

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA  
EDUCAÇÃO**

**A HAGIOGRAFIA DE D. JOANA DE PORTUGAL (1452-1490)  
COMO RECURSO EDUCACIONAL NO SÉCULO XVI**

**GABRIEU DE QUEIROS SOUZA**

**MARINGÁ  
2025**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO**

**A HAGIOGRAFIA DE D. JOANA DE PORTUGAL (1452-1490) COMO  
RECURSO EDUCACIONAL NO SÉCULO XVI**

Tese apresentada por GABRIEU DE QUEIROS SOUZA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação

Orientador:  
Prof. Dr.: CÉLIO JUVENAL COSTA

MARINGÁ  
2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S729h

Souza, Gabrieu de Queiros

A hagiografia de D. Joana de Portugal (1452-1490) como recurso educacional no século XVI / Gabrieu de Queiros Souza. -- Maringá, PR, 2025.  
243 f. : il. color., figs., tabs.

Orientador: Prof. Dr. Célio Juvenal Costa.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2025.

1. História da Educação. 2. Reforma Religiosa. 3. Educação e Religião. 4. D. Joana de Avis. I. Costa, Célio Juvenal, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 23.ed. 370.1

GABRIEU DE QUEIROS SOUZA

**A HAGIOGRAFIA DE D. JOANA DE PORTUGAL (1452-1490) COMO  
RECURSO EDUCACIONAL NO SÉCULO XVI**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (Orientador) – UEM

Prof<sup>(a)</sup>. Dra. Juliana de Mello Moraes – FURB - Blumenau -  
SC

Prof<sup>(a)</sup>. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento – UFJ,  
UEG, PUC-GO - Jataí - GO

Prof. Dr. José Carlos Gimenez – UEM

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo – UEM

12 de fevereiro de 2025

Dedico este trabalho a cada professor e aluno que conheci em minha trajetória.

## AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos de uma tese de doutorado é algo simplista e redutor. A tarefa é reduzir em rápidas linhas sentimentos e vivências compartilhadas sobre uma pesquisa, que não ocorreu apenas ao longo dos quatro anos do curso, mas que, em meu caso, existe desde 2011. Ali iniciei leituras sobre o cristianismo no século XVI, que resultaram em um Projeto de Iniciação Científica na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Com isso, já justifico que simplificarei e reduzirei o máximo que posso os meus agradecimentos, esquecendo de pessoas que foram importantes ao longo dessa jornada acadêmica e pessoal.

Agradeço a minha família, base inicial do meu desenvolvimento enquanto homem, meu eterno agradecimento para: Sebastião Carlos de Souza (*in memoriam*), Inês Mendes de Queiros Souza, Guilherme Emanuel de Queiros Souza e Otávio Miguel de Queiros Souza. Cada um de vocês contribuiu infinitamente para a minha formação, em especial agradeço ao eterno Professor Sebastião, o educador mais humano, íntegro e socialmente responsável que já conheci, sua presença é sentida em cada um dos meus acertos em sala de aula. Ainda no cenário familiar, não poderia deixar de agradecer a uma amiga de quatro patas, os animais nos conectam e integram a partes únicas de nossa essência, por isso, obrigado Meg Cristina.

Além da família de sangue, encontrei ao longo da minha trajetória pessoas que se tornaram parte integrante da minha vida, obrigado por suportarem um sujeito tão complexo como eu. Muito obrigado Adriana Fernandes Morais Martins, Adriele Andrade Ceola, Amanda Malheiros Pereira, Beatriz Tolotto, Claudia Cristina Sato, Cleber Peres Rodrigues, Eder Picoli de Paula, Elvis Magalhães Silva da Rocha, Heitor Guilherme Genowei Neto, Janaina Rossini de Lima, Jefferson da Silva Pereira, Laiany Maiara Quirino de Paula, Luciane Felisbino, Marcos Felipe Fernandes Frank, Mariana Dias Antonio, Priscila Cristina Nascimento Lopez de Scoville, Rafaela Batista Santarosa, Shesmman Fernandes Barros de Melo, Thais Cristina Carvalho dos Santos, Vanessa Bueno de Castilho, Victor Augusto Turetta Cunha e Viviane de Oliveira. Cada um de vocês é de

grande importância em minha história. Meu eterno agradecimento por terem suportado meu “bom humor” durante os momentos mais cansativos e desafiadores do Doutorado.

Sou professor e a cada dia ensino e aprendo. O contato cotidiano com alunos e colegas de trabalho me transformou e ainda transforma. Dessa forma, agradeço ao Colégio Alfa Integral de Umuarama, local em que trabalhei, e ainda trabalho, desde antes de iniciar o Doutorado em Educação. Para que um professor realize bem suas atividades profissionais em sala de aula, são necessários o apoio e a estrutura fornecidas por direção e coordenação. Sendo assim, meus agradecimentos especiais a Luiz Carlos Rodrigues, Jair Antonio Rodrigues, Eduardo Lavagnini e Elaine Regina Rufato Delgado, o trabalho de vocês torna possível o meu. As orientações, ensinamentos e conselhos que recebi de cada um de vocês foi, e ainda é, essencial em minha jornada profissional.

Ainda no âmbito profissional, devo recordar dos meus alunos. O aprendizado que um professor adquire com seus estudantes não é no âmbito acadêmico-científico, afinal, o educador é aquele que deve possuir os recursos intelectuais para ensinar. Todavia, o conhecimento que adquirimos com nossos discentes é tão importante quanto, pois refere-se aos ensinamentos necessários para a humanização do sujeito: empatia, humildade e preocupação social. Com meus alunos aprendi a perceber que cada ser humano é único, complexo e multifacetado. Aprendi que a inteligência acadêmica, adquirida com livros, não é a única que deve ser valorizada. Aprendi que a escola e a família são as verdadeiras bases de uma sociedade próspera. Não estou romantizando a educação brasileira, mas apenas sou grato aos alunos que tive, alguns dos quais são hoje grandes amigos e irmãos.

Meus agradecimentos aos professores que me guiaram por toda a minha trajetória educacional, em especial aos professores: Dr. José Carlos Gimenez, por ter me apresentado D. Joana em um Projeto de Iniciação Científica no curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM); Dra. Marcella Lopes Guimarães, por toda a orientação durante o Mestrado em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR), período em que continuei meus estudos sobre a Infanta; e ao Dr. Célio Juvenal Costa, pela orientação no

Doutorado em Educação na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Considero os três como grandes mestres em minha trajetória. Prof. Célio, muito obrigado pela paciência, gentileza e preciosas indicações e orientações nesses últimos quatro anos, um doutorado é algo cansativo, ter tido você como orientador tornou tudo mais leve.

Meus agradecimentos também aos colegas e professores do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP/UEM), as reuniões e conversas com o grupo foram de fundamental importância para diversos pontos da minha tese. O LEIP é um espaço onde todas as pessoas, independente da titulação acadêmica, são ouvidas e acolhidas. Por último, agradeço a todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (PPE/UEM), em especial aos docentes da Linha de Pesquisa de História e Historiografia da Educação. Cada uma das aulas assistidas contribuiu para minhas reflexões, muito obrigado.

"E ainda tee o presente toda a gente da terra tem muita deuação nesta senhora [...], mediante a qual obra noſſo Senhor muitas marauilhas por ſua miſericordia & piedade, & polos mercimentos deſta ſanta & glorioſa Princesa" (Dias, 1585, p. 88).

SOUZA, Gabriel de Queiros. **A HAGIOGRAFIA DE D. JOANA DE PORTUGAL (1452-1490) COMO RECURSO EDUCACIONAL NO SÉCULO XVI.** 243 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Célio Juvenal Costa. Maringá, 2025.

## RESUMO

D. Joana da Casa de Avis (1452-1490) foi filha de D. Afonso V, viveu no Mosteiro de Jesus de Aveiro e, após sua morte, foi objeto de culto popular até sua beatificação em 1693. Em 1585 foi publicada uma primeira edição do livro *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, obra do dominicano Nicolau Dias (c. 1520-1596) organizada a partir de um texto mais antigo. No livro de Dias, a Infanta é caracterizada como uma verdadeira santa, além dos milagres envolvendo sua vida, o comportamento e atitudes da princesa são exemplos para cristãos e cristãs. Desse modo, objetivou-se analisar o texto como um tratado educacional, fornecendo, a partir da hagiografia de D. Joana, uma série de instruções e aprendizados que educariam moralmente um cristão católico para a sociedade do século das Reformas Religiosas. Em suma, a construção narrativa de memórias sobre a Princesa foi instrumento de educação moral. Metodologicamente, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* foi estudada com base nas análises de textos hagiográficos, possibilitando entender como uma narrativa de santidade foi elaborada e instrumentalizada a partir das memórias sobre a Infanta. O principal suporte teórico para o entendimento das memórias foi o sociólogo Maurice Halbwachs que, em seu livro *Os Quadros Sociais da Memória*, concebeu o papel das memórias enquanto instrumentos para a conhecimento de uma coletividade. A partir das memórias sobre D. Joana, cristãos e cristãs foram moralmente e socialmente educados a partir dos preceitos e ensinamentos da Igreja Católica do período das Reformas Religiosas.

**Palavras-chave:** Educação; História da Educação; Educação, Religião e Memórias; Reformas Religiosas; D. Joana de Avis.

SOUZA, Gabriel de Queiros. **THE HAGIOGRAPHY OF D. JOANA OF PORTUGAL (1452-1490) AS AN EDUCATIONAL RESOURCE IN THE 16TH CENTURY**. 243 f. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Célio Juvenal Costa. Maringá, 2025.

### ABSTRACT

D. Joana of the House of Avis (1452-1490) was the daughter of King Afonso V. She lived in the Monastery of Jesus in Aveiro and, after her death, became the object of popular devotion until her beatification in 1693. In 1585, the first edition of the book *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* was published, written by the Dominican friar Nicolau Dias (c. 1520-1596) and based on an older text. In Dias' book, the Infanta is portrayed as a true saint; beyond the miracles associated with her life, her behavior and attitudes serve as exemplary models for Christian men and women. Thus, the study aimed to analyze the text as an educational treatise, offering, through the hagiography of D. Joana, a series of moral instructions and lessons designed to educate Catholic Christians in the society of the Religious Reformations era. In summary, the narrative construction of memories about the Princess functioned as a tool for moral education. Methodologically, *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* was examined through the lens of hagiographic text analysis, allowing for an understanding of how a narrative of sainthood was constructed and instrumentalized through the memories of the Infanta. The main theoretical foundation for understanding these memories was provided by the sociologist Maurice Halbwachs, who, in his book *The Social Frameworks of Memory*, conceptualized memories as instruments for the collective understanding of a society. Through the memories of D. Joana, Christian men and women were morally and socially educated according to the precepts and teachings of the Catholic Church during the period of the Religious Reformations.

**Key words:** Education; History of Education; Education, Religion, and Memories; Religious Reformations; D. Joana of Avis.

## LISTA DE TABELAS

<i>Tabela 1 – Descrição das licenças inquisitórias e dedicatória da edição de 1585 da obra Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal .....</i>	<i>134</i>
<i>Tabela 2 – Descrição das licenças inquisitórias e dedicatória da edição de 1594 da obra Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal .....</i>	<i>135</i>
<i>Tabela 3 – Descrição das licenças inquisitórias, dedicatória e apresentação da edição de 1674 da obra Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal .....</i>	<i>136</i>
<i>Tabela 4 – Ações cotidianas .....</i>	<i>217</i>
<i>Tabela 5 – Educação e formação religiosa .....</i>	<i>219</i>
<i>Tabela 6 – Sacramentos .....</i>	<i>220</i>
<i>Tabela 7 – Devoções à Jesus Cristo, Maria e aos Santos .....</i>	<i>221</i>
<i>Tabela 8 – Orações e leituras religiosas .....</i>	<i>222</i>
<i>Tabela 9 – Penitências de caráter corporal .....</i>	<i>223</i>
<i>Tabela 10 – Ações de caridade praticadas por D. Joana .....</i>	<i>224</i>

**LISTA DE IMAGENS**

<i>Figura 1 – Retrato de Santa Joana Princesa .....</i>	<i>128</i>
<i>Figura 2 – Brasão da Dinastia de Avis entre 1485 e 1580 com figura heráldica de leão .....</i>	<i>140</i>
<i>Figura 3 – Cristograma estilizado presente na edição de 1594 .....</i>	<i>141</i>

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	16
2. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: ENTRE A MEMÓRIA E A HAGIOGRAFIA .....	22
2.1. Memórias, religião e educação .....	23
2.2. Religião como possibilidade de pesquisa na área da Educação.....	37
2.3. Biografias como recurso educacional .....	46
2.4. Santidade: uma breve análise conceitual .....	54
2.5. O gênero hagiográfico e suas implicações na Educação .....	58
3. D. JOANA DE AVIS: UMA VIDA ENTRE A CORTE E O CLAUSTRO .....	76
3.1 Portugal no século XV: uma compreensão do contexto político, econômico e social .....	78
3.2. A família Afonsina .....	83
3.3. D. Joana de Avis: a vida na corte .....	87
3.4. O Mosteiro de Jesus de Aveiro .....	107
3.5. D. Joana de Avis: a vida no claustro .....	116
3.6. Fontes históricas para conhecer a “vida” de uma Infanta que virou Santa .	125
4. AS REFORMAS RELIGIOSAS E A PRODUÇÃO TEXTUAL DE NICOLAU DIAS .....	142
4.1. Para uma compreensão conceitual das Reformas Religiosas .....	143
4.2. Reformas Religiosas em Portugal .....	156
4.3. A Ordem Dominicana .....	172
4.4. Nicolau Dias: biografia e estratégia discursiva .....	176
5. O IDEAL EDUCACIONAL PARA CRISTÃOS E CRISTÃS .....	180
5.1. Uma breve história das mulheres cristãs até a Era das Reformas .....	180
5.2. Católicas e católicos ideias na Era das Reformas .....	195
5.3. Hagiografia de D. Joana como parte da Contrarreforma .....	200

5.4. D. Joana de Avis: santidade e exemplo .....	213
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	228
REFERÊNCIAS .....	232

## 1. INTRODUÇÃO

Nas artes, na filosofia, na política e nas legislações, a religião cristã foi, e ainda é, fator de grande influência no Ocidente. Mortes, torturas e repressões foram realizadas em nome da cruz. Caridade, amor e tolerância também foram propagados com base na mesma religião. O cristianismo, assim como toda realização intelectual humana, não é estanque no tempo. Transformando-se ao longo dos séculos, a religião é dinâmica e viva. Em seus dois mil anos de existência, incontáveis homens e mulheres participaram de seus quadros. Todavia, alguns personagens acabaram se destacando, memórias foram atribuídas às suas vidas, livros narraram suas supostas aventuras e desventuras pelos caminhos da fé.

Uma das personagens que se destacaram foi a portuguesa D. Joana, da Casa de Avis, que nasceu em 1452 e faleceu em 1490. Filha de D. Afonso, o Africano, a Infanta viveu no período das Grandes Navegações e, depois de sua morte, tornou-se objeto de culto popular, sendo oficialmente beatificada no final do século XVII. Esses fatos, princesa do contexto das Navegações e beata, já seriam suficientes para justificarmos a escolha em estudarmos a personagem. Afinal, a partir das ações de reis como D. Afonso V, Portugal adentrou os oceanos, ocasionando a chegada dos portugueses, e de sua fé cristã, nas atuais terras brasileiras em 1500. Todavia, nosso objetivo também é utilizar as memórias construídas sobre D. Joana como exemplo para refletirmos sobre as relações entre educação, religião e memória.

O nosso tempo, o século XXI, tem sido marcado pelo crescimento de extremismos. Na política, nos eventos climáticos, nas agendas macroeconômicas, nas religiões. Com a intolerância religiosa, perseguições, atentados, políticas institucionais baseadas em preconceitos religiosos, é necessário que a universidade e demais centros do conhecimento científico voltem-se para essas temáticas e participem com mais ênfase dos debates públicos, buscando diálogos, consensos e a contenção de discursos violentos e antidemocráticos. A intenção aqui é não supervalorizar um estudo sobre a relação entre educação e uma princesa lusitana do século XV, queremos apenas apontar que ao refletirmos

ao longo de toda a tese sobre religião e educação moral, estamos também buscando uma forma de encontrar no passado alguns dos recursos intelectuais para pensarmos o nosso presente. Afinal, como afirmado por Franco Cambi, "a história é o exercício da memória realizado para compreender o presente e para nele ler as possibilidades do futuro, mesmo que seja de um futuro a construir, a escolher, a tornar possível" (Cambi, 1999, p. 35). A partir do passado, podemos refletir melhor sobre o nosso presente.

Desde 2012 temos pesquisado a Infanta D. Joana, inicialmente como estudos biográficos, que levaram a um projeto de iniciação científica no curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM), projeto orientado pelo professor Dr. José Carlos Gimenez. Em 2015 demos continuidade às pesquisas sobre a princesa em um mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR), em pesquisa orientada pela professora Dra. Marcella Lopes Guimarães. No mestrado nossas análises focaram na construção narrativa da santidade da Infanta.

Em 2021, ao ingressar no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (PPE-UEM), havíamos optado por realizar uma análise do pensamento de São João de Ávila (c. 1499-1569), importante pregador, escritor e reformador católico na Espanha. Poucos meses após o início da pesquisa, em acordo com o professor Dr. Célio Juvenal Costa, decidimos retomar as pesquisas sobre D. Joana, cientes da relevância do tema e da quantidade de leituras realizadas nos anos anteriores.

No PPE-UEM, na linha de pesquisa de História e Historiografia da Educação, encontramos os aportes necessários para prosseguir com nossos estudos sobre a princesa D. Joana, avançando dentro da temática, mas mantendo a relevância de nossos estudos anteriores. Na graduação havíamos explorado a biografia, no mestrado a construção da santidade e, no doutorado, a utilização dessa narrativa de santidade como forma de educação moral na sociedade lusitana do século XVI.

Toda pesquisa tem na trajetória acadêmica do pesquisador as justificativas pessoais para a sua realização. Ao nos voltarmos para a relação entre educação e religião, a partir do estudo de D. Joana, demos sequência ao nosso percurso científico, ao mesmo tempo em que expressávamos as nossas preocupações

enquanto educadores e seres humanos do século XXI, período conturbado diante do crescimento dos radicalismos e fundamentalismos religiosos, principalmente em solo nacional.

