a Deus e à consciência e também ao próximo”⁵⁴, o silêncio deveria ser escrupulosamente respeitado nos lugares próprios, a saber, igreja, claustro, dormitório, refeitório⁵⁵. Ele prepara o espírito para a leitura, que há-de abrir a alma “ao afecto”, corrige o excesso, compõe os costumes e dissolve as paixões⁵⁶.

Uma vez que “os monges fora do mosteiro são como o peixe fora d’água”⁵⁷, havia que dispensar um cuidado extremo à clausura. Daí que insistentemente se fizessem reparos às saídas dos monges e se apontassem as situações em que, por certo, se verificavam mais transgressões. Não deveriam sair para ir dizer missas ou officiar a lugares ou vilas; assistir a festas, missas novas que fossem, muito menos a casamentos e festas mundanas⁵⁸. Só em caso de “grandissima necessidade ou que seja pessoa mui necessaria como he ho celareiro pera prover as cousas do mosteiro”, de “muy justissima causa e necessidade”⁵⁹, o prior ou o subprior poderiam

⁵⁰ *Ibidem*, p. 384.

⁵¹ Com a exibição do hábito da categoria a que se descera; cfr. *ibidem*, p. 312.

⁵² *Ibidem*, p. 353.

⁵³ *Ibidem*, p. 324.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 312 e 341.

dar licença, sem mais problemas. Todos os outros casos ficavam vedados. Havia a consciência nítida de que o tempo era de crítica e, por tal, cumpria “aver todo retrahimento e emçarramento e nam andar vagamdo por fora dos mosteiros”⁶⁰. Se acaso saíssem, “com conveniente caso e proveito da casa”, haveriam de o fazer “gardando se de festas e jogos dos lugares gardando a onestydade e dando de sy o exenplo que hao nosso abeto e religião cumpre”⁶¹.

Porém, a clausura, a fuga ao mundo, não era entendia (e não podia sê-lo) apenas no sentido da vinda dos religiosos (ou religiosas) ao século, ao mundo, pois também os seculares poderiam aceder ao mosteiro. A sua presença far-se-ia também muito reservadamente, através da portaria, para negócios ou para as naturais visitas de familiares a familiares.

Se, de um modo geral, os seculares não deveriam, nunca, ter acesso aos lugares regulares, como o refeitório, cozinha, dormitório e convento, nem aí deveriam comer e, muito menos, dormir, “mais defeso” era a presença de mulher, por honesta que fosse, no interior de um mosteiro masculino. Não deveriam, por isso, ter acesso às hortas e cemitérios dos mosteiros, porque “nam he cousa honesta nem parece bem por ser em loguar escondido”⁶², no geral. Muito menos se consentiria a alguma mulher “morar nas casas em que ate guora ham morado das portas adentro do mosteiro”, como se via em Tarouca⁶³.

Evidentemente que o mesmo se passava em relação aos homens, nas casas femininas. A respectiva abbadessa não deveria aí consentir a entrada de “homem nenhum tirando Rey, filho de Rey [ou] Raynha, confessor, fisico, sangrador oficial” e mesmo estes, quando entrassem “sera com guardas bõas e onestas tementes a deus”⁶⁴. Nelas também teria que haver muito cuidado com a dormida de mulheres estranhas à comunidade; a sua presença era oportunidade de “torvações, desassessegus e outras murmurações nas casas de religiam”⁶⁵.

Neste contacto dos dois mundos, restava o elo de ligação dos serviços religiosos. A sua assistência era facultada ao povo, com diferença de lugar para cada um dos sexos. Os homens tinham lugar na igreja, junto da grade; podiam até ultrapassar a igreja e chegar ao claustro, para participar nas procissões dos dias festivos. Ao contrário, as mulheres ficavam sempre afastadas, algumas vezes à porta do claustro, como em Aguiar⁶⁶ ou, como em Alcobaça, onde não podiam,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 312.

⁶¹ *Ibidem*, p. 391.

⁶² *Ibidem*, p. 316.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 401.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 361.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 343.

sequer, chegar à igreja, quedando-se pela capela “onde estão sepultados os reis”⁶⁷. Não era “onesto nem de boom parecer” que se pudessem chegar cerca do coro dos monges⁶⁸.

Finalmente, atentemos nos mosteiros femininos. As memórias que as visitações registam mostram, aí, algumas especificidades, próprias de um mundo diferente, dominado pelo elemento feminino. Da documentação que percorremos, sobressaem os mosteiros de Lorvão, Almoester e Tavira. O primeiro fazia-se notado pela sua sobrelotação, algum (relativo) equilíbrio económico, uma vida sem sobressaltos, no material e no espiritual, que muito se deveria a “Deus lhe[*s* ter feito] tam assignada merçe dar lhes tal prelada [D. Margarida d’Eça] e de tal condição que seria muito achar se outra tall na religião pera esta casa”⁶⁹.