Conhecemos a história de D. Joana por meio de nossa fonte de pesquisa, a obra com o título de *Vida da Serenissima Princeza Dona Ioana, filha del Rey Dom Afonso o quinto de Portugal*, que consta como subtítulo *A qual viueo & morreo muito fantamête no Mosteiro de IESV de Aveiro da Ordem dos Pregadores, & no habito da mefma Ordem*. Ali estava narrada, e construída, a vida e morte da filha de D. Afonso V e D. Isabel, além de supostos milagres realizados por seu intermédio. O texto foi trabalhado por um frade dominicano, Nicolau Dias (c. 1520-1596), a partir de manuscritos mais antigos presentes no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

A primeira metade da vida da Infanta foi vivida na Corte, a segunda metade no claustro, no mesmo mosteiro onde foi escrita a sua biografia. Mesmo não tendo professado os votos perpétuos, D. Joana viveu no convento, inclusive usando as vestes específicas de uma religiosa. Ali a sua vida foi marcada pelas rotinas religiosas, sua influência econômica e política, além da criação de seu sobrinho bastardo. Após a sua morte, um culto popular foi sendo desenvolvido, de modo que a beatificação da princesa foi efetivada no final do século XVII. Textos como o de Nicolau Dias contribuíram para esse fato, além de terem sido importantes instrumentos pedagógicos em um momento histórico de grandes mudanças na religião cristã.

No século XVI o cristianismo ocidental passou por uma grande diversificação de doutrinas. A Reforma Protestante fragmentou a autoridade religiosa da Igreja, dando início a pluralidade de vertentes que a religião cristã conhece no Ocidente até nossos dias. Nesse contexto, papas, bispos, padres, pregadores e religiosos católicos buscaram formas de conservar os seus fieis nas suas doutrinas, combater o avanço protestante e conquistar novos fieis. A partir de tal necessidade, discursos educacionais foram sendo fortalecidos com base em um pensamento católico idealizado. Diferentes pensadores da Igreja desenvolveram discursos educacionais do modelo de cristão ideal.

A educação é um elemento da formação do ser humano, sendo essencial para a construção de projetos de indivíduos em cada contexto histórico. Afinal,

segundo Dermeval Saviani, "uma visão histórica da educação mostra como esta esteve sempre preocupada em formar determinado tipo de homem" (Saviani, 1996, p. 43). Ao longo da tese desenvolvemos a ideia de uma educação para cristãos ideais como discursos de idealização dos comportamentos, pensamentos e espiritualidades de homens e mulheres. Alguns desses discursos poderiam ser direcionados apenas a homens, outros apenas a mulheres, mas a maioria era focada em todos os cristãos católicos. Esse conjunto de preceitos morais deveria ser ensinado para os fieis como forma de educar seus corpos, mentes e espíritos a partir de determinada visão do cristianismo.

Apesar de a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* ter recebido três edições (1585, 1594 e 1674), focamos nossas análises e estudos a partir da primeira delas. Apesar das três publicações não apresentarem diferenças nos escritos produzidos por Nicolau Dias, suas licenças inquisitoriais, dedicatórias e textos iniciais são diferentes. A escolha pela edição de 1585 ocorre por situar-se temporalmente mais próxima do tempo de vida da Infanta e dos eventos das Reformas Religiosas.

Também optamos por não utilizar como principal fonte de pesquisa os manuscritos originais do Mosteiro de Jesus de Aveiro, o *Memorial da Infanta Santa Joana*, pelo fato de que o material não foi publicado ou divulgado fora do convento, o que restringiu a sua ação educacional às monjas de Aveiro. Já o texto de Nicolau Dias conheceu público mais amplo, o que respaldou nossa compreensão sobre a divulgação da hagiografia de D. Joana como forma de educação moral para a sociedade lusitana dentro e fora do claustro.

Com base no texto de Nicolau Dias, compreendemos a construção hagiográfica sobre D. Joana como um elemento para a educação moral de cristãos, e cristãs, católicos no contexto das Reformas Religiosas do século XVI. Focando a pesquisa em Portugal, o objetivo geral foi entender como a memória elaborada sobre D. Joana foi utilizada pela Igreja lusitana do contexto. A partir disso, buscou-se, especificamente, analisar as relações entre memória e hagiografias, elaborar uma biografia atualizada sobre a Infanta, aprofundar os estudos sobre a educação não escolar enquanto condução da vida em sociedade, debater o contexto histórico das Reformas Religiosas e identificar em a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* elementos de uma educação cristã idealizada.

A divisão interna desta tese apresenta, em sua segunda seção, um debate teórico sobre educação, religião e memória. Ao pensarmos o conceito de educação como algo mais amplo do que a delimitação dos muros escolares, partimos do princípio de que a todo momento os indivíduos são moralmente e socialmente educados e controlados pelas instituições sociais. Desse modo, as religiões, tanto institucionalmente quanto na esfera das religiosidades subjetivas, exercem controle social por meio dos seus discursos e narrativas. Ao longo da história do cristianismo católico, as figuras dos santos, santas, beatos e beatas foram relevantes por servirem de exemplo de vida para os fieis. As memórias preservadas, selecionadas e criadas sobre essas figuras foram utilizadas por clérigos como recursos de educação moral. Para aprofundarmos nesse debate, também escrevemos na seção um breve histórico do conceito de santidade, inclusive em Portugal.

Na terceira seção elaboramos uma biografia da Infanta. Escrevemos sobre sua vida na Corte portuguesa e no claustro no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Também analisamos o contexto histórico de Portugal no período em que a Infanta viveu. Além disso, realizamos um levantamento das fontes de pesquisa disponíveis sobre D. Joana e descrevemos os principais aspectos do texto que escolhemos como documento central de nossa pesquisa.

As Reformas Religiosas cristãs do final da Idade Média e início da Idade Moderna (Reforma Católica, Reforma Protestante e Contrarreforma), foram estudadas na quarta seção. Além disso, as repercussões desses eventos da cristandade em Portugal, uma breve história da Ordem Dominicana e a biografia do frade Nicolau Dias também foram discutidas. A partir das rupturas ocasionadas pelas Reformas, as memórias narradas por Nicolau Dias foram percebidas por nós como ações de educação objetivando a preservação dos fieis no catolicismo, consequentemente, afastando-os das influências protestantes.

A última seção, antes da conclusão, dedicamos a aprofundar a hagiografia de D. Joana como mecanismo de educação moral no contexto das Reformas Religiosas. Efetuamos um levantamento de todas as práticas compreendidas como educacionais de a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Divididas em tabelas, essas informações foram utilizadas como parte da sustentação de nossos

argumentos. Essas informações também foram basilares para algumas de nossas conclusões finais.

As memórias como fontes de educação para a vida em coletividade, a biografia da Infanta, o conjunto hagiográfico da santa popular, a religião como um dos fatores estruturantes da sociabilidade, a era das Reformas Religiosas no século XVI europeu, o texto de um frade dominicano português e sua capacidade educacional. Cada uma das seções possui uma temática e um objetivo central, mas, cada uma delas, encaminha ideias e reflexões para os próximos debates. Esperamos que a pesquisa apresentada possibilite, a partir das reflexões sobre o passado, pensarmos também em nosso próprio contexto. Religião, educação e poder são campos da atuação humana que nos acompanham desde nossas primeiras civilizações. Ao olhar o passado, entendemos o presente e tentamos elaborar um futuro.

## 2. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: ENTRE A MEMÓRIA E A HAGIOGRAFIA

As religiões produzem constantemente discursos e práticas educacionais. De escolas confessionais a discursos moralizantes, as religiões são instituições que possuem relações profundas com as necessidades de educar e conduzir uma sociedade. Uma das formas que as religiões possuem de sistematizar seus discursos educacionais é pautá-los nas memórias coletivas da comunidade religiosa e de seus grandes personagens. A vida dos grandes fundadores (Jesus Cristo, Muhammad, Siddharta Gautama etc.), são memórias que, ao serem discursadas constantemente, visam educar os fiéis a partir de determinados ideais de vida. Dentro do cristianismo católico, por exemplo, as vidas dos santos e beatos são memórias que objetivam edificar e educar os leitores e ouvintes.

Religião, educação e memória são, portanto, temáticas que encontram pontos em comum, sistematizando e organizando as formas de viver em sociedade. Ao partir de tais debates, iniciaremos os estudos metodológicos e teóricos referentes ao gênero textual de nosso objeto de pesquisa: a hagiografia. Gênero que narra as vidas dos santos, as hagiografias utilizam memórias, selecionadas e produzidas, que se destinam, em última instância, a educar os fiéis.

O campo de pesquisa em educação é vastíssimo, afirmação também verdadeira no que concerne aos estudos em História da Educação. Buscaremos contribuir para os estudos da área, em especial no que se refere à educação enquanto um conjunto de reflexões sobre habilidades, conhecimentos e comportamentos necessários para a vida em coletividade. A religião é por si mesma um mecanismo de educação moral e controle social e, à vista disso, justificamos nossas ponderações e estudos sobre um de seus recursos catequéticos: os já citados textos hagiográficos.

Uma hagiografia é produzida a partir das memórias sobre determinada figura religiosa. Alertamos que não é de nosso interesse discutir a veracidade das afirmações milagrosas e sobrenaturais presentes nos textos, afinal, esse não é um objeto de estudos da Educação. Mas objetivamos compreender como o discurso presente na hagiografia utiliza de memórias, criadas ou não, como forma

de educar aqueles que tiveram contato com a vida ali narrada. Ao situar, portanto, as hagiografias enquanto discurso pensado a partir de memórias, iniciaremos a seção discutindo justamente a relação entre memória e religião.

Para melhor compreensão do gênero textual hagiográfico, realizaremos breves apontamentos sobre as biografias, gênero no qual podemos situar as vidas de santidade narradas nas hagiografias. Ao partir da ideia de que tais textos são valiosas fontes de pesquisas na área da educação, apresentaremos o conceito de “pedagogia do exemplo” e ampliaremos suas possibilidades com nossa formulação da “educação para o cristão ideal”.

Prosseguindo, debateremos os textos hagiográficos como possibilidade de estudo enquanto fontes de educação moral e social. Pensaremos em como a educação, enquanto um conjunto de recursos necessários para a vida em sociedade, efetiva-se nos sujeitos a partir da religiosidade. Para isso, trabalharemos autores da História, Educação, Sociologia e Filosofia que nos proporcionarão uma visão ampla sobre o tema. E, utilizaremos como principais bases teóricas as reflexões do sociólogo francês Maurice Halbwachs, em sua obra *Os Quadros Sociais da Memória*, publicado originalmente em 1925.

## 2.1 – MEMÓRIAS, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

As religiões possuem a capacidade de ligar, ou religar, dois aspectos temporais da existência: o primeiro onde o tempo é fluído, transcorrendo sem fim, caracterizando-se por um eterno devir<sup>1</sup>; e o segundo em que o tempo é estático, perfeito e imutável. A vida das mulheres e homens na Terra é marcada pela passagem do tempo cotidiano e instável, aquela primeira temporalidade que conceituamos. Todavia, quando rezam aos seus deuses, as pessoas buscam uma conexão com um divino eterno, que habita a segunda temporalidade. Mesmo que as narrativas religiosas indiquem a existência de um longínquo tempo mutável onde ocorreu a organização do caos primordial, no momento em que os

---

<sup>1</sup> “O tempo é só uma passagem, uma projeção, um constante experimento. O tempo é só uma mudança: ele não é um ser no sentido estrito (alguma coisa fixa), mas um devir constante” (Oliveira; Guimarães, 2015, p. 29).

fiéis oram, seus deuses já estão estabelecidos e em conexão com suas criaturas em um tempo eterno e perfeito.

Por meio das religiões, os seres humanos encontram uma segurança, representada pela estabilidade de seus deuses. Nossas vidas cotidianas são marcadas pela incerteza e pela constante transformação, a roda da fortuna gira para todos, independente de idade, etnia, gênero, nacionalidade ou classe social. A rocha firme do elemento religioso fornece um alento diante das irregularidades da existência terrena. Jelson Oliveira e Marcella Lopes Guimarães (2015), ao analisarem o pensamento de um dos maiores intérpretes do tempo na filosofia ocidental, Agostinho de Hipona, afirmam que:

Ao distinguir o tempo metafísico de Deus (o criador do tempo, que, sendo eterno, vive em um eterno hoje, em um presente infinito), daquele tempo psicológico dos homens, o filósofo cristão [...] conclui que o tempo usa três disfarces para se apresentar sempre no presente, como presente: o presente do passado, que é a memória; o presente do presente, que o filósofo chama de percepção imediata; e o presente do futuro, que é a espera (Oliveira; Guimarães, 2015, p. 21-22).

Como compreendido por Oliveira e Guimarães, Agostinho realizou uma distinção entre o tempo metafísico de Deus e o tempo psicológico dos viventes. Esse último caracterizado como *memória, presente do presente e espera*, sendo que em todas essas instâncias é o presente vivenciado que atua como parâmetro. Assim, vivenciamos apenas a realidade presente, onde a memória do passado e a espera do futuro marcam sua presença constante. Distintos da realidade metafísica da divindade criadora, existimos no presente, mas sem nos desvincularmos das lembranças do passado e dos anseios do futuro.

Vivemos um presente que é constante mudança e alteração, nossos corpos envelhecem, nossas paredes perdem sua tinta, nossos amigos e familiares nos deixam. Todavia, a existência de um ser divino, criador do tempo, eterno e perfeito, representa a certeza diante das incertezas da vida. Se o tempo em que vivemos é incerto, de modo que aguardamos o seguro tempo da eternidade representado pelos deuses, é a memória que age como ponte entre essas duas temporalidades.

É a memória individual e coletiva que guarda os preceitos, ensinamentos, vivências e dogmas de uma religião, sendo transmitidos geração por geração. É a memória de eventos fundantes que, compartilhada por uma comunidade<sup>2</sup> dá sentido à existência em grupo, inclusive explicando a relação daquele coletivo com seus deuses. É a memória que idealiza ou despreza indivíduos do passado, produzindo santas e santos, heroínas e heróis, vilãs e vilões. É a memória que, utilizada na educação, busca perpetuar discursos, narrativas e crenças de uma coletividade, sejam elas religiosas, científicas, políticas ou culturais. A memória compartilhada e transmitida por meio de histórias é elemento produtor de identidades. A memória conecta o tempo imaterial dos discursos, utopias e sonhos, com o tempo sentido e vivido da realidade cotidiana. Oliveira e Guimarães escrevem que:

É possível viver outras vidas com o texto literário, é possível não estar só quando se compartilha a leitura ou quando se descobre uma experiência comum, desde Homero. Mas a História agrega a essas experiências o conhecimento obtido do vivido. E essa experiência partilhada cria identidade (Oliveira; Guimarães, 2015, p. 83).

A recuperação, a construção e a reconstrução de memórias, difundidas em textos literários, religiosos, ou de caráter historiográfico, forneceram, e ainda fornecem, subsídios para a criação de uma identidade comum entre os membros de um grupo, além de agirem na manutenção dos seus interesses. Esse processo de resignificação de memórias como forma de afirmação dos interesses de determinado grupo social ocorre também nas religiões, onde cada comunidade religiosa busca legitimar suas crenças por meio de recordações do que teria ocorrido por ação dos deuses. O passado coletivo é construído com base em memórias produzidas ou resignificadas, de modo que um discurso de poder seja justificado. Tais memórias são, por sua vez, ensinadas para os membros do

---

<sup>2</sup> A comunidade contribui para a recuperação de memórias aparentemente esquecidas pelos indivíduos. Maurice Halbwachs afirma que: “As memórias, mesmo quando reproduzem estados afetivos simples (...), mas principalmente quando refletem os eventos de nossa vida, não apenas nos colocam em contato com nosso passado, mas nos transportam para uma época, nos recolocam em um estado da sociedade do qual existem, ao nosso redor, muitos outros vestígios do que os que descobrimos em nós mesmos. Assim como precisamos nossas sensações nos guiando pelas dos outros, também complementamos nossas memórias nos apoiando, pelo menos em parte, na memória dos outros” (Halbwachs, 2023, p. 34).

grupo, garantindo uma educação social e moral a partir de um passado reelaborado.

História, tempo, memória, religião e educação. Conceitos que, apesar de suas diferenças, possuem profundas relações. A história de um povo é a narrativa guardada na memória do que ocorreu no tempo, revelando-se a expressão das crenças de um grupo que devem ser preservadas e ensinadas aos novos membros da comunidade. *A Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* é representativa dessa constatação. A memória sobre uma infanta lusitana foi permeada de elementos religiosos e narrada décadas depois do seu falecimento, de modo que leitores, leitoras e ouvintes fossem ensinados a seguir um exemplo de virtude e piedade cristã. A memória produzida sobre D. Joana carrega característica daquela realidade estática no tempo. O Deus de Nicolau Dias é eterno e deseja de seus fieis um determinado comportamento. A Infanta da hagiografia, mesmo vivendo nas incertezas do tempo fluído da vida terrena, possui as características morais desejadas pelo Imutável. Por isso, a memória produzida pelo hagiógrafo é digna de educar e instruir os viventes.

A compreensão da memória enquanto aspecto da vida humana e sua relação com a educação necessita que analisemos algumas reflexões ao longo da história, afinal, a memória é um tema presente em todos os grandes períodos do pensamento ocidental. Desde a Grécia Antiga a temática é objeto de reflexões e teorizações filosóficas, que buscaram entender o funcionamento e os limites dessa capacidade humana. O estudo da memória também é uma das bases do conhecimento histórico, afinal, o passado é lembrado por meio dos vestígios deixados e rememorados por mulheres e homens no tempo. Já no século XX, os avanços de outras ciências humanas, como a Sociologia e a Psicologia, também possibilitaram que novas áreas do conhecimento dirigissem suas indagações ao campo da memória. Como modo de situarmos nossas análises, que de alguma forma perpassam essas áreas do saber, buscaremos contextualizar alguns debates sobre a memória.

Platão (c. 427-347 a.C.) compreendia a memória em relação à sua Teoria das Ideias, tese de que existem dois planos da existência, um sensível e outro inteligível. Segundo o filósofo grego, a alma imortal havia contemplado as formas presentes no Mundo das Ideias (inteligível) antes de seu nascimento no Mundo

Sensível. Todavia, ao nascer, a alma esquece do que havia visto, de modo que “[...] conclui Platão, é fácil compreender como a alma pode conhecer e aprender: ela deve simplesmente extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse ‘extrair de si mesma’, é ‘recordar’” (Reale; Antiseri, 2003, p. 147). A anamnese platônica explicaria, entre outras ocorrências, como podemos compreender conceitos relacionados à perfeição, tais como um círculo perfeito ou um quadrado perfeito, apesar da inexistência dessa perfeição no mundo sensível.

Partindo da interpretação platônica, a educação torna-se ato de recordar o conhecimento que já existia na alma. Conhecimento das verdades absolutas e imutáveis, presentes no Mundo das Ideias. Ao aproximar as reflexões de Platão com a religião, podemos refletir que uma educação moral pautada na religião se aproxima de alguns aspectos da Teoria da Anamnese. Afinal, as verdades afirmadas pelas religiões são eternas e imutáveis, e o ato de educar moralmente um fiel é uma ação de instruí-lo nessas verdades. Ao encarnar, uma alma não lembra das realidades que pode ter contemplado no “outro mundo”. Todavia, a religião possibilita que os preceitos e mandamentos eternos sejam assimilados para que as verdades daquilo que é permanente se façam presentes no plano temporal.

Influenciado por Platão, um dos mais importantes pensadores para a teologia e filosofia cristã foi o bispo de Hipona Aurélio Agostinho (354-430). Assim como outros Padres da Igreja, Agostinho realizou uma síntese entre a filosofia grega e a religião cristã. O bispo destacou-se pelas interpretações realizadas e por sua influência para o restante da história do pensamento cristão. Assim como Platão, Agostinho entendia que somos capazes de compreender verdades perfeitas que estão em um outro plano da realidade, de modo que mesmo vivendo entre a imperfeição e a mutabilidade da vida terrena, somos capazes de entender o que é eterno, imutável e perfeito (Reale; Antiseri, 2003). O fiel é “iluminado”, sendo capaz de entender as verdades reveladas por Deus. Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri:

[...] Agostinho transforma a doutrina da reminiscência na célebre *doutrina da “iluminação”*. E essa transformação se impunha no contexto geral do cristianismo, que está na base da doutrina agostiniana.

[...] Da mesma forma que Deus, que é puro Ser, com a criação transmite o ser às outras coisas, assim, analogamente, enquanto é Verdade, transmite às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade nas mentes. Deus nos cria como Ser, nos ilumina como Verdade, nos atrai e nos dá a paz como Amor (Reale; Antiseri, 2003, p. 91).

A iluminação pode ocorrer com todas as pessoas, sendo necessária apenas a pureza e a santidade do indivíduo para que a mesma ocorra: “Trata-se do antigo tema da ‘purificação’ e da ‘assimilação’ ao divino como condição de acesso ao Verdadeiro” (Reale; Antiseri, 2003, p. 91). Podemos afirmar que a teoria desenvolvida por Agostinho se torna uma das bases do pensamento cristão. Deus é imutável e verdadeiro, o acesso ao Seu conhecimento só é possível nos corações puros e santos. A religião institucionalizada adquire um papel essencial como guia de seus fieis na busca por essa pureza e santidade.

Se o conhecimento verdadeiro só pode ser adquirido com uma mudança moral e espiritual do fiel e a Igreja é aquela que conhece e direciona essa conversão, na visão da instituição eclesial ela se torna a mais importante educadora da humanidade. Uma educação que direciona o sujeito para as verdades imutáveis e perfeitas. O caráter educacional da religião cristã é indissociável de sua característica evangelizadora. Cada fiel deve ser convertido e lembrado da sua conversão, como filhos guiados por uma mãe sábia e conhecedora da Verdade.

A memória produzida e propagada pela Igreja se torna não apenas memória coletiva, mas sinônimo da Verdade revelada por Deus. A tradição da Igreja é, portanto, a memória selecionada e anunciada aos fieis e não fieis como testemunho da ação divina ocorrendo por intercessão da instituição. O poder que os líderes da instituição adquiriram foi sendo construído com base nessa relação entre memória/tradição, Verdade revelada por meio da instituição e educação moral dos novos cristãos.

Ao analisar o fenômeno religioso e a sua utilização da memória a partir do viés sociológico, o francês Maurice Halbwachs (1877-1945) concluiu que as memórias produzidas em um grupo social influenciam e situam as memórias individuais de seus indivíduos. Na obra *Os Quadros Sociais da Memória*, o autor, discípulo de Émile Durkheim, estabelece a importância da compreensão das

memórias individuais dentro dos quadros sociais aos quais esses indivíduos pertencem.

Os quadros sociais guardam as memórias coletivas de uma comunidade, podendo ser exemplificados pelas ações das religiões ou das famílias, e são responsáveis por moldar e manter determinadas memórias importantes para a continuidade de seus respectivos grupos (Halbwachs, 2023). É a partir dos referenciais fornecidos pelos quadros sociais que conseguimos localizar as nossas memórias individuais. Não sendo estáticos “[...] como um todo toda vez que buscamos localizar ou recuperar um evento passado” (Halbwachs, 2023, p. 150), os quadros sociais dependem da distância no tempo para que possamos reaver determinada quantidade de fatos ocorridos. Em suma, a estruturação de nossas memórias pessoais ocorre a partir dos quadros sociais, sendo um suporte que colabora com a estruturação da nossa interpretação da realidade.

Ao analisarmos a história do cristianismo e da Igreja Católica, os estudos de Halbwachs sustentam nossas afirmações sobre o papel das memórias coletivas divulgadas pela instituição como elementos de educação dos indivíduos. Cada sujeito é educado a partir da ideologia que elaborou as memórias coletivas, de modo que as memórias individuais são localizadas tendo como referência essa coletividade. Segundo o pensador, “pode-se afirmar igualmente que o indivíduo se lembra ao adotar a perspectiva do grupo e que a memória do grupo se concretiza e se manifesta nas memórias individuais” (Halbwachs, 2023, p. 10). Partindo da perspectiva religiosa, uma instituição, com seus dogmas e ritos, fornece a perspectiva de grupo para que os seus fieis situem suas próprias memórias. A primeira Eucaristia, o casamento na igreja e o batismo dos filhos, são todos exemplos de episódios de vidas individuais que se localizam dentro de uma coletividade.

Como doutor em Ciências Políticas e Econômicas, Maurice Halbwachs viveu no contexto de desenvolvimento inicial da Sociologia, momento que as ciências humanas ainda eram “[...] carregadas de determinismo, empirismo, funcionalismo entre outras categorias e aspectos inerentes às ciências matemáticas e naturais” (Santos, 2016, p. 109). Sendo um sociólogo de tradição

durkheimiana, Halbwachs foi influenciado pelo funcionalismo<sup>3</sup> ao desenvolver suas pesquisas sobre memória, de modo que a compreensão do sociólogo partia da sociedade e da memória construída por essa coletividade (Santos, 2016). O todo constituído da sociedade agiria sobre o indivíduo, e a memória individual possuiria relação com a memória coletiva, constituindo o todo orgânico da sociedade visualizado pelo funcionalismo de Durkheim. Segundo Alexandre de Jesus Santos:

Um [...] problema visível da teoria da memória coletiva de Halbwachs é o exacerbado engessamento do indivíduo no interior do grupo social de tal modo que a relação entre indivíduo e sociedade ganha uma conotação funcionalista e até estruturalista na medida em que: o indivíduo desempenha uma função no interior do grupo e; o indivíduo é coagido pelo grupo a ocupar seu lugar na estrutura sob a pena de incorrer na anomia social (Santos, 2016, p. 113).

Santos critica um “engessamento” do sujeito na teoria em Halbwachs, afirmando que, segundo o sociólogo, cada indivíduo seria obrigado a ocupar determinado lugar na estrutura social, sob o risco da desestruturação dessa própria estrutura. Todavia, ao analisarmos *Os Quadros Sociais da Memória*, interpretamos que as contribuições teóricas de Halbwachs para o estudo da relação entre memória coletiva e memória individual precisam ser melhor esclarecidas. Segundo o próprio pensador:

Certamente, cada pessoa, de acordo com seu temperamento particular e as circunstâncias de sua vida, possui uma memória que não é a de mais ninguém. No entanto, isso não deixa de ser uma parte e uma perspectiva da memória do grupo, uma vez que de toda impressão e de todo evento, mesmo aqueles que parecem se referir exclusivamente a você, só se mantém uma memória duradoura na medida em que você reflete sobre eles, ou seja, relaciona-os com os pensamentos que provêm do meio social (Halbwachs, 2023, p. 167).

Apesar das memórias pessoais do indivíduo pertencerem apenas a ele, é por meio das referências em comum com os outros sujeitos que podemos recordar dos eventos que vivemos. Os lugares que visitamos, as experiências que

---

<sup>3</sup> “[...] a sociedade compreendida como uma totalidade orgânica e funcional, no interior da qual cada indivíduo colabora para o funcionamento do todo, de tal modo que o todo social é sempre premente em relação ao indivíduo [...]” (Santos, 2016, p. 109).

tivemos, os eventos que presenciamos não ocorreram com pessoas isoladas de todo e qualquer contato social. Ao relacionar nossas memórias individuais com aquelas compartilhadas pela coletividade, reconstruímos eventos e situações, pois “não podemos refletir sobre os eventos de nosso passado sem raciocinar sobre eles; ora, raciocinar é conectar nossas opiniões e as daqueles ao nosso redor em um sistema de ideias comuns [...]” (Halbwachs, 2023, p. 167).

As relações estabelecidas por Halbwachs entre memória coletiva e memória individual, permitem que afirmemos que o cristianismo, assim como qualquer religião, utiliza as memórias institucionalmente preservadas como forma de afirmar a importância da comunidade e de suas práticas. Além de que, desse modo, as identidades individuais tornam-se indissociáveis do quadro social fornecido pela religião. A religião cristã encontrou, teologicamente e filosoficamente, justificativas para a manutenção das memórias selecionadas ao longo da história pelas suas lideranças, garantindo assim sua própria preservação.

Segundo Maria Luisa Sandoval Schmidt e Miguel Mahfoud, Halbwachs valorizava a “[...] concepção durkheimiana sobre a existência de relações dinâmicas entre as classificações sociais e mentais [...]” (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 285). A maneira como os indivíduos percebem-se, está relacionada com a forma da sociedade classificar socialmente as pessoas. As diferentes formas de classificar e estruturar os indivíduos na sociedade não seriam apenas fatores externos, mas moldariam suas compreensões de mundo, estabelecendo as dinâmicas entre as classificações sociais e mentais citadas por Schmidt e Mahfoud. O social coletivo agindo e influenciando no mental individual.

A dinâmica entre as classificações sociais e mentais encontra sustentação na própria construção da memória, pois “para Halbwachs o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito” (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 288). Os “grupos de referência” são aqueles com os quais o sujeito estabeleceu sua própria história, ideias e lembranças. O indivíduo é, sempre, inserido em um grupo, e é justamente essa classificação social que se relacionará com as compreensões de seu mundo.

Os grupos, no presente e no passado, permitem a localização da lembrança num quadro de referência espaço-temporal que, justamente, possibilita sua constituição como algo distinto do fluxo contínuo e evanescente das vivências.

A memória é este trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza os "quadros sociais" nos quais as lembranças podem permanecer e, então, articular-se entre si (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 289).

As memórias do indivíduo são resultado tanto de suas experiências, quanto "[...] do diálogo entre o indivíduo e um outro presente fisicamente ou internalizado" (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 290). Todavia, cabe ressaltar que mesmo as experiências tidas como individuais, estão localizadas dentro das vivências realizadas a partir do grupo social a qual o indivíduo pertence e é integrante. Sendo assim: "[...] a impossibilidade de uma memória exclusivamente ou estritamente individual, uma vez que as lembranças dos indivíduos são, sempre, construídas a partir de sua relação de pertença a um grupo" (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 291).

Ao estudar uma hagiografia do século XVI, estamos ressaltando a importância do discurso religioso cristão, e de sua seletividade quanto às memórias e esquecimentos, como dupla forma de continuidade: as verdades da fé, eternas e imutáveis, são continuamente recordadas pelo seu clero, ao mesmo tempo em que a relevância terrena da instituição é reafirmada. A memória construída socialmente por meio da instituição influencia nas percepções mentais e individuais dos sujeitos, refletindo na aceitação da Igreja e de suas normas. Preservam-se os planos espiritual e material, um não excluindo o outro, mas complementando-se. Para o fiel, o discurso religioso metafísico é tão verdadeiro quanto as afirmações sociais e políticas da Igreja, e é na memória ensinada pela instituição que tais discursos encontram sustentação.

Construídas socialmente, as memórias de um grupo também carregam ideias da existência de um passado melhor do que o presente. Os tempos de outrora são, nostalgicamente, vistos como mais interessantes do que a realidade atual. Nesse sentido, Halbwachs afirma que:

[...] é natural que o retrato que nos oferecem do passado seja um tanto distorcido, uma vez que, ao reconstituí-lo, talvez não julguem o presente de forma muito imparcial. [...] Embora haja períodos de nossa existência que teríamos prontamente eliminado, e embora

não tenhamos certeza de que gostaríamos de refazer nossa vida em sua totalidade, por meio de uma espécie de miragem retrospectiva, muitos de nós se convencem de que o mundo de hoje é mais sem graça, menos interessante do que antes, especialmente nos dias de nossa infância e juventude (Halbwachs, 2023, p. 127).

Regimes autoritários são saudados como épocas de segurança e alegria. Um mundo sem tecnologias digitais é reimaginado como um Éden de felicidade terrena. No campo religioso, as religiões também descrevem tempos imemoriais de graça e plenitude, opostos ao presente de pecados e devassidões. Esses são apenas alguns exemplos de discursos que estamos acostumados a ouvir em nosso cotidiano. Independente do campo da vida social, podemos refletir, a partir de Halbwachs (2023), que a constante revisitação das memórias é uma contínua recriação dos eventos passados, distorcendo, intencionalmente ou não, os fatos passados e, dessa forma, justificando as narrativas presentes.

O filósofo Paul Ricœur (1913-2005) também refletiu sobre as relações entre memória, história, produção de conhecimento e poder, no seu clássico *A memória, a história e o esquecimento*. Na obra, Ricœur analisa os papéis e os usos da memória, sua relação com a produção do conhecimento histórico e as utilizações do esquecimento integrando-o, inclusive, com a necessidade do perdão. Segundo Maria Renata da Cruz Duran e Julio Bentivoglio, após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) as relações entre história e memória passaram a ser mais evidentes nas pesquisas históricas (2013). Diante dos traumas e ressentimentos do pós-guerra, os sentimentos, e a sua memória produzida, passaram a ser encarados com maior profundidade nas análises de historiadores (Duran; Bentivoglio, 2013). Esse foi o cenário que produziu, na segunda metade do século XX, importantes reflexões sobre o papel da narrativa histórica, da memória, do esquecimento e do perdão, análises que encontram em Paul Ricœur um de seus mais destacados autores.

Ricœur, refletindo sobre os abusos da memória, analisou três diferentes tipos de memória: memória impedida (fruto de experiências traumáticas), memória manipulada (moldada e reinterpretada seguindo necessidades de determinado grupo) e memória obrigada (baseada no dever e na responsabilidade ética advindas das experiências históricas) (Duran; Bentivoglio, 2013). As memórias

são construídas, reconstruídas e ressignificadas. Todo sistema de ideias, utilizado para justificar o poder de determinado grupo, realiza esse processo de constante produção e reprodução de memórias. Manipulações da memória, intencionais ou não, legitimam as ações humanas. O pensador francês afirma que:

As manipulações da memória, [...] devem-se à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas de memória. Trata-se do fenômeno da ideologia [...]. O processo ideológico é opaco por dois motivos. Primeiro, permanece dissimulado; diferentemente da utopia, é inconfessável; mascara-se ao se transformar em denúncia contra os adversários no campo da competição entre ideologias: é sempre o outro que atola na ideologia. Por outro lado, esse processo é extremamente complexo. Propus distinguir três níveis operatórios do fenômeno ideológico, em função dos efeitos que exerce sobre a compreensão do mundo humano da ação. Percorridos de alto a baixo, da superfície à profundidade, esses efeitos são sucessivamente de distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder, de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação. [...] É mesmo enquanto fator de integração que a ideologia pode ser tida como guardiã da identidade, na medida em que ela oferece uma réplica simbólica às causas de fragilidade dessa identidade. Nesse nível de radicalidade, o da ação simbolicamente mediada, ainda não se pode falar de manipulação nem, portanto, de abuso de memória. Apenas se pode falar de coerção silenciosa exercida sobre os costumes numa sociedade tradicional. Entretanto, é preciso acrescentar de pronto que essa função constituinte da ideologia mal pode operar fora da intermediação de sua segunda função, a de justificativa de um sistema de ordem ou de poder, nem mesmo potencialmente fora do alcance da função de distorção que se enxerta na precedente. No limite, apenas em sociedades sem estrutura política hierárquica, e nesse sentido sem poder, se poderia encontrar o fenômeno nu da ideologia como estrutura integrativa de algum modo inocente. Definitivamente, a ideologia gira em torno do poder (Ricœur, 2007, p. 95-96).

Segundo a afirmação de Ricœur, as ideologias sustentam a manipulação das memórias a partir das identidades e da expressão pública. Ideologicamente, a constituição e sustentação de uma identidade para uma coletividade necessitam de um conjunto de memórias que forneçam o sentimento de pertencimento. Ao mesmo tempo em que a expressão dessa identidade ocorre por eventos e celebrações públicas, como a construção de monumentos e comemoração de datas históricas. Afinal, como afirmado por Ricœur, a realidade é distorcida, os sistemas de poder são legitimados e a integração dos elementos da vida social

são efetivados a partir das ideologias. Com a manipulação das memórias, a ideologia modela os costumes de uma sociedade enquanto a ordem social vigente é justificada.

Segundo Ricœur, a ideologia e o poder são profundamente relacionados. Ideologia sustentada pela memória, manipulada ou abusada. O cristianismo do século XVI, assim como em qualquer religião institucionalizada em qualquer período, necessitou de memórias manipuladas que possibilitassem reivindicar uma identidade. Pensemos no século das Reformas Religiosas, contexto em que a própria identidade cristã estava, mais do que em qualquer século anterior, sendo reinterpretada e reconstruída, era basilar que a afirmação do poder temporal fosse sustentada por memórias que fornecessem legitimação. As vidas das santas e dos santos educam os fiéis a partir de memórias que, pensando nos níveis do fenômeno ideológico apontados por Ricœur, legitimam o poder e seus discursos.

A ideologia religiosa cristã, produzida pela constante produção, manipulação e abuso das memórias, sustenta o poder da instituição eclesiástica e a construção da identidade necessária para cada novo contexto vivenciado. Memórias que educam e regulam os sujeitos a partir dos interesses da Igreja e os integram em uma realidade social mais ampla. A religião conserva uma conjuntura onde o poder de determinado grupo é constantemente justificado, mas também possibilita a integração dos indivíduos em novos cenários sociais. Ao mesmo tempo em que as memórias selecionadas pela Igreja atuam na legitimação do poder da instituição, tais memórias são adaptadas para que diante de novas realidades econômicas e políticas, diferentes fiéis ainda se sintam pertencentes àquela coletividade.