Ao contrário, Almoester era um convento muito problemático. A sua abadessa, D. Isabel da Cunha, velha, doente e frouxa, não tinha capacidade para pôr qualquer ordem no mosteiro. Era desobedecida por todas as monjas, entre as quais reinava o laxismo, a permissividade, mesmo a desonestidade. Com a desculpa de o ano [de 1522] ser mau e haverem necessidade de trabalhar para sobreviver, as religiosas descuuravam os aspectos espirituais, com o esquecimento da recitação do ofício divino e da prática da confissão e comunhão. Até a castidade, nas suas diversas formas, se ausentara do lugar. As monjas usavam jóias e trajas e cores desonestas⁷⁰; a porteira “mandava chamar as monjas que venham receber os presentes dos namorados”⁷¹; no dormitório entravam mulheres leigas “que dizem que sam alcoviteiras”⁷²; as difamações eram comuns; recentemente, tinha-se verificado um parto dentro de muros. As práticas de feitiçaria não estavam arredadas do mosteiro⁷³, como não estavam ausentes “as ounyões antre as monjas e bandos”⁷⁴. Enfim, a desordem era tal, que o próprio inquiridor, D. Francisco da Fonseca⁷⁵, em 1523, entendia, que “ho maior [castigo] que se lhe pode dar, he mete las em comunidade”, enquanto tinha a plena consciência de que, caso as inquirições aí tiradas fossem vistas de “pessoa viva”, “se recreceriam muitos scandalos”, razão por que pedia ao rei o maior sigilo relativamente ao caso⁷⁶.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 327.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 359.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁷¹ *Ibidem*, p. 196.

⁷² *Ibidem*, p. 202.

⁷³ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁵ Este personagem do alto clero português do séc. XVI foi comendador de Rosmaninhal, Alpalhão e Sabacheira, arcediogo de Fonte Arcada, abade dos mosteiros de Bouro e Maceira-Dão, mestre-escola da Sé de Lisboa e elevado ao episcopado com o título de bispo de Titopolis.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 211.

Finalmente, quanto ao mosteiro de Tavira, há, por parte dos visitantes, todo um conjunto de observações que nos levam também a suspeitar de um ambiente de alguma inquietude e sobressalto, de onde não estariam ausentes “certas divisões, bandos e peleja” e onde a castidade, pelo menos no vestir, também não era a regra, pois se recomendava que as religiosas “logo cortem os rabos das toguas e dos outros vestidos muito longos (...) e daqui por diante suas tunicas, sainhos e faldrilhas nam sejam doutra cor senão de branco e os panos que derem as religiosas pera seus vestidos (...) que nom sejam muito curiosos porque he defeso de nosa regra”⁷⁷. Sob uma forma dissimulada se aconselhava ao cumprimento da regra, recomendando-se, à abadessa, “que tenha muita esperteza e vigilancia sobre a grey que lhe foy commendada e nom desimule ho pecado mas antes como ho sentir logo o corte de raiz”⁷⁸. Em 1539, ano de realização desta visitação, era o mais prudente e indicado conselho para um mosteiro acabado de fundar.

4. Deixando de lado os aspectos estritamente materiais dos mosteiros cistercienses portugueses, parecem-nos estes os principais elementos da sua vida espiritual a destacar para o séc. XV e para a primeira metade do séc. XVI. Não reflectem nada de novo em relação àquilo que se conhece para o resto da Europa. Aliás, nem de outra forma poderia ser. Os problemas materiais e humanos eram idênticos por toda a parte, como idênticos eram os sintomas da crise.

Embora com a consciência de que a documentação analisada nos permite apenas uma aproximação ao universo dos mosteiros da Ordem de Cister em Portugal, parece-nos poder concluir-se que os mosteiros cistercienses portugueses apresentavam o mesmo rol de problemas assinalados pela Europa: ausência de disciplina individual, revelada sob múltiplas formas, e um traço de laxismo e permissividade nas comunidades. Tudo isto se depreende das muitas recomendações que os visitantes deixaram aos responsáveis pelos mosteiros. A insistência na exaltação da virtude, espelhada nos preceitos da regra, é a prova concludente da prevaricação.

Mas tal como pela Europa, também em Portugal se sente um desejo, diremos mesmo um ambiente de reforma de que podemos apresentar vários testemunhos. Há consciência de que, ao tempo que passa, “cumpre (...) pera boa reformaçam dos religiosos e moesteiros aver todo retrahimento e emçarramento e nam amdar vagamdo por fora dos mosteiros”⁷⁹; que “o dia d’oje he muy necessario ho retrahi-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 402.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 403.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 312.

mento dos religiosos pera bõa religiam e reformaçam”⁸⁰. Ao lado desta consciência de que a clausura era um valor a preservar, salienta-se também a ideia de que a separação entre os dois mundos tinha que ser efectiva, sob pena de se confundir aparência com realidade, como admoesta o visitador em Lorvão, a propósito de alguma confusão que reinava na câmara da abadessa, lugar de possível encontro, ainda que fortuito e passageiro, entre religiosas que aí dormiam e seculares (homens) que aí iam tratar de negócios, porque “ainda que todo seja sancto e boonam parece bem nem he em religiam e he causa de muyta murmuração a qual se deve apartar e quitar”⁸¹. Enfim, para os mais atentos ou responsáveis, o monge deveria dar “de sy o exenplo que hao nosso abeto e religião cumpre”⁸².

Na longa distância que separava os visitantes, homens da corte, como o cardeal-infante, ou a ela próximos, como D. Francisco da Fonseca, bispo de Típoli, ou até simples monges, algumas vezes estrangeiros, como Fr. Bernardo de la Fuente e Fr. Tomás Langa, do mosteiro de Piedra, em Aragão, do solitário monge de Santa Maria da Estrela, não temos dúvida de que aqueles entendiam a sua congregação como um todo, que queriam ver regressada à pureza da Ordem e da regra. Para os mais inquietos, o tempo era já “principio de reformaçam”⁸³, isto é, não havia apenas um desejo, vago, de reforma, mas sobretudo, a consciência da sua necessidade e a vontade da sua realização. O tempo diria da sua efectivação.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 325.

⁸¹ *Ibidem*, p. 358.

⁸² *Ibidem*, p. 391.

⁸³ *Ibidem*, p. 341.