O discurso religioso embasado nas memórias afirma a autoridade da Igreja, mas a cada novo contexto histórico, novas memórias são produzidas ou antigas podem ser ressignificadas para que a instituição continue sempre “atual”. Tal fenômeno pode ser percebido a partir da produção dos santos. Cada região possui santos que são característicos da identidade local e do tempo presente daqueles fiéis, demonstrando como novas memórias são adicionadas ou ressignificadas para que novas maneiras de sentir e viver a religião sejam integradas à ideologia da Igreja. Não se trata de uma contradição, mas de uma

dialética onde "religião conservadora da realidade" e "religiosidade vivenciada a partir do contexto" abrem possibilidades para a criação de novas memórias e a ressignificação de antigas, incorporando o novo ao tradicional.

A compreensão de qualquer personagem histórico é uma tarefa árdua e que exige uma rigorosa comparação das fontes disponíveis com os debates historiográficos existentes. Sejam crônicas régias ou textos hagiográficos, deve-se analisar, metodologicamente, tais documentações tendo em mente os cenários sociais e contextos políticos e culturais dos seus escritores. Em todos os casos, a construção de memórias se faz presente, memórias construídas a partir de certos interesses, sejam monárquicos, dinásticos, religiosos ou econômicos. Ideologias construindo e reconstruindo continuamente o passado. Em trecho, comentando sobre ideologia e legitimação política, Ricœur afirma que:

Torna-se assim possível vincular os abusos expressos da memória aos efeitos de distorção que dependem do nível fenomenal da ideologia. Nesse nível aparente, a memória imposta está armada por uma história ela mesma "autorizada", a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente. De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum. O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. A memorização forçada somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração (Ricœur, 2007, p. 98).

Ricœur não está analisando os séculos XV e XVI, afinal seu objeto de estudo, no trecho em questão, está já na contemporaneidade. Todavia, questionamos, se a produção de santas e santos, a partir de uma rememoração do passado, não é, usando as palavras de Ricœur, uma "memorização forçada". A elevação de humanos de carne e osso para figuras espirituais em profunda correspondência com o Eterno suprassensível, pode ser percebida como parte de uma ideologia em constante processo de afirmação, produzindo, como o filósofo aponta, "acontecimentos fundadores da identidade comum" (Ricœur, 2007, p. 98).

Uma história, mesmo que a partir de um viés religioso, é discursada como a memória oficial, aprendida e celebrada publicamente. Em nossa pesquisa, essa

história oficial é a de uma jovem Infanta lusitana, que desde a sua mais tenra infância foi caracterizada pela profunda piedade cristã. Uma mulher que lutou contra inúmeros inimigos terrenos, alguns deles seus familiares, a nobreza e os interesses políticos do próprio reino e de seu povo; alguém que nasceu para servir aos interesses temporais, mas que decidiu dedicar-se unicamente às promessas espirituais. Essa é a narrativa que persiste na memória coletiva e que promove identidade à sua comunidade.

A identidade cristã promovida pelas memórias narradas na obra de Nicolau Dias também sustentava uma casa dinástica. D. Joana fazia parte da Dinastia de Avis, seu pai e seu irmão foram alguns dos últimos monarcas da Casa a reinarem em Portugal. No contexto de publicação da primeira edição de *A Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, os Habsburgo espanhóis estavam no trono lusitano. Ao longo de seu texto, Dias não exalta apenas a Infanta, mas também destaca as qualidades cristãs de seu pai, D. Afonso, e até de seu irmão, D. João II. Esse último, inclusive, constantemente teria se apostado aos planos da irmã de entrar para a vida religiosa. Ressaltar como a extinta Família Real era um exemplo de cristianismo, adquire relevância quando pensamos no contexto da União Ibérica. As memórias (re)produzidas pela hagiografia são constituintes de uma identidade cristã católica e de um enaltecimento dos governantes de outrora.

## 2.2 – RELIGIÃO COMO POSSIBILIDADE DE PESQUISA NA ÁREA DA EDUCAÇÃO

Já pensamos sobre as relações entre memória e religião, demonstrando como a constante produção e reprodução das memórias é fator que sustenta as ideologias religiosas. Também, a partir de Halbwachs, examinamos como as memórias coletivas, promovidas pelas instituições religiosas, situam as memórias individuais de cada sujeito. A partir de tais perspectivas, agora analisaremos as possibilidades do discurso religioso como fonte de educação moral e social, refletindo sobre a influência das memórias religiosas nas propostas de educação desenvolvidos pela religião cristã. Todavia, antes de desenvolvermos alguns desses pontos, precisamos conceituar alguns aspectos da história da educação e

de suas instituições. Ao estudar a temática, Franco Cambi indica diferentes âmbitos de pesquisa na história da educação, sendo eles: as teorias, as instituições, as políticas, a história social e o imaginário (Cambi, 1999). Ao analisar as instituições, o autor afirma que:

Um setor extremamente autônomo e organicamente desenvolvido é o referente às instituições educativas, com a escola em primeiro lugar, mas que abrange também a família, o "botequim" e depois a fábrica, as associações e organizações dedicadas ao tempo livre [...]. Trata-se de instituições às quais é confiado um papel formativo preciso nos diversos tipos de sociedade e que devem ser pesquisadas com instrumentos quer sociológicos, quer históricos *tout court*, quer, ainda, teóricos, que esclareçam a função articulada que eles têm nas sociedades, através de processos de análises ora contextualizantes, ora fortemente disciplinares (Cambi, 1999, p. 30).

Cambi compreende que as instituições educativas não se limitam às escolas, sendo a classificação estendida também para a família, a fábrica e qualquer outra organização ou associação que influencia na formação dos indivíduos para a vida em coletividade. Os processos disciplinares aplicados por todas essas instituições, as tornam educadores dos sujeitos para a vida em sociedade. As igrejas, e demais organizações religiosas, adquirem assim uma relevante função de socialização, educação moral e controle disciplinar dos seus membros, tornando-os aptos para a vida em comunidade. Desse modo, olhamos a educação para além da instituição escolar, pensando na sua ampliação conceitual para tratarmos também da própria sociabilidade. Podemos, inclusive, afirmar que todas essas instituições citadas por Cambi agem desenvolvendo uma "educação moral informal". Moral no sentido que reproduz os discursos e normas vistos como socialmente aceitáveis, informais por não se constituírem com as mesmas regras e formas de organização de uma instituição escolar (entendida aqui como produtora de uma "educação formal").

Utilizamos a ideia de "educação moral informal" como as habilidades necessárias para que mulheres e homens aprendam a viver nas suas sociedades. As condições materiais de cada localidade produzem suas próprias formas de cultura, religião e política. Nenhum indivíduo nasce preparado para viver e conviver em seu contexto, sendo necessária uma ação de educação constante que o eduque à sua realidade. A instituição escolar realiza este processo, mas o

mesmo também é cotidiano na burocracia, nas instituições governamentais, nos estabelecimentos comerciais, nas instituições religiosas e no consumo e apreciação de qualquer forma de arte. A educação formal nas escolas e a moral informal no restante da sociedade podem “libertar” ou “aprisionar” os sujeitos. Afinal, nem toda educação é libertadora. Refletindo sobre uma educação moral e seu impacto na cultura ocidental, Marcos Rohling afirma que:

A educação moral, quando cotejada, é uma parte de qualquer teoria mais ampla a respeito da educação. É uma subparte que guarda conexão com a filosofia da educação e com a filosofia moral, assim como com a psicologia e a sociologia da educação, para não falar historicamente da teologia moral. Nesse sentido, a investigação em torno dos princípios que formariam e moldariam o caráter virtuoso, que deveriam estar presentes em qualquer prática educativa, como sendo o escopo da educação moral, desde há muito já se encontra presente na cultura ocidental (Rohling, 2017, p. 03).

Como analisado por Rohling, compartilhando pontos de interesse com a Filosofia, a Psicologia, a Sociologia e a Teologia, os debates sobre a educação moral são históricos no Ocidente. A busca pelas virtudes na constituição dos sujeitos foi recorrente nas preocupações intelectuais dos grandes pensadores de nossa história. De Aristóteles até Kant, a procura pela formação moral dos indivíduos se fez presente. Rohling analisa o papel da educação na moralidade, perpassando inclusive o âmbito escolar. Compreendemos que os debates sobre moralidade desenvolvidos na escola não são desvinculados das necessidades morais de sua sociedade. A escola é produto de seu meio, seja aceitando-o ou buscando a ruptura de determinadas estruturas. Refletindo sobre o histórico das instituições escolares, Dermeval Saviani afirma que:

A partir dessa origem, a instituição escolar se desenvolverá na Grécia como paidéia, enquanto educação dos homens livres, em oposição à duléia, que implicava a educação dos escravos, fora da escola, no próprio processo de trabalho. Com a ruptura do modo de produção antigo (escravista), a ordem feudal vai gerar um tipo de escola distinto da paidéia grega. Diferentemente da educação ateniense e espartana, assim como da romana, em que o Estado desempenhava papel importante na organização da educação, na Idade Média as escolas trarão fortemente a marca da Igreja Católica. O modo de produção capitalista provocará decisivas mudanças na própria educação confessional e colocará em posição central o protagonismo do Estado, forjando a idéia da escola pública, universal, gratuita, leiga e obrigatória, cujas

tentativas de realização passarão pelas mais diversas vicissitudes (Saviani, 2008, p. 149).

Da paidéia grega até a escola mantida pelo Estado, a formação do ser humano e a sua adequação para a vida em coletividade estiveram presentes nas discussões educacionais. Longe de desvincular-se das realidades vividas, a instituição escolar procurou fornecer os recursos imprescindíveis para a vida do educando fora da escola. A religião age do mesmo modo e, como fruto de seu contexto, atua na manutenção ou na quebra das ordenações sociais, e é responsável pela produção de comportamentos socialmente aceitáveis. Saviani, na citação acima, demonstra como no capitalismo a educação escolar adquiriu papel central. A partir desta afirmação podemos refletir como o sistema necessita de meios que constantemente produzam os indivíduos necessários para a sua manutenção.

Dermeval Saviani é inegavelmente um dos maiores intelectuais da Educação no Brasil, sua principal contribuição teórica, a Pedagogia Histórico-Crítica, evidencia a necessidade de situarmos a escola e os seus processos de ensino-aprendizagem dentro da sociedade e de seus âmbitos econômicos, culturais e políticos. O educando torna-se munido dos recursos necessários para a transformação social, pois a escola e seus conhecimentos não se tornam isolados da realidade. Não objetivamos pensar a educação escolar, mas as reflexões de Saviani contribuem para que analisemos as relações entre indivíduo e sociedade. Não concebemos estudos de Educação que não discutam algo de história, pois a percepção de como as pessoas agem em cada ambiente social não pode ser desvinculada de toda a construção histórica de sua realidade. Sobre a necessidade dessas compreensões históricas, Saviani afirma que:

Com efeito, a história é feita pelos homens considerados como indivíduos vivos, compelidos a produzir sua própria existência. Entretanto, [...] se é os homens que fazem a história eles não a fazem segundo sua livre decisão, mas em circunstâncias dadas, independentemente de sua vontade. Trata-se, com efeito, de circunstâncias que eles encontram já de antemão constituídas por obra de seus antepassados. Articula-se, assim, o individual e o coletivo, ou seja, as ações dos sujeitos sobre o suporte das instituições (Saviani, 2008, p. 164).

A partir do que o autor expõe e pensando em nosso objeto de estudo, podemos afirmar que os leitores de Nicolau Dias estavam sujeitos à sua própria conjuntura histórica e que, diante dos fatos históricos que vivenciaram, agiram a partir daquelas circunstâncias. Sendo assim, factualmente as Reformas Religiosas do século XVI ocasionaram cenários em que mulheres e homens precisaram se adaptar às mudanças do cristianismo. Entre suas ações individuais e os suportes institucionais, cristãos do século XVI em Portugal atuaram diretamente em sua realidade a partir das práticas políticas das suas instituições materialmente determinadas. Pergaminhos reorganizados, alterados e publicados por um frade dominicano há quase cinco séculos foram produto de um tempo e produziram, por meio de uma educação moral informal, “indivíduos vivos, compelidos a produzir sua própria existência” (Saviani, 2008, p. 164).

Os indivíduos estão constantemente produzindo, e reproduzindo, uma realidade que é o resultado das incontáveis interações sociais dos seus antepassados. Do mesmo modo que as memórias individuais são localizadas nos quadros sociais coletivos (Halbwachs, 2023), todas as ações dos sujeitos ocorrem a partir das circunstâncias já estabelecidas pelas coletividades que os antecederam. O conhecimento histórico é o estudo a partir das memórias preservadas de mulheres e homens no tempo.

Ainda refletindo sobre as relações entre história, sociedade, educação e compreensão da realidade social, podemos dialogar com Peter L. Berger, na obra *O Dossel Sagrado*, onde é exposto que:

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. A sociedade é um produto do homem. Não tem outro ser exceto aquele que lhe é conferido pela atividade e consciência humana. Não pode haver realidade social sem o homem. Pode-se também afirmar, no entanto que o homem é um produto da sociedade. Toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive. A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse, e continuará a existir após a sua morte. Mais ainda, é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante os vários projetos que constituem a sua vida. O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter

inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido (Berger, 1985, p. 15-16).

Sociedade produz e é produto dos indivíduos. Uma relação dialética é estabelecida entre o sujeito e a coletividade na produção dos fenômenos sociais. Berger não está desenvolvendo suas ideias com base nos estudos de memória, todavia, também é válido analisarmos como o autor reflete sobre o papel da religião no desenvolvimento intelectual da sociedade.

O sociólogo compreende a religião como parte da construção de mundo realizado pelo ser humano. O processo dialético efetivado entre ser humano e sociedade ocorre, segundo o autor, a partir de três situações: exteriorização, objetivação e interiorização<sup>4</sup>, sendo o indivíduo produtor e produto da sociedade. Tal processo ocorre com a exteriorização em ações de construção do mundo, seguido pelo confronto com a realidade produzida (a objetivação) e a consequente interiorização desta realidade de modo a torná-la "estruturas da consciência subjetiva" (Berger, 1985, p. 15-16). A construção da realidade externa e assimilação da cultura é fundamental ao ser humano. Berger compreende, inclusive, que o desenvolvimento humano necessita deste processo, sendo uma das características biológicas da espécie<sup>5</sup>.

A dimensão das atividades humanas como produtoras da própria realidade é essencial pois, "só num mundo assim, que ele mesmo produziu, pode o homem estabelecer-se e realizar a sua vida" (Berger, 1985, p. 18). A produção do mundo atua, como já afirmado, na produção do próprio ser humano. Berger prossegue apontando que este mundo criado pelo ser humano é a cultura, fator que fornece

---

<sup>4</sup> "O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. (...) A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade" (Berger, 1985, p. 16).

<sup>5</sup> "Mas à diferença dos outros mamíferos, este mundo não é simplesmente dado, prefabricado para ele. O homem precisa fazer um mundo para si. A atividade que o homem desenvolve em construir um mundo não é, portanto, um fenômeno biológico estranho, e sim a consequência direta da constituição biológica do homem" (Berger, 1985, p. 18).

"[...] à vida humana as estruturas firmes que lhe faltam biologicamente" (Berger, 1985, p. 19). A cultura viabiliza uma estabilidade ao ser humano, apesar dela mesma não ser estável e estar em um constante processo de modificação. Nesse sentido, a religião, age neste processo de conceder significado e ordem ao ser humano:

O sagrado é apreendido como algo que "salta para fora" das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado (Berger, 1985, p. 39).

Segundo Berger, a religião fornece uma estrutura de cosmos que inclui o ser humano, possibilitando que os fiéis encontrem ordem e significado em suas vidas. As práticas e vivências propiciadas pelas religiões incorporam elementos únicos e extraordinários nas "rotinas normais do dia a dia" (Berger, 1985, p. 39). Encontramos nesse ponto mais um aspecto educacional das religiões, pois, a eficiência de seus discursos morais e doutrinários é efetivado, também, por meio dessas práticas que fogem da banalidade da vida. Uma mensagem vinda de um deus, espírito ou entidade é mais eficiente na educação de uma pessoa do que um simples sermão de uma autoridade sem poderes espirituais. Por meio dos discursos religiosos, aquilo que era fora do comum, adentra na vida cotidiana das pessoas, sendo uma eficaz forma de controle social.

Podemos ainda realizar um diálogo entre as afirmações de Berger e as análises de Ricœur sobre o poder da ideologia na produção de memórias. Afinal, o filósofo francês analisava que as memórias sustentadas por uma ideologia forneciam uma identidade coletiva às pessoas (Ricœur, 2007). Do mesmo modo, podemos aproximar as ideias de Berger das noções de memória coletiva e criação de quadros sociais que localizam e dão subsistência às memórias individuais (Halbwachs, 2023). A partir de todos esses autores analisados,

independente de suas linhas teóricas, podemos ponderar como a religião atua educacionalmente dando significado às vidas de seus seguidores, em um processo de contínua edificação de seu próprio poder.

A religião não apenas fornece significado ao mundo e ordem ao ser humano, mas também é um elemento da legitimação destas realidades socialmente construídas, afinal “a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (Berger, 1985, p. 45). O mundo exterior é justificado e encontra legitimação por meio dos discursos religiosos, empreendendo, assim, um processo educativo. Educação pode ser tanto libertação quanto conformação com a realidade externa, todavia, o mundo e a cultura não permanecem estanques, são continuamente reestruturados e reinterpretados, o que explica as contínuas mudanças no pensamento cristão ao longo dos dois mil anos de existência dessa religião.

Os indivíduos vivos produtores de sua própria realidade, como conceituado por Dermeval Saviani e Peter Berger, estão em constante processo de elaboração, e reelaboração, de suas próprias culturas a partir das realidades materiais nas quais se encontram. Nicola Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia* compreende que cultura possui dois significados básicos, cultura enquanto “formação do homem, sua melhoria e seu refinamento”, e também como “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” (Abbagnano, 1998, p. 225). A cultura atuando na produção dos seres humanos e de seu desenvolvimento enquanto seres sociais. A definição do filósofo é deveras elucidativa ao demonstrar como a cultura opera em um processo educativo, mesmo que Abbagnano não tenha usado esse termo. Afinal, se a cultura forma o homem, ela o está educando ao mesmo tempo que é formulada; ela é produtora e produto dos indivíduos localizados historicamente no tempo.

A educação em todas as suas esferas, como um elemento da estrutura social, está em constante interação com a economia, a religião, as manifestações culturais e a política. Inevitavelmente o contexto promotor dos discursos educacionais colabora para as relações de poder, tendo a educação como

instrumento destas ações. As narrativas e os discursos empreendidos como base da educação agem, portanto, também de acordo com os interesses daqueles que os proferem. O poder não ocorre apenas por uma coerção a partir das leis, é necessário que a subjetividade seja atingida para que os indivíduos realmente tornem-se submissos ao poder político da ocasião.

Compreendendo a Idade Moderna como o período entre 1492 e 1789, Cambi afirma existir uma ambigüidade:

O mundo moderno é atravessado por uma profunda ambigüidade: deixa-se guiar pela idéia de liberdade, mas efetua também uma exata e constante ação de governo; pretende libertar o homem, a sociedade e a cultura de vínculos, ordens e limites, fazendo viver de maneira completa esta liberdade, mas, ao mesmo tempo, tende a moldar profundamente o indivíduo segundo modelos sociais de comportamento, tornando-o produtivo e integrado. Trata-se de uma antinomia, de uma oposição fundamental que marca a história da Modernidade, faz dela um processo dramático e inconcluso, dilacerado e dinâmico em seu próprio interior, e portanto problemático e aberto (Cambi, 1999, p. 199-200).

Como afirmado por Cambi, na Idade Moderna ocorreram intensas e diferentes formas de integrar os indivíduos nos modelos sociais vigentes. A ordem social busca produzir formas de comportamento que vinculem o indivíduo às necessidades sociais da coletividade, “tornando-o produtivo e integrado” (Cambi, 1999, p. 200). Nesse contexto, a religião age educando os fieis para novas normas de convívio social. Os discursos de liberdade da Idade Moderna são diferentes das normas disciplinares encontradas em todas as instituições do período, seja na Igreja, na fábrica ou na escola. Ainda segundo Cambi:

Toda a sociedade articula-se em torno de um projeto educativo, apresenta-se como uma sociedade educativa, embora eduque *para* o poder, *para* a conformação aos seus modelos e aos seus objetivos. E tal educação se dispõe na sociedade de maneira submersa, escondida e, ao mesmo tempo, capilar, micrológica, confiando num feixe articulado de agências (da família à escola, à prisão etc.) onde se torna mais explícito o objetivo educativo, mas onde o desejo de libertação (do indivíduo de vários condicionamentos: do preconceito à ignorância, à cega submissão ao destino de classe) é acompanhado do desejo de governo, de direção, de conformação capilar e forçada que deve ser efetuada naquelas instituições, sempre e para todos, abarcando seja a mentalidade seja os comportamentos (Cambi, 1999, p. 203, destaques do autor).

Diferentes instituições agindo de diferentes meios no processo de controle dos comportamentos dos indivíduos. Educação, sociabilidade, cultura e religião são conceitos que pensamos em conjunto, integrando-se e estruturando os modos das pessoas viverem em coletividade. Desde o animal político de Aristóteles pensamos nossa espécie como dotada da capacidade e da necessidade de conviver com outros. Viver e se confrontar com outras pessoas tornou cada um de nós o que somos neste presente momento. Desde a mais tenra idade fomos moralmente educados em todos os locais onde estivemos, e culturalmente a todo momento recebemos informações sobre como agir e sentir. Educação, sociabilidade, cultura e religião estão presentes na narrativa de Nicolau Dias.

Pesquisando a Pedagogia enquanto Ciência da Educação, Liliana Soares Ferreira compreende que “o que se entende por educação na escola pode não ser do mesmo modo na família, ou na Igreja, ou no sindicato. Mas, em sua especificidade, em todos estes espaços sociais há educação” (Ferreira, 2010, p. 248). Compreender as diversas e diferentes manifestações da educação exige recursos teóricos e metodológicos que não se limitem apenas às interpretações que restringem a área aos estudos da educação escolar. Afinal, a educação moral e social ocorre em todos os meios sociais e em todas as instituições. A partir de tais perspectivas, focando nossas análises no cristianismo, avaliaremos como as biografias e hagiografias podem ser lidas em um estudo de história da educação.

### 2.3 – BIOGRAFIAS COMO RECURSO EDUCACIONAL

Como forma de sustentar nossas análises, é importante que questionemos se a leitura de textos biográficos, entre os quais situamos as hagiografias como uma de suas vertentes, possui peso e relevância na educação dos seus leitores. Não debateremos o uso de biografias como recurso pedagógico em ambiente restrito escolar, nossos questionamentos versam sobre a utilização do discurso biográfico como uma educação moral ocorrendo em âmbito informal e/ou social. Desta forma, procuramos compreender como a biografia contribui para o

processo de constante formação dos indivíduos. Nossas primeiras investigações sobre as biografias serão o suporte necessário para a correta compreensão da capacidade educativa das hagiografias; ao estudar as primeiras, entendemos alguns dos objetivos das segundas.

Antes de mais nada, é imprescindível que compreendamos que a biografia é um gênero amplo e, portanto, passível de inúmeras possibilidades interpretativas. Textos biográficos podem versar sobre seu próprio escritor (sendo caracterizados como autobiografias), são capazes de perpetuar memórias de um grupo a partir da conjuntura que cerca seu protagonista, conseguem enaltecer o desprezível e lesar o justo, têm potencial de elevar mulheres e homens comuns em deuses e santos. Ao longo da história as biografias conceberam diferentes formas de se perceber uma realidade. Nesse ponto encontramos a força educativa do gênero, independente de quem a escreveu ou de como ocorreu essa escrita. Para alcançar o peso educativo de uma biografia, se faz também necessária a investigação do contexto histórico de sua produção. Assim como mulheres e homens, textos são frutos de seu próprio tempo, local e grupo social.

As mudanças dos comportamentos dos indivíduos não podem ser apartadas das próprias transformações que ocorrem em seu contexto histórico. As sociedades em um constante e, por vezes, acelerado processo de alteração, desenvolvem a necessidade da contínua adaptação e educação dos sujeitos. Destarte, como as biografias contribuem em uma educação para uma nova sociedade? Jonaedson Carino reflete que:

Não se biografar em vão. Biografar-se com finalidades precisas: exaltar, criticar, demolir, descobrir, renegar, apologizar, reabilitar, santificar, dessacralizar. Tais finalidades e intenções fazem com que retratar vidas, experiências singulares, trajetórias individuais transforme-se, intencionalmente ou não, numa pedagogia do exemplo. A força educativa de um relato biográfico é inegável (Carino, 1999, p. 154).

O pesquisador é enfático em sua exposição: as biografias possuem finalidades claras. Nenhuma biografia é escrita sem objetivos, sejam no sentido de elevar ou de inferiorizar a produção de memória sobre o sujeito biografado. Carino utiliza o conceito de "pedagogia do exemplo", compreendendo que o leitor da biografia é educado pelo texto que lê. Escritos esses que se encontram

situados diante das necessidades históricas daquele contexto de produção. O autor evidencia como a biografia está localizada em constante associação com sua sociedade, buscando, assim, a concepção moral e educacional dos indivíduos<sup>6</sup>.

De forma consciente ou não, todos somos frutos de nosso tempo, não existem indivíduos a frente de suas sociedades, todos somos resultado, dinâmico, de uma realidade dinâmica existente no agora. Consequentemente, o produtor de uma biografia refuta ou acolhe seu próprio contexto histórico<sup>7</sup>. Nicolau Dias, ao propagar um discurso biográfico/hagiográfico sobre D. Joana, princesa jurada da Casa de Avis, em um Reino de Portugal que vivenciava a crise sucessória e as reformas da cristandade, não o faz sem uma clara intencionalidade. A biografia educa o leitor, ou ouvinte, a partir do exemplo ali exposto, e isto ocorre desde a Antiguidade. Pensando no cristianismo, seus textos mais importantes, os Evangelhos, que não deixam de serem biografias, apresentam a vida e o sacrifício do Cristo como exemplos para seus leitores<sup>8</sup>.

Partindo das propostas de Thomas Kuhn (1922-1996) das Teorias dos Paradigmas<sup>9</sup>, Carino compreende que os textos biográficos agem tanto na defesa de um paradigma já existente, quanto na sua mudança (Carino, 1999). A religião cristã está em um processo de constante transformação, onde o novo e velho são intercalados, fato que dificulta pensarmos a religião como simplesmente uma longa sucessão de paradigmas. Novas formas de piedade cristã buscam retornos

---

<sup>6</sup> O pesquisador afirma que: "Essa longa, persistente e bem-sucedida trajetória da busca do 'valor da individualidade' estará sujeita às vicissitudes históricas. Sua forma e seu conteúdo adaptar-se-ão às condições do tempo e do espaço em que forem produzidos. Tal expressão de maleabilidade é digna de nota, se levado em conta o viés educativo: tempos heróicos exigem a biografia de heróis; tempos românticos exigem que as vidas retratadas exibam romantismo; épocas históricas regidas pelo condão da fé exigem que as biografias sejam hagiografias, retratando a pureza e a retidão de santos" (Carino, 1999, p. 157).

<sup>7</sup> Refletindo sobre as preocupações teóricas que os historiadores devem possuir ao utilizar biografias, Antônio Roberto Xavier, José Gerardo Vasconcelos e Lisimére Cordeiro do Vale Xavier, evidenciam que o pesquisador deve estar atento à historicidade dos eventos e vidas ali narrados (Xavier; Vasconcelos; Xavier, 2018).

<sup>8</sup> Apenas como exemplo, podemos citar o seguinte versículo: "E tomando o pão, depois de dar graças, partiu-o e deu-o a eles, dizendo: 'Este é o meu corpo, que é dado por vós. Isto fazei, para a minha memória'." (Lc 22, 19). Nesse versículo do Evangelho de Lucas encontramos uma célebre passagem que até hoje é reproduzida por cristãos das mais diversas vertentes em todo o mundo. O ato, mítico ou não, do Cristo é seguido pelos seus seguidores nos últimos dois milênios não apenas como mandamento, mas como exemplo de entrega espiritual a determinados valores e vivências na caridade e amor ao próximo.

<sup>9</sup> A teoria sustenta que os avanços científicos ocorrem através das revoluções nos paradigmas (os modelos explicativos daquele contexto) (Reale; Antiseri, 2006).

ao passado ao mesmo tempo em que este passado é reinterpretado e ressignificado, inclusive em seus conceitos mais básicos. Mesmo que uma nova interpretação de determinada crença (como o protestantismo luterano do século XVI ou o movimento neopentecostal do século XX) possa ser analisada como um novo paradigma revolucionário, acreditamos que este tipo de análise simplifica de modo desnecessário o todo do fenômeno religioso. Neste sentido, é importante frisar que a teoria proposta por Kuhn não foi pensada para os estudos da religião, estamos apenas dialogando com o uso desta teoria para as análises das biografias, gênero do qual as hagiografias são conectadas.

A renovação acrescenta novos elementos ao sistema já existente. Um novo “paradigma”, entendendo-se enquanto modelo de explicação, não substitui um antigo quando pensamos no cristianismo. Na religião cristã, suas crenças são e não são as mesmas há dois mil anos. Caridade, amor ao próximo, piedade e santidade existiram, e ainda existem, em todo discurso cristão. Todavia, a compreensão destes conceitos e o seu próprio significado não permaneceram os mesmos. A piedade cristã conceituada por um cavaleiro templário do século XIII não é a mesma piedade cristã de uma irmã vicentina do século XXI. O catolicismo mantém os mesmos símbolos de virtude há séculos, todavia, os seus significados e como os fiéis interpretam tais símbolos alterou-se conforme as condições históricas.

Independente dessa discussão teórica, é inegável que as biografias podem defender ou recusar novas vivências e práticas sociais, o que não as diferem de qualquer outra prática educacional, tanto em escala formal quanto informal. Afinal, em nossas salas de aula não estamos constantemente pensando nas validades de uma Pedagogia Tradicional ou de um Escolanovismo? Em nossas ruas e estabelecimentos comerciais não nos questionamos sobre a validade ou não de tradições e costumes do passado? Biografias operam na permanência ou não de discursos, educando aqueles que as leem. Toda história e estória contadas educam. Como notado por Carino:

Das respostas a essas questões dependerá a validade da biografia como exemplaridade educativa. Afinal, trata-se de utilizar o individual em benefício do coletivo, de fazer com que as experiências, vivências e realizações de um indivíduo sejam apropriadas pela educação, tanto em seu âmbito formal e

sistemático – a escola – quanto, especialmente, no sentido educativo mais amplo – a leitura direta da biografia influenciando com os exemplos que contém (Carino, 1999, p. 169).

O exemplo educa, pois, as vivências do outro interferem em nossa formação. A sociedade em que vive o escritor de biografias se relaciona com a vida ali narrada, sendo uma forma do individual contribuir na educação de uma coletividade de acordo com o seu próprio tempo histórico (Carino, 1999). O leitor ou ouvinte pode se apropriar dos exemplos biográficos, agindo de um novo modo e buscando seguir o que está exposto no texto ou, por outro lado, os exemplos podem também afastar aquele que os leem, ou ouvem, do modelo de vida ali presente. Incorporando os exemplos ou os refutando, existe um processo de educação moral e social. Dada a popularidade de D. Joana e de suas hagiografias, entendemos que a vida ali narrada movia as consciências, e inconsciências, de seus leitores e ouvintes rumo aos exemplos de vida cristã ali expostos.

Apesar de nossa defesa das biografias enquanto constituintes de uma pedagogia do exemplo, cabe ressaltarmos que nem todo leitor, leitora ou ouvinte consome um texto biográfico com os mesmos objetivos. A leitura ou audição de qualquer biografia de um ditador do século XX dificilmente ocorre porque a maioria seus leitores e ouvintes objetivam seguir seus exemplos de vida. Qualquer discurso educacional só ocorre efetivamente quando existe uma correspondência entre educador e educado. A ressalva é necessária, especialmente como um esclarecimento de que não estamos generalizando todas as biografias enquanto imposições de uma educação a partir do exemplo.

Conforme análise de François Dosse, a relevância do discurso biográfico como produtor, e reproduzidor, de modelos de comportamento ocorre desde a Idade Antiga, sendo de grande relevância também para a Idade Média e a Idade Moderna:

Durante muito tempo, da Antiguidade à época moderna, o gênero biográfico teve por função essencial identificar. Prestou-se ao discurso das virtudes e serviu de modelo edificante para educar, transmitir os valores dominantes às gerações futuras. O gênero biográfico participa, pois, de um regime de historicidade no qual o futuro é a reprodução dos modelos existentes, que devem perpetuar-se. Inscreve-se, durante esse longo período, no respeito

absoluto a uma tradição que se organiza na Antiguidade em torno dos valores heroicos; em seguida, com a cristianização, os valores religiosos é que se difundem tomando por modelo as vidas exemplares (Dosse, 2009, p. 123).

As virtudes, valores e modelos de comportamento presentes na biografia edificam as futuras gerações. Essa perpetuação de modelos, conforme Dosse aponta, educa os indivíduos, produzindo uma identificação com as tradições de determinado grupo. O cristianismo, em especial o católico romano, ao utilizar biografias santas, as hagiografias, difunde um modelo exemplar que conserva as virtudes cristãs e as reafirma diante de cada contexto. Todavia, não interpretamos esse movimento como uma simples ação para resguardar um modelo de fiel engessado no tempo e, portanto, inalterável. Entendemos que a Igreja difunde um exemplo de cristão idealizado, que ao mesmo tempo sustenta um discurso de permanência e possibilita interpretações de transformação.

O modelo de cristão ideal reproduzido pela Igreja conservou, e ainda conserva, conceitos. Entretanto, os conceitos mudam na história, e, justamente, essa mutabilidade autoriza transformações. Julgamos essa aparente contradição como parte da dinâmica intrínseca às religiões, exemplificada aqui pela santidade católica. As religiões permanecem e não permanecem. Suas instituições conservam seus modelos explicativos da realidade, mas as religiosidades subjetivas sentidas e vivenciadas pelos fiéis são dinâmicas, podendo inclusive modificar e produzir novas instituições em um constante processo dialético. O discurso exemplar religioso educa olhando para o passado, mas sua recepção e difusão dependem do presente, abrindo possibilidades para diferentes futuros.

Como já exposto, as biografias são fontes importantes para a história da educação (Xavier; Vasconcelos; Xavier, 2018), possibilitando uma compreensão das realidades vivenciadas, ou construídas, de modo que os exemplos ali presentes evidenciam como ocorreram os processos de educação moral e social de uma dada sociedade. Textos que claramente constroem uma biografia partindo de conceitos e experiências sobrenaturais, como as hagiografias, são ainda mais relevantes do estudo dentro da área. Tais obras não apenas educam o comportamento exterior dos indivíduos objetivando o convívio social, mas intervêm também no interior da pessoa, fomentando e reconstruindo religiosidades. O texto hagiográfico quer ser um instrumento que educa para a

vida em coletividade e reforma a espiritualidade individual do leitor ou ouvinte. A verdadeira educação é aquela que inspira e se torna relevante para o educando, a máxima torna-se igualmente válida quando analisamos a educação não formal ocorrendo em âmbitos sociais mais amplos.

Identificamos em nossa fonte a capacidade de educar por meio do exemplo, de modo que o texto biográfico/hagiográfico adquire uma importância como educador moral para aquela sociedade. Tais características possibilitam estudar o texto de Nicolau Dias como um espelho, devido aos seus objetivos de instrução comportamental. Os espelhos são textos pedagógicos e morais que descrevem os comportamentos aceitáveis e ideais para seus leitores e ouvintes. Típicos da Idade Média, os espelhos de príncipes educaram e influenciaram no comportamento de importantes figuras, inclusive um dos textos mais lidos da filosofia política ocidental é um espelho dedicado a um príncipe<sup>10</sup>. Sobre esse gênero textual, Fábio André Hahn afirma que:

O gênero, na forma como ele era empregado no período medieval, era contemplado por reflexões de orientação moral e política. Estas reflexões estavam ligadas ao modelo cristão de virtudes. Essa natureza literária era típica dos últimos séculos do período medieval até o início da Época moderna, adentrando com algumas características até o século XVIII.

O referido gênero, por muitas vezes, foi chamado como “manual de príncipes” ou, mais caracteristicamente, definido como “guia”, passando a ser conhecido como “espelhos de príncipes”. A estrutura é caracterizada por recomendações morais direcionadas aos príncipes ou aos “primogênitos” de reis (Hahn, 2008, p. 152).

Hahn explica a popularidade do gênero, fato atestado pela grande produção dos espelhos. A necessidade de educar futuros governantes, ou figuras de poder, é característica notável da educação na Idade Média e na Idade Moderna. Além de que, adquire especial atenção nos contextos específicos de

---

<sup>10</sup> Nos referimos à obra *O Príncipe* do florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527). Ao escrever, o pensador afirma que “deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe e discorrendo sobre as verdadeiras, digo que, quando se fala dos homens, e sobretudo dos príncipes, por estarem em posição mais elevada, eles se fazem notar por certas qualidades que lhes acarretam reprovação ou louvor” (Maquiavel, 2010, p. 75-76). Descrever as qualidades e conhecimentos necessários para um príncipe são a essência de um espelho, no caso do texto de Maquiavel, o pensador ainda destaca a necessidade de que haja um enfoque sobre as necessidades reais e concretas do príncipe e de seu cenário político. Apesar das diferenças entre os espelhos de príncipes, principalmente no que concerne ao discurso produzido ser baseado em uma moral espiritual cristã ou não, a importância do gênero para os estudos de história da educação deve ser ressaltada.

profundas mudanças sociais. Novas sociedades e realidades necessitam de novos modelos de governantes. A educação, seja ela política, moral, ou acadêmica, pretende formar o sujeito apto para o seu próprio tempo.

Apesar da força dos espelhos de príncipes, espelhos dedicados a mulheres não eram tão frequentes e populares durante a Idade Média, e mesmo nos períodos posteriores. Entretanto, um espelho dedicado a este público obteve grande destaque no final da Idade Média, nos referimos ao *Livro das Três Virtudes* de Cristina de Pisano (1363-c.1430). Segundo Manuela Mendonça:

Foi Cristina de Pisano que, nos primeiros anos do século XV (1402?) escreveu o primeiro Tratado de Educação Feminina, que designou por *Livro das Três Virtudes. A Insinuação das Damas*, que viria a ser mais conhecido por *Espelho de Cristina*. Tal como os Príncipes deveriam aprender nos “Espelhos” de orientação masculina, também Cristina de Pisano oferecia agora às mulheres uma orientação precisa para, elas próprias, se tornarem e aparecerem em sociedade como espelhos de virtudes. Nessa perspectiva, iguala em responsabilidade homens e mulheres [...] (Mendonça, 2013, p. 57).

Mendonça explica como a obra de Cristina de Pisano foi importante, oferecendo uma orientação para as mulheres que buscavam um modo de viver virtuosamente. O *Espelho de Cristina* dirigia-se a mulheres de todos os estratos sociais (Mendonça, 2013), e não apenas à nobreza, o que testemunha a preocupação da autora em educar todas as mulheres em um contexto histórico de poucos referenciais escritos. Como atestado da relevância do *Espelho de Cristina*, Mendonça demonstra como o mesmo foi popular na Corte portuguesa de Avis, sendo inclusive traduzido para o português a mando da mãe de D. Joana, a rainha D. Isabel, e depois publicado em 1518 a mando da rainha D. Leonor (1458-1525)<sup>11</sup>, esposa de D. João II e, portanto, cunhada de D. Joana.

É muito provável que D. Joana leu o *Espelho de Cristina*, ou no mínimo foi influenciada pelas ideias ali presentes, dado ao ambiente cultural e educacional

---

<sup>11</sup> "De um modo ou de outro, certo é que o Espelho de Cristina foi lido e praticado em Portugal, sendo bem conhecido da rainha D. Isabel (1432-1455), mulher de D. Afonso V e filha do infante D. Pedro. Prova da importância que lhe reconheceu para a educação de jovens e senhoras, é que o mandou traduzir para português. E não terá sido por acaso que, em 1518, a rainha D. Leonor promoveu a respectiva publicação. Esta rainha, já viúva de D. João II, terá nele reconhecido o valor dos ensinamentos para o 'estado de viuvez', que igualmente Cristina contempla" (Mendonça, 2013, p. 57-58).

proporcionado pela Corte lusitana<sup>12</sup>. Durante centenas de anos focados apenas nos homens, os espelhos direcionados às mulheres surgem no início do século XV (Mendonça, 2013) e logo se efetivam como valiosos direcionamentos morais para suas leitoras e ouvintes. Em tempos em que uma educação formal feminina era inconcebível, a educação de mulheres para a vida em uma sociedade com tantas descobertas e mudanças, encontrou nos espelhos (os oficiais, como o de Cristina de Pisano, ou os incorporados em biografias e hagiografias) um importante recurso educacional. Vale lembrarmos que a obra *Memorial da Infanta Santa Joana* foi escrita por uma monja e lido ou ouvido por suas companheiras de claustro, indicativo da função do texto como espelho para aquelas religiosas.

#### 2.4 – SANTIDADE: UMA BREVE ANÁLISE CONCEITUAL

Depois de apresentar as biografias e a religião enquanto importantes fontes de compreensão para a história da educação, focando em suas relações com a produção e propagação de memórias, é pertinente conceituarmos, brevemente, a própria ideia de santidade. O que é o santo e a santa? Quais as funções de tais figuras no panteão católico? Tais debates serão importantes para que, posteriormente, possamos compreender como o discurso sobre a santidade de D. Joana interveio na educação moral de sujeitos e de coletividades em Portugal.

Santos e santas são figuras essenciais e fundamentais da crença católica. Oficialmente, dentro da ortodoxia da Igreja, tais figuras não realizam os milagres por sua própria capacidade, apenas intercedem junto a Deus para que ocorram. No *Catecismo da Igreja Católica*<sup>13</sup>, sobre a intercessão dos santos, encontramos o seguinte:

---

<sup>12</sup> "Outra grande novidade nestes processos de vivência e aprendizagem, na dinastia de Avis, é que eles seriam comuns a homens e mulheres. Todas as princesas deste século XV foram igualmente cultas e instruídas. Enquanto crianças e adolescentes, terão absorvido conhecimentos, segundo uma educação formal e estruturada, que as preparava para bem responderem aos deveres sociais e para um protocolo de corte a que eram obrigadas (MARTINS, 2009). Algumas mostraram enorme apetência pela valorização intelectual. Disso é exemplo Catarina, a filha mais nova de D. Duarte que, educada por D. Jorge da Costa, terá feito a tradução da *Regra de perfeição dos Monges*, de Lourenço Justiniano (MENDONÇA, 1991), ou D. Filipa, filha de D. Pedro, conhecida como D. Filipa de Odivelas" (Mendonça, 2013, p. 56).

<sup>13</sup> Edição Típica Vaticana, publicada em 1992 durante o pontificado de João Paulo II (1920-2005, papa desde 1978). Usamos um catecismo do final do século XX como forma de demonstrar que,

Pelo fato de os habitantes do Céu estarem unidos mais intimamente com Cristo, consolidam com mais firmeza na santidade toda a Igreja. Eles não deixam de interceder por nós ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus. Por conseguinte, pela fraterna solicitude deles, nossa fraqueza recebe o mais valioso auxílio (CIC, 2000, nº 956).

“Pelos méritos alcançados em terra”, esses homens e mulheres possuiriam a capacidade de auxiliar os viventes. Segundo a doutrina católica, os santos e santas, quando ainda em vida, guiaram sua passagem terrena nas bases dos ensinamentos cristãos. De modo geral, tais figuras ou foram sempre dignos da santidade, ou se converteram drasticamente em algum momento de suas vidas. Independente de terem vivido realmente estas narrativas, todo santo e santa para que pudessem ser reverenciados, necessitaram que um discurso sobre suas vidas fosse narrado.

Da morte do sujeito até a sua oficialização como santo, transcorrem-se anos, por vezes séculos, com determinada narrativa sendo proferida. É justamente por isso que conhecer a realidade concreta do sujeito histórico que existiu para além desses discursos é uma tarefa tão complexa. O historiador não pode, e não deve, aceitar tais relatos espirituais como fatos históricos sem que haja uma crítica documental<sup>14</sup>. É necessário que, metodologicamente, tais vidas santas sejam perscrutadas para que, cientificamente, possamos encontrar os fatos comprovadamente históricos. André Vauchez escreve sobre tais problemáticas:

As vidas de santos e as colectâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã — mártires, virgens, confessores, etc. — e, para além disso, à figura de Cristo. Cada santo ou santa dignos desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta. Não é, pois, de admirar, sob este ponto de

---

mesmo atualmente, diversas diretrizes e fundamentos da Igreja permanecem como foram em séculos anteriores. A Igreja Católica é caracterizada pelas suas tradições que, apesar das adaptações, permanecem nas bases teológicas da instituição.

<sup>14</sup> Esta complexidade aparece com grande destaque nos estudos sobre o “Jesus histórico” (a pessoa que concreta e historicamente existiu para além do Cristo divino). O historiador André Chevitarese têm sido um dos nomes mais importante no cenário nacional sobre tais estudos, utilizando, inclusive, redes sociais para ampla divulgação destas pesquisas, tornando-as acessíveis ao grande público.

vista, que se assemelhem todos e que os milagres que se lhes atribui façam pensar nos que são descritos nos textos evangélicos, desde a multiplicação dos pães até à ressurreição dos mortos. Partindo das narrações cujo objectivo preciso é eliminar as particularidades dos indivíduos e transformar a sua vida em fragmentos de eternidade, é difícil imaginar o que pode ter sido a existência concreta dessas personagens, que se reduz, muitas vezes, a uma série de estereótipos (Vauchez, 1999, p. 211).

Vauchez explica como as vidas dos santos se tornaram bases de modelos de vida cristã. Nesse processo, particularidades das existências reais de tais indivíduos podem ser suprimidos em prol de um discurso catequético. À primeira vista, todas as vidas de santos podem parecer fruto do mesmo discurso. Todavia, mais adiante no seu texto, Vauchez demonstra como não podemos permitir que tais impressões se tornem historiografia. Por isso, as informações presentes em textos religiosos, como hagiografias, devem ser comparadas com outras fontes históricas e analisadas a partir das reflexões já desenvolvidas dentro da historiografia.

O historiador categoriza santos da Antiguidade até o final da Idade Média, demonstrando como, apesar de determinadas semelhanças, tais figuras sempre estiveram de acordo com as necessidades da Igreja de seu período, não sendo, portanto, estanques no tempo. Por exemplo, no contexto de perseguição romana o modelo de santo é o mártir, já com a feudalização da Europa os monges enclausurados ganharam destaque (Vauchez, 1999). Cada contexto histórico elaborou e necessitou de diferentes santos e santas. Pensamos, portanto, que o discurso de santidade é conservador, no sentido que busca manter a sociedade no catolicismo, mas suas reinterpretações podem ser inovadoras, pois se adaptam aos novos tempos e contextos.

As reflexões de Vauchez não especificam as santidades “nacionais”, o que nos leva pensar o caso português: quais modelos de santidade foram construídos em cada período histórico de Portugal? Maria de Lurdes Rosa categoriza os modelos de santidade da Idade Média lusitana em dois grandes momentos. No primeiro deles a historiadora diferencia os bispos-abades, os santos condaís<sup>15</sup>, os bispos reformistas e os santos militares ou evangelistas. Em um segundo período

---

<sup>15</sup> A historiadora define santos condaís como aqueles “[...] ligados às famílias de patronos de igrejas e mosteiros - São Rosendo e Santa Senhorinha” (Rosa, 2000, p. 346).

da medievalidade, Rosa verifica figuras ligadas a uma "identificação" com o Reino, sendo inclusive comuns figuras femininas. Na segunda periodização encontram-se os membros de novas ordens religiosas e místicos (Rosa, 2000). Já para o período que abarca entre os séculos XVI e XVIII, momento em as hagiografias de D. Joana se encontram, Rosa expõe que:

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 (Rosa, 2000, p. 346).

Como podemos perceber, com base na historiadora, figuras femininas conventuais e ligadas à nobreza foram modelos de santidade a partir do século XVI. D. Joana, sendo uma dessas "princesas-freiras" insere-se em um contexto de grande validade e identidade para o cristianismo em Portugal. Refletimos que os membros de uma casa dinástica que são cultuados como santos promovem ao mesmo tempo um discurso político-governamental (o poder e a influência de determinados governantes) e religioso-educacional (a capacidade dos discursos religiosos em educar a sociedade a partir de determinados referenciais de santidade). A vida de uma santa tem capacidade de legitimar poderes e instruir comportamentos. Compreendendo o que é um santo no pensamento católico<sup>16</sup>,

---

<sup>16</sup> A canonização de um indivíduo, qualificando-o para o culto enquanto santo, passou por algumas transformações ao longo da história da Igreja. De reconhecimentos comunitários e episcopais até a exclusividade do reconhecimento papal no século XIII (Rosa, 2010) e a maior efetivação do controle da Santa Sé sobre o culto aos santos no século XVII, momento em que a "[...] grande reorganização da causa de canonização, operada por Urbano VIII desde 1625, o breve *Coelestis Jerusalem* estatui, entre outras coisas, a proibição de todo o culto prévio a um candidato à santidade" (Rosa, 2010, p. 94).

escreveremos sobre o gênero textual que narra essas vidas de piedade, a hagiografia.

## 2.5 – O GÊNERO HAGIOGRÁFICO E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO

Presente desde a Antiguidade, os textos biográficos e hagiográficos relatam as aventuras e desventuras de figuras, supostamente, dignas de serem lembradas no tempo. Ambos os gêneros textuais constroem seus relatos a partir das perspectivas e objetivos do seu autor. Nenhum deles pode ser analisado pelo historiador sem o devido arcabouço teórico. Portanto, o que diferencia uma biografia comum de uma hagiografia?

Biografias relatam as vidas de homens e mulheres que existiram. Hagiografias relatam as vidas de homens e mulheres que existiram no plano material realizando ações advindas do plano sobrenatural. Os hagiografados supostamente viveram suas vidas sendo pautados, a todo momento, pela necessidade de se aproximar do ideal cristão<sup>17</sup>, portanto, a hagiografia também sacraliza o cotidiano. Ao avaliar as hagiografias sobre D. Joana, percebemos o mesmo processo de sacralização dos atos cotidianos. Logo, a hagiografia não apenas apresenta atos sobrenaturais, mas também dá um novo sentido as ações puramente humanas.

Assim como qualquer gênero literário, as hagiografias propiciam ao pesquisador análises muito além do que está literalmente escrito. Afinal, segundo Cristina Sobral, a hagiografia:

[...] oferece a uma multiplicidade de perspectivas de análise que se cruzam e se completam para a compreensão do fenômeno da santidade: a história das instituições eclesásticas, das mentalidades, da espiritualidade, da literatura e da cultura procuram nestes textos elementos para o entendimento da complexa rede de relações histórico-culturais em que intervieram (Sobral, 2007, p. 02)

---

<sup>17</sup> “[...] o relato hagiográfico é mais que uma biografia, é diferente, pois propõe claramente um programa moralizante, em que o biografado também realiza milagres e participa do sagrado” (Nascimento, 2021, p. 131).

Por meio desses textos é possível investigar o autor e seu contexto histórico, as mentalidades do público leitor, além da inserção, ou não, de tal documento em uma tendência literária mais ampla. Por exemplo, a hagiografia de uma infanta lusitana no século XVI está isolada, ou faz parte de uma produção hagiográfica muito mais extensa? Para uma resposta, é indispensável uma compreensão mais profunda da sociedade em que a hagiografia está localizada. Sobre o caráter histórico desse gênero António Manuel R. Rebelo<sup>18</sup> observa que:

A hagiografia é, pois, indissociável do contexto religioso, político e sócio-cultural do santo biografado: do seu local de culto, da sua terra natal, da sua família, da nação a que pertenceu, da ordem ou movimento religioso onde professou, das intenções ou interesses dos promotores da sua causa, do autor da hagiografia ou de quem a encomendou (Rebelo, 2004, p. 132).

Rebelo situa a produção hagiográfica em estreita conexão com a própria hagiologia (Rebelo, 2004), de modo que para interpretar a hagiografia é preciso conhecer a figura santa ali representada. Para isso, os estudos sobre o contexto histórico da hagiografia, seu autor, seu público e sua ordem religiosa são relevantes, pois fornecem toda a base histórica e teórica para pesquisa tanto hagiográfica (a escrita da vida do santo), quanto hagiológica (o estudo da vida dos próprios santos, em um sentido teológico). Por exemplo, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* foi publicada por um frade dominicano, frei Nicolau Dias, fato revelador dos interesses do religioso em, também, promover sua ordem religiosa. Afinal, D. Joana viveu metade de sua vida como monja não professa em um convento dominicano. Ao escrever e publicar uma obra sobre uma princesa de Avis, já no contexto da União Ibérica, que viveu em um mosteiro da Ordem Dominicana, percebemos alguns dos objetivos do frade que não perpassam apenas pela esfera da edificação espiritual de seus leitores.

Segundo Juliana de Mello Moraes (2016), as hagiografias existem desde o século III e, em sua história, três momentos destacaram-se: inicialmente os textos eram parte de uma literatura erudita e pouco difundida; a partir do século XIII os textos atingem os locais fora dos mosteiros e igrejas, sendo lidos, em língua

---

<sup>18</sup> Em seu texto, Rebelo estuda as origens das hagiografias, realizando paralelos com outros gêneros textuais, como panegíricos e os textos épicos da Antiguidade. Além disso, o autor apresenta as particularidades e importância do gênero hagiográfico como recurso de sustentação da fé cristã católica e como instrumento cultural e político de monarcas, nobres e clérigos.

vernácula, por religiosos e leigos; o terceiro momento ocorre com a invenção da imprensa, que possibilitou uma grande ampliação na divulgação devido a velocidade de reprodução dos livros (Moraes, 2016).

Ao confrontar a hagiografia com o seu contexto histórico de produção, o pesquisador apreende processos históricos de curta ou longa duração. Ao se deparar com as hagiografias, o leitor crente naquela religião encontra um exemplo de vida e uma pequena percepção de como Deus se faz presente no cotidiano de mulheres e homens. O texto, portanto, é realidade concreta para o leitor religioso daquele contexto histórico. Pensando em uma curta duração, os impactos de uma hagiografia naquela conjuntura tornam-se objeto de estudo da História das Religiões e da História da Educação. Partindo de perspectivas de longa duração, ao realizar suas pesquisas tendo como base as hagiografias, o pesquisador se depara com diversas problemáticas mais abrangentes: o sujeito hagiografado realmente existiu? Quais dos fatos não sobrenaturais são reais? A fonte fornece dados seguros sobre o contexto histórico do hagiografado, ou tudo é uma construção literária ficcional?<sup>19</sup> A longo prazo, os efeitos morais e educacionais daquele texto podem ser identificados na sociedade?

Todos são questionamentos necessários, pois, por exemplo, nem toda hagiografia refere-se a pessoas que realmente existiram, afinal, nos primeiros séculos do cristianismo figuras mitológicas das mais diversas partes da Europa foram cristianizadas ou absorvidas nas representações dos santos e santas<sup>20</sup>. Uma pesquisa de caráter histórico, produzida tendo como fontes as hagiografias,

---

<sup>19</sup> Preocupações presentes no estudo de qualquer figura real que foi, posteriormente ou não, considerada partícipe do divino.

<sup>20</sup> Diversos santos e santas extremamente populares do imaginário católico têm suas existências questionadas, entre eles podemos citar Santo Expedito, São Jorge e Santa Bárbara. Vagner José Rocha Santos analisa a retirada de santos do Calendário Romano Geral no contexto das reformas do Concílio Vaticano II (1962-1965): "Ao excluir santos de bastante devoção popular do calendário, Paulo VI parece exortar os católicos a não perderem o foco em Jesus, centralidade da fé cristã, alertando que os santos são apenas intermediários na relação com Deus. Tal atitude agradou os protestantes que são contra o culto aos santos e, em 1969, além de Bárbara, santos como Jorge, Filomena, Cristóvão, Lázaro, entre outros, deixaram de ser celebrados de forma universal pela Igreja Católica. O decreto papal reduziu a quantidade de santos de veneração geral, rebaixando outros para uma categoria de devoção facultativa. Cerca de 200 santos eliminados desse calendário fazem parte dos primeiros séculos cristãos. O caso dos 'santos cassados' gerou grande repercussão pelo mundo inteiro, tendo em vista que alguns desses santos eram padroeiros nacionais, possuíam igrejas dedicadas à sua devoção, sem falar nos milhares de fiéis que foram batizados (e consagrados) a santos como Jorge, Bárbara, Cristóvão, etc. A comoção popular fez com que o Vaticano encontrasse uma solução: nas localidades onde a 'conveniência pastoral' recomendasse, os santos integrariam apenas os calendários locais" (Santos, 2019, p. 100).

deve ser respaldada por uma aferição com os fatos já cientificamente comprovados, uma comparação com outros documentos históricos do período, além de questionamentos sobre o produtor do texto (especialmente suas origens e possíveis objetivos). Deve-se notar que as hagiografias não são escritas tendo como principal objetivo o registro histórico de eventos, sua motivação principal é a espiritualidade, de modo que fatos históricos perdem relevância ou significado cronológico diante da real motivação da hagiografia: cativar a religiosidade do leitor<sup>21</sup>. Renata Cristina de Sousa Nascimento afirma que:

Na cultura cristã a vida e a morte de um personagem santificado era rememorada através da narrativa hagiográfica, marcando sua entrada na memória gloriosa do cristianismo. A produção discursiva hagiográfica foi uma reconstrução eficaz, que intentava outorgar um marco de veracidade, garantindo a historicidade de uma recordação. Através de uma comunicação envolvente as hagiografias contribuíram para uma manipulação de recordações. Em relação à Idade Média é preciso ter em mente que memória neste período é conhecimento, era preciso sustentar este conhecimento através de uma narrativa emocionante, exemplar, sagrada (Nascimento, 2021, p. 131).

A memória cristã católica é preservada, e constantemente construída e reconstruída, por meio das hagiografias. Como apontado por Nascimento, o que está escrito na hagiografia torna-se memória e veracidade para os fiéis. Memória como fonte de conhecimento verídico e ao mesmo tempo sagrado, as hagiografias educam e catequizam seus fieis, inserindo-os como participantes de uma narrativa sagrada constantemente lembrada por meio de vidas santas. Como descrito pela historiadora, as recordações são manipuladas, produzindo uma narrativa que emociona e exemplifica um modelo de vida a partir das normas da instituição religiosa.

Diferente de outros documentos escritos advindos do cristianismo católico, como bulas, sermões, tratados espirituais, legislações canônicas e demais documentos administrativos, as hagiografias transportam o leitor, ou o ouvinte do texto, diretamente para o cotidiano de outra pessoa. Conhecemos seus pais, o

---

<sup>21</sup> Maria Clara de Almeida Lucas, analisando os objetivos dos compiladores de relatos hagiográficos, expõe que: "É uma literatura sui generis, esta em que o receptor da mensagem está necessariamente presente. É essa a vontade declarada dos diversos compiladores: que aquele texto seja lido para benefício do leitor. A hagiografia é um género, útil, didáctico" (Lucas, 1984, p. 78).

nascimento, a infância e adolescência, a juventude, a vida adulta e os últimos suspiros em vida. A santidade está contida nas qualidades e nas virtudes presentes em atos cotidianos da figura narrada na hagiografia (Moraes, 2016). Mesmo hagiografias que não contemplam toda a vida do hagiografado, transformam o leitor em um observador dos eventos mais importantes que aquela pessoa teria vivido. Nesse sentido, o texto hagiográfico possui um caráter educacional significativo. Mais do que um sermão, a hagiografia é um exemplo de vida para o fiel. Em suma, este gênero literário é fonte importante para que pesquisadores da História da Educação, interessados no cristianismo católico, possam ampliar um pouco mais suas visões sobre seus objetos de estudo<sup>22</sup>.

Para além da esfera de atuação estritamente religiosa, também é relevante pensarmos na hagiografia como ação política. Partindo de tal ideia, Rebelo explica que:

Ao falarmos sobre a importância política da hagiografia devemos entender o conceito de "política" na sua acepção mais vasta, i. e. não apenas civil, mas também religiosa. A política religiosa visa determinadas necessidades pastorais, nomeadamente a evangelização ou os meios que possam conduzir à vivência evangélica, começando pela fundamentação doutrinária, no âmbito da filosofia e da teologia. A algumas vertentes deste tipo de "política religiosa" que especifica as variadas abrangências do amplo conceito de evangelização (ou de missão) dá a Igreja Católica hoje a designação de "pastoral". Há, portanto, que ter em conta todos estes matizes que o termo "política" pode revestir. A hagiografia subordina-se sempre a uma finalidade específica, que, por sua vez, se integra numa dimensão política, entendida esta no seu sentido mais lato (Rebelo, 2004, p. 131).

Rebelo compreende a esfera pastoral e catequética do cristianismo católico como campos de uma atuação política. A análise é necessária, pois demonstra como uma "política religiosa" a partir do discurso hagiográfico atua como afirmação e sustentação dos espaços físicos e intelectuais do catolicismo. Produção, expansão e manutenção da religião e das religiosidades, a hagiografia

---

<sup>22</sup> Natália Silva Teixeira Rodrigues de Oliveira e Anna Flávia Arruda Lanna Barreto analisam que: "Estabelecer, assim, uma relação consistente entre a narrativa literária da vida dos santos e o discurso histórico, bem como se libertar das concepções clássicas, que advogavam a tese da oposição entre as duas construções, só fazem crescer as possibilidades de pesquisas medievais a partir do manuseio de tais documentos como fontes historiográficas" (Oliveira; Barreto, 2019, p. 104). As historiadoras utilizam a hagiografia *Memorial da Infanta Santa Joana* como fonte sobre a vida de D. Joana, demonstrando a viabilidade deste texto em estudos acadêmicos.

oferece uma validação doutrinária, além de “conduzir à vivência evangélica” (Rebello, 2004, p. 131), fatores importantes quando estudamos a história do cristianismo. Em cada período histórico e localidade geográfica onde esteve, a Igreja buscou afirmar o seu poder e relevância moral. Ao interpretarmos as hagiografias como parte desse esforço de afirmação política, reforçamos a validade de tais fontes nos estudos acadêmicos da História e da Educação.

Institucionalmente, a Igreja Católica é uma das organizações mais antigas do Ocidente. Sua estrutura é politicamente, economicamente e culturalmente mais sólida do que a de diversas nações. Com tradições e costumes que se sustentam há séculos, a Igreja Católica configurou-se como modelo burocrático e institucional. Todavia, manter um indivíduo em qualquer religião necessita de fatores além da administração, burocracia e tradição. Para converter e preservar um fiel é necessária uma vivência constante na fé. A educação de qualquer pessoa em qualquer religião nunca é completa e conclusiva, a pessoa religiosa necessita frequentemente de novo alimento doutrinal e espiritual. O sentimento de amor e fidelidade para com a religião necessita de uma fomentação constante. As hagiografias, deste modo, oferecem, também, um incentivo para a continuidade do fiel na Igreja. Pois,

É essa uma das características do texto hagiográfico: a sua capacidade de dialogar com a realidade, oferecendo-lhe modelos de comportamento e registrando depois novas interpretações dos modelos propostos, numa circularidade cuja evolução acompanha a evolução social e cultural (Sobral, 2007, p. 12).

Peregrinações, relíquias, culto aos santos, sacramentos, sermões, terços, rosários, jejuns e hagiografias são todas experiências de fé que sustentam e promovem uma crença que se mantém viva na mulher e no homem que assim o querem. O cultivo da doutrina deve ser diário no coração do fiel. Justamente por isso que as hagiografias, ao aproximarem o leitor e o ouvinte de outros homens e mulheres que teriam vivido a experiência cotidiana de se manterem constantes na Igreja, agem em um contínuo processo de educação moral. O discurso catequético da instituição é também um discurso moralizante para a vida em sociedade. As religiões acreditam em elementos sobrenaturais, mas suas normas e imposições comportamentais buscam ordenar a realidade terrena.

Rebelo realiza um paralelo entre as hagiografias e os panegíricos<sup>23</sup>, depois analisa a exemplaridade presente nos textos hagiográficos:

O panegirista está vinculado ao retrato ideal da pessoa que ele pretende descrever. Por conseguinte, oculta ou cala aspectos menos positivos ou mesmo negativos da vida do retratado. O hagiógrafo podia agir do mesmo modo. Mas isso seria pedagogicamente errado, pois colocaria o seu herói em níveis inatingíveis, o que, por sua vez, desencorajaria os fiéis de qualquer tipo de imitação. Era preferível pôr a nu as deficiências do biografado, sobretudo se estas pertenciam a um período negro da vida do santo anterior à sua conversão. Essa estratégia permitia ainda demonstrar que os biografados eram, afinal, seres humanos como os leitores e com as mesmas limitações. Por mais ideal, por mais inatingível que a imitação de Cristo pudesse parecer, não eram raros os homens e mulheres que logravam aproximar-se desse objectivo. Os leitores das hagiografias deveriam ser convencidos de que a imitação dos seus modelos de vida lhes era acessível e viam-se, assim, induzidos a imitar a Cristo de forma indirecta: através das realizações concretas de pessoas que tiveram força de vontade para o fazer (Rebelo, 2004, p. 135).

O panegírico constrói a memória de uma vida imaculada e acima da grande maioria de homens e mulheres. Panegíricos, a partir dessas perspectivas, dificilmente educam, por não relatarem pessoas com vícios, apenas com virtudes. Como Rebelo aponta, se a hagiografia segue o caminho do panegírico, isto seria "pedagogicamente errado". À vista disso os textos hagiográficos incluem algum relato ou pontuação sobre os pecados do hagiografado. Por exemplo, na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* encontramos a própria Infanta continuamente pedindo perdão a Deus pelos pecados que cometera. Do capítulo 22 até o 25<sup>24</sup>, o foco do autor é relatar como teriam sido os últimos meses de vida da Infanta e, ao aproximar-se da morte, D. Joana reforça continuamente os pedidos de perdão a

---

<sup>23</sup> Aires do Couto define: "O panegírico é uma composição literária, em prosa ou verso, em que se exaltam as acções e as virtudes de uma determinada pessoa ou se celebram os feitos de um grupo de homens, de um povo, ou ainda as excelências de um lugar e a grandeza de um ideal. Insere-se no género oratório, e, como a própria etimologia do termo indica (panegírico < do grego panegyrikós - elogio público pronunciado numa festa nacional), destinava-se, inicialmente, a ser proferido perante uma assembleia pública, mas apenas em ocasiões solenes, distinguindo-se da oração fúnebre e do simples elogio" (Couto, 2000, p. 37).

<sup>24</sup> Os capítulos são os seguintes: capítulo 22 (*Como adoeceu a Princesa dona Joana & o que aconteceu na doença*), p. 65-69; capítulo 23 (*Do testamento da Princesa dona Joana, & a pratica que fez a feu fobrinho dom Jorge*), p. 69-71; capítulo 24 (*Como a Princesa dona Joana tomou os Sacramentos*), p. 71-76; capítulo 25 (*Do Sancto falecimento da Princesa dona Joana*), p. 76-80.

Deus e a todas as pessoas que conviveram com ela no Mosteiro e na Vila de Aveiro.

Nicolau Dias não relata necessariamente os pecados da Infanta e em nenhum momento da obra encontramos vestígios de vícios no comportamento da personagem, apesar de em todo o livro encontrarmos a princesa lutando continuamente para permanecer fiel a Deus e aos seus desígnios. Todavia, é apenas no final da hagiografia, nos últimos meses de vida daquela figura, que descobrimos, segundo a própria D. Joana, que ela era uma pessoa comum, que teria errado e precisaria do perdão do Pai. Os leitores e ouvintes da obra são levados a refletirem que mesmo uma infanta tida como santa, como D. Joana, era temente a Deus em todas as situações da vida, mesmo no pecado. Ainda que tais pecados não sejam descritos na obra, as afirmações da princesa sobre a sua existência reforça a ideia de que a personagem também possuía características de uma pessoa comum. Portanto, a constante renúncia aos vícios é o verdadeiro caminho da "vida eterna", como podemos ler no trecho:

Dali por diante não se levantou mais da cama, inchou muito & teve grandes vomitos com grande trabalho & força, não dormia, não comia nada porque tinha grande fadiga, & além disso se lhe fez uma chaga grande encima de hum osso do quadril, do que era muito atormentada, mas com tudo isto o seu espirito estava sempre posto em Deus, & assim tinha grande paciencia, de maneira que não saia de sua boca outra palavra, salvo que levantava as mãos & dizia. Sit nome Domini benedictum. Mais mereço eu a Deus por meus peccados, Senhor Deus meu perdoame. Bradava também muitas vezes dizendo. O Senhor misericordia. Estas & outras palavras semelhantes muito devotas se ouiam sempre de sua boca, porque não cessava de falar com o seu Senhor por diversas maneiras, muitas vezes pedindo misericordia & perdão, acufando-se & conhecendo-se pela mayor peccador que avia no mundo, outras vezes confessando os grandes beneficios que d'elle tinha recebido em particular & em geral, louvava a o seu Senhor de diversas maneiras, & falava com elle como com amigo & Senhor [...] (Dias, 1585, p. 68).

Na hagiografia de Nicolau Dias, D. Joana continuamente mantém-se firme contra o pecado. No final de sua vida, a personagem pede constantemente perdão a Deus pelos erros e faltas cometidos. Ao redimir-se diante de Deus e colocar-se como uma serva pecadora, podemos afirmar que a Infanta da narrativa

de Dias não possui comprometimentos de carácter, mas, ao contrário, demonstra possuir as necessárias virtudes cristãs de temor a Deus, humildade e caridade.

Por essa perspectiva, poderíamos inferir, tendo como base os argumentos de Rebelo, que o texto do frade dominicano se aproxima muito mais do panegírico do que da hagiografia, porque, mesmo afirmando ter cometido pecados, a princesa não apresenta os comprometimentos de carácter de uma pecadora antes da conversão. Se simplificarmos a análise do texto de Dias a partir dos argumentos de Rebelo, concluiríamos que a D. Joana narrada pelo frade dominicano não seria acessível à realidade cotidiana dos leitores e ouvintes, e, portanto, não educaria. Não obstante, cabem algumas considerações quanto à essa linha de raciocínio. Seguindo outra linha de análise, Aires Couto entende que:

Durante a Idade Média e princípios da Idade Moderna, o panegírico decaiu, acompanhando a decadência da oratória em geral. Em Portugal, o panegírico torna-se, por vezes, a demonstração de uma doutrina, de um código de princípios morais, e o elogio de uma atitude e de um comportamento que deve despertar em cada um o desejo da imitação. Era um género querido dos humanistas que, não raramente, procuravam pagar com elogios ao príncipe, os favores que lhe deviam, facto que muito tem contribuído para a pouca credibilidade histórica que tem sido atribuída aos panegíricos (Couto, 2000, p. 39).

Apesar de que originalmente "[...] destinava-se, inicialmente, a ser proferido perante uma assembleia pública, mas apenas em ocasiões solenes, distinguindo-se da oração fúnebre e do simples elogio" (Couto, 2000, p. 37), em Portugal nos tempos do Renascimento o panegírico havia se aproximado de "um código de princípios morais" (Couto, 2000, p. 39). Podemos, portanto, afirmar que os panegíricos se aproximavam de textos com claro carácter educativo. Já Rebelo diminui a força pedagógica do panegírico justamente por elogiar e engrandecer em demasia a figura central do texto. Diante de tal debate, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* seria ou não um panegírico? Antes de responder, analisemos uma afirmação de François Dosse:

Como bem diz Michel de Certeau, as hagiografias procuram muito mais investigar a concepção de mundo veiculada pelo hagiógrafo do que reproduzir a vida real do santo biografado. São um resumo da percepção, da relação com o momento, da consciência

coletiva. [...] O relato da vida tem valor de testemunho de uma travessia experiencial, a da relação entre Deus e aquele que foi canonizado como santo. [...] À diferença da biografia, que acompanha uma evolução no tempo das potencialidades do indivíduo, a hagiografia postula que tudo está dado na origem. A hagiografia enfatiza as descrições espaciais de lugares sagrados para enraizar a figura santa que é seu espírito protetor. Só como meio utiliza a narração. [...] O desdobramento da história, para o hagiógrafo, não passa de uma epifania progressiva do estado inicial de vocação ou eleição do santo, segundo uma concepção intrinsecamente teleológica. A vida do santo situa-se numa temporalidade fixa, a da constância do próprio ser [...]. É, pois, diferente do herói, esse palco de um conflito trágico que o domina até abalá-lo e por vezes induzi-lo a transgredir as leis divinas e humanas. O santo é inteiriço, imutável, pronto a enfrentar todas as provas sem nenhuma alteração (Dosse, 2009, p. 138).

*Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* até possui características de um panegírico, na idealização de uma personagem, mas sua força reside nas características, apontadas por Dosse, da hagiografia. A potência educativa do texto de Nicolau Dias é criar uma personagem que é imutável nas virtudes pedagogicamente necessárias para todo cristão e cristã: obediência aos desígnios de Deus, humildade, amor ao próximo, penitência, aceitação de si mesmo enquanto pecador e constante oração. Dias destaca as virtudes de D. Joana não para produzir uma figura inalcançável, usando a análise de Rebelo, nem simplesmente para a criação de um código de princípios morais, empregando a reflexão de Couto. O frade dominicano veicula sua percepção de mundo por meio da hagiografia. Não são apenas códigos morais a serem imitados, são preceitos eternos, pois advém de Deus, que devem educar não apenas o comportamento, mas instruir o próprio espírito.

Códigos morais educam para a realidade social. Hagiografias também o fazem, mas suas potencialidades residem principalmente na educação interior a partir de desígnios sobrenaturais e, supostamente, inalteráveis. O foco é educar o indivíduo diante da mensagem eterna de Deus, mesmo que suas interpretações possam variar no tempo e no espaço. Interpretamos esses aspectos da realidade religiosa, aparentemente opostos, como representativos das próprias movimentações vivenciadas pela Igreja Católica.

O texto hagiográfico age na sustentação da fé presente nos que já são fieis, sendo recurso de propaganda e expansão do catolicismo romano, como

construção da memória de mulheres e homens exemplares em vida e santificados com a morte. Analisamos de modo geral as hagiografias e sua importância catequética e educacional, todavia, devemos ainda frisar que tal gênero não sustenta apenas discursos unicamente religiosos, seus objetivos também perpassam os projetos de poder de uma dinastia, as necessidades políticas de determinado Reino ou região e até os intuitos econômicos de seu escritor. Já tendo embasado e justificado a escolha de uma hagiografia como fonte de pesquisa em História da Educação, analisaremos, de maneira pormenorizada, o gênero hagiográfico e a imprensa religiosa em Portugal.

Zulmira C. Santos, Paula Almeida Mendes e Inês Nemésio editaram, em 2013, o catálogo *Fontes para o estudo da santidade em Portugal na Época Moderna*, com os títulos de obras de caráter hagiográfico e religioso em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. Publicado pelo Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em suas 172 páginas o estudo cataloga centenas de hagiografias e vidas devotas, tanto individuais quanto coletivas, abarcando os três séculos da Idade Moderna. A grande profusão de textos hagiográficos no período citado não pode ser ignorada, e nos permite algumas reflexões:

- As hagiografias foram consideráveis recursos catequéticos no contexto das Reformas Religiosas e posteriormente, de modo que a ortodoxia católica foi reafirmada por meio de tais textos, fator de grande destaque para uma Igreja lusitana fiscalizadora de cristãos-novos, judeus e possíveis protestantes;
- Os textos em questão contribuíram para um processo de educação moral dos seus leitores e ouvintes, fornecendo não apenas modelos de religiosidade, mas também referências para o convívio em coletividade;
- A variedade de figuras hagiografadas<sup>25</sup> revela que diferentes grupos sociais eram contemplados pela produção hagiográfica.

É necessário situarmos a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* em um contexto de produção hagiográfica mais amplo, pensando em como estes

---

<sup>25</sup> Mulheres, homens, crianças, clérigos seculares, membros de ordens religiosas, nobres, virgens e mártires têm suas vidas santas registradas.

textos eram recebidos, lidos e ouvidos. Essa análise possibilita interpretar o gênero como agente educador de sociabilidades. Em nossa dissertação de mestrado, já havíamos analisado o catálogo de Zulmira C. Santos, Paula Almeida Mendes e Inês Nemésio, e havíamos notado os seguintes dados referentes às personagens hagiografadas originárias de Portugal:

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 (Souza, 2017, p. 178).

A diversidade de figuras hagiografadas relacionadas à história de Portugal demonstra como o gênero foi importante naquele contexto dos séculos XVI e XVII, cuja importância não foi apenas para a constante reafirmação do cristianismo lusitano, mas também para a memória política do Reino. Ainda não era o contexto histórico do desenvolvimento do sentimento de identidade nacional, todavia, a construção de narrativas sobre personalidades relevantes para a história portuguesa demonstra que já havia um esforço intelectual, por parte dos escritores dos textos, em demonstrar como a história do reino, e de suas figuras da nobreza, era entrelaçada com os próprios desígnios divinos presentes nos milagres e virtudes daqueles santos e santas.

Maria de Lurdes Rosa escreve sobre os estudos historiográficos referentes às hagiografias, além de analisar estes textos religiosos em Portugal como parte importante nas mentalidades e nas culturas locais. Segundo a historiadora:

Uma outra forma do discurso sobre a santidade, muito anterior ao científico, é o resultante das diferentes apropriações territoriais daquela. 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 [...], 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 produção de relatos de santidade opera na construção do espaço de existência cristã. Os vestígios físicos da vida terrena do santo estão presentes nas relíquias, a continuidade da sua ação é assegurada pelas suas hagiografias. Relíquias e hagiografias escritas integrando-se em um processo de contínua manutenção dos espaços do cristianismo católico. Da Reconquista até a contemporaneidade, a edificação da cristandade lusa foi fortalecida pela produção de santos e santas<sup>26</sup>. A materialidade da vida de um santo ou santa era uma forma de fortalecer uma identidade dos cristãos ibéricos desde o período em que reinos muçulmanos existiam na região (Nascimento, 2019).

Mesmo que os textos hagiográficos existam desde antes da invenção da imprensa por Johann Gutenberg (c. 1400-1468), podemos afirmar que é a partir da facilidade oferecida pela imprensa que tais relatos ganharam maior popularidade<sup>27</sup>, as centenas de textos catalogados no *Fontes para o estudo da santidade em Portugal na Época Moderna* comprovam isso. Refletindo sobre a escrita de hagiografias, seus contextos históricos de produção e as possibilidades de pesquisa histórica, Cristina Sobral compreende que:

---

<sup>26</sup> Renata Cristina de Sousa Nascimento também relaciona santidade e territorialidade: "As hagiografias promoveram o ideal de santidade a ser almejado pelos fiéis, destacando pessoas especiais, que derrotaram a morte entregando-se a ela. Múltiplos atributos legitimavam sua superioridade espiritual. A memória solidificada em um passado de piedade e sacrifício garantia sua exemplaridade, evocando homens e mulheres como heróis da fé. [...] Impulsionados por interesses amplos a exaltação de santidades territoriais de origem hispânica e/ou portuguesa, colaboraram na invenção de uma tradição. Na época moderna as rivalidades entre Espanha e Portugal, e entre estes e o restante da Europa, também foram permeadas por disputas pela posse, e quantidade de santos" (Nascimento, 2019, p. 162-163).

<sup>27</sup> Juliana de Mello Moraes afirma que: "Tal como os protestantes, os católicos também valorizaram e utilizaram as potencialidades do impresso no intuito de difundir seus dogmas morais e doutrinários. Nesse sentido, incentivaram as devoções entre os leigos por meio da impressão e divulgação de hagiografias" (Moraes, 2016, p. 121).

Embora a história da moderna hagiologia tenha começado, em Portugal, sob a égide da historiografia crítica e sido conduzida para uma finalidade litúrgica, é hoje evidente que o conjunto de textos a que chamamos hagiografia se oferece a uma multiplicidade de perspectivas de análise que se cruzam e se completam para a compreensão do fenómeno da santidade: a história das instituições eclesíásticas, das mentalidades, da espiritualidade, da literatura e da cultura procuram nestes textos elementos para o entendimento da complexa rede de relações histórico-culturais em que intervieram (Sobral, 2007, p. 02).

As hagiografias possibilitam constatar diversos aspectos da realidade histórica, desde as mentalidades até as instituições eclesíásticas, como apontado acima por Sobral. Sendo frutos de seu próprio contexto, este gênero textual fornece dados relevantes para uma ampliação de nosso conhecimento histórico. É nesse sentido, que reafirmamos a relevância das hagiografias como fontes de pesquisa em História da Educação, especialmente da educação moral, entendida como o educar-se para vida em sociedade.

As hagiografias dialogam com sua realidade social. Ao analisar os textos do século XVI, contexto das Reformas Religiosas e da sucessão do trono português, refletimos sobre as influências de tais fatos na escrita dos hagiógrafos. Obviamente, que as hagiografias não eram possíveis de serem seguidas em sua totalidade, afinal, os modelos apresentados de conduta cristã se situam no terreno do ideal. Todavia, esta característica do gênero não descaracteriza seu caráter pedagógico como produtor de um modelo de conduta em um momento histórico específico. Em circunstâncias marcadas por fatos de maior impacto social, como as reformas religiosas e a sucessão de um trono, o discurso educacional a partir do exemplo, apresentado pelas hagiografias também fornece uma certa estabilidade moral, tão necessária em tempos de incertezas.

Analisando o cenário histórico das Reformas Religiosas e sua relação com a educação, Franco Cambi afirma que:

No terreno religioso, porém, o século XVI caracteriza-se como uma laceração - entre Reforma e Contra-Reforma - e como um século de fermentações teológicas e pastorais, com uma taxa bastante sensível de utopia em relação ao renascimento do cristianismo e da Igreja e que ativa um modelo de *societas christiana* radicalmente novo: mais evangélica, por um lado, mais rigidamente disciplinar, por outro. Seja como for, o século XVI renova a educação religiosa e a formação do cristão, afastando-se

tanto dos terrores e dos compromissos da Idade Média quanto do cristianismo neoplatônico do humanismo. Aqui também é a dramaticidade da vida religiosa que é colocada no centro com sua forte função social e política. As Igrejas depois renovam os processos educativos, na família, na escola, na própria comunidade (Cambi, 1999, p. 248).

O "renascimento do cristianismo", como destacado por Cambi, influenciou no desenvolvimento de idealizações cristãs. Ideias de que a renovação vivenciada pela religião, tanto no lado protestante quanto no lado católico, seria capaz de produzir novos indivíduos para um novo mundo. Segundo o historiador da educação, a exacerbação deste espírito evangélico ocorreu na mesma medida que uma rígida postura disciplinar. Essas visões religiosas expandiram-se então para todos os setores da vida, da família e até da comunidade. As reflexões de Cambi contribuem para que analisemos a relevância das hagiografias nesse contexto. Afinal, é justamente esse modelo de existência cristã, entre o fervor evangélico e a inflexibilidade da disciplina que é apresentado na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. As novas idealizações dos cristãos católicos estavam presentes tanto na esfera da educação formal institucionalizada, por meio da educação jesuíta, por exemplo, quanto no âmbito da educação enquanto prática de sociabilidade. Idealizações fornecem exemplos a serem seguidos em menor ou maior grau, dependendo do sujeito a ser educado.

Segundo a citação de Cambi, as características do cristianismo medieval e humanista teriam dado espaço para uma vivência religiosa marcada pela "dramaticidade". Considerando que o ambiente das Reformas Religiosas do século XVI foi seguido pelo surgimento do Barroco nas artes, a dramaticidade apontada por Cambi expressa a efervescência do sentimento religioso presente nas obras artísticas barrocas. A extrema demonstração dos sentimentos religiosos na própria carne, presentes em esculturas como o *Êxtase de Santa Teresa* de Bernini refletem as características doutrinárias e as vivências espirituais desses novos tempos pós-Reformas.

Mais adiante em seu texto, Cambi afirma que no século XVI existiu um processo de formação de uma ética mais pessoal, "[...] relacionada que está com as escolhas do indivíduo e com a sua subjetividade, assim como com sua pessoal visão do mundo" (Cambi, 1999, p. 245). Nenhum indivíduo forma uma ética

pessoal e sua subjetividade sem recorrer aos conhecimentos e experiências previamente adquiridos. Tudo que vivemos constitui o material que utilizamos na constante e interminável construção de nossa própria individualidade. Na sociedade europeia da Idade Moderna, com uma realidade social, política, econômica, cultural e religiosa mais dinâmica do que nos séculos anteriores, os referenciais disponíveis para que mulheres e homens formassem sua subjetividade se tornaram mais amplos. Cambi também analisa que:

Educar torna-se educar-se segundo um processo autônomo e responsável, para o qual não existem modelos a priori, ainda que estes vigorem na sociedade e na cultura e devam ser individualmente revisitados para harmonizar-se com o próprio papel social (pense-se na pedagogia da Contra-Reforma) (Cambi, 1999, p. 245).

O autor entende que o ato de se educar adquire uma autonomia sem modelos a priori, apesar da sua existência na sociedade. Entendemos que a existência de modelos de vida apresentados na sociedade e na cultura já indicam a presença de exemplos a priori a serem seguidos. Nesse ponto, pensamos, portanto, que existem sim modelos a priori. Todavia, são mais diversos e com maior possibilidade de mutação do que nos períodos anteriores e precisamente esta variedade é o que garante que sejam “[...] individualmente revisitados para harmonizar-se com o próprio papel social” (Cambi, 1999, p. 245). De qualquer forma, o desenvolvimento do individualismo típico da Idade Moderna não se forma de modo idêntico e ao mesmo tempo em todo o Ocidente europeu. Em regiões de predomínio do catolicismo pós-Concílio de Trento, com maior propagação do discurso disciplinar, a predominância de modelos e idealizações do indivíduo foram reafirmados. Embasando tais perspectivas, Juliana de Mello Moraes, afirma que:

No contexto católico pós-tridentino observa-se o reforço e a delimitação dos espaços de atuação e participação de homens e mulheres na Igreja, a divulgação de modelos de vivência e conduta, como também a realização de reformas nas instituições religiosas, em especial, nas Ordens conventuais masculinas e femininas e a promoção e difusão das associações de leigos. Nesse panorama, a hagiografia emerge como elemento fundamental na bibliografia destinada aos leigos (Moraes, 2016, p. 120).

A historiadora investiga a literatura hagiográfica produzida sobre membros, especialmente mulheres, vinculados à Ordem de São Francisco no século XVII, mas suas reflexões também viabilizam análises sobre nosso objeto de estudo. O discurso hagiográfico sobre D. Joana, presente em Nicolau Dias, é situado no contexto pós-tridentino lusitano e educa seus fiéis leigos em modelos de vida, sendo, portanto, elemento considerável das ações instrutivas e morais da Igreja<sup>28</sup>. Afinal, “a produção e impressão de obras destinadas aos leigos ocupou os membros da Igreja, incluindo as Ordens mendicantes” (Moraes, 2016, p. 121). Dias era membro de uma Ordem mendicante, seus escritos estavam de acordo com os interesses de sua Igreja e Ordem. Analisando as hagiografias portuguesas entre os séculos XVI e XVIII e sua relevância histórica, Paula Almeida Mendes afirma que:

[...] ao propor vidas exemplares como modelos de comportamento e de vivência da fé católica contrarreformística para imitação dos leitores, as «Vidas» de santos e devotas adquirem e comportam uma importante função didática, edificante e disciplinadora, enquadrando-se, assim, na ofensiva da Igreja pós-tridentina (Mendes, 2013, p. 177).

Ao se deparar com exemplos, o sujeito encontra recursos que fortalecem seus próprios entendimentos da realidade. O fiel identifica um modelo ético de conduta nos exemplos de virtude encontrados nas vidas de santos. O exemplo não é simples imitação, mas é o recurso necessário para que o indivíduo, por meio de sua própria autonomia, se eduque. Os exemplos advindos da virtude e da santidade seriam basilares na educação dos sujeitos. Logo, compreender a santidade como modelo de conduta não significa que os crentes "copiavam" e imitavam integralmente o que os santos e santas supostamente viveram, mas encontravam nestas vidas bases comportamentais que os ajudariam a trilhar suas próprias jornadas. A lembrança das ações supostamente realizadas pelos santos e santas, compõem o conjunto de crenças sociais e culturais da sociedade em que o sujeito se encontra. Segundo Maurice Halbwachs:

---

<sup>28</sup> Devemos ressaltar que os protestantes também contaram com amplas e significativas ações de controle moral e doutrinal. Lutero, Calvino e os demais reformadores também versaram, a partir de suas interpretações religiosas, sobre os corretos e necessários comportamentos para a vida no plano terreno. Todavia, optamos por focar nossos estudos no pensamento cristão católico lusitano do século XVI, pois é nesse ambiente que a hagiografia aqui estudada foi produzida.

Toda lembrança, por mais pessoal que seja, mesmo aqueles de eventos dos quais fomos os únicos testemunhas, mesmo aquelas de pensamentos e sentimentos não expressos, está relacionada a um conjunto de conceitos que muitos outros possuem além de nós, a pessoas, grupos, lugares, datas, palavras e formas de linguagem, a raciocínios e ideias, ou seja, à vida material e moral das sociedades das quais fazemos ou fizemos parte (Halbwachs, 2023, p. 52-53).

A vida material e moral das sociedades é constituída pelas ideias, ações e representações construídas coletivamente. Como afirmado por Halbwachs, é esse conjunto de conceitos que dão suporte às nossas próprias lembranças. A religiosidade pessoal de cada indivíduo é, portanto, construída a partir do que a coletividade já havia estabelecido. A lembrança das ações praticadas por santos e santas são parte dessa vida material e moral que sustentam a elaboração e a educação das práticas individuais de cada fiel. A formação moral de cada católico e católica ocorreu, e ocorre, a partir das narrativas coletivamente aceitas e estabelecidas. Em a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* encontramos um exemplo dessa formação moral a partir de memórias e narrativas que compõem uma religião.

Compreendemos a educação como uma atividade ampla e diversificada, caracterizada não apenas pela instrução escolar, mas também pela formação dos indivíduos para a vida em sociedade. Os sujeitos são educados em diversos lugares e momentos. Regras, normativas, leis, ensinamentos tradicionais, cultura, esporte, religião. Em todos esses âmbitos, existe alguma instrução sendo transmitida para cada um dos indivíduos que compõem aquela coletividade. Focando no caso religioso, discursos, orações, sacramentos, canções e memórias são alguns dos recursos educacionais disponíveis. Ao longo da seção abordamos as memórias construídas em uma hagiografia como possibilidade de pesquisa na área da educação. Dando continuidade aos debates, estudaremos a vida da protagonista da narrativa hagiográfica de Nicolau Dias.

### 3. D. JOANA DE AVIS: UMA VIDA ENTRE A CORTE E O CLAUSTRO

Nesta seção será analisada biograficamente D. Joana, Infanta da Casa de Avis e, até o nascimento de seu irmão, herdeira do trono lusitano. O estudo sobre a vida da personagem é necessário para que, posteriormente, possamos examinar o discurso hagiográfico sobre a mesma. Atualmente, tanto no Brasil quanto em Portugal, existe uma crescente bibliografia sobre D. Joana, de modo que nossos estudos biográficos não objetivam abarcar a totalidade da vida da Infanta, tarefa que já vêm sendo realizada por outros pesquisadores. Frisamos que nos deteremos nos principais aspectos e episódios da existência da princesa com o objetivo de servir de base para as discussões centrais da tese sobre religião, memória e educação moral.

Inicialmente, estudaremos o contexto histórico lusitano no século XV. A análise desse período possibilitará uma maior compreensão sobre D. Joana, pois toda mulher e todo homem são fruto de seu próprio tempo e sociedade, não sendo possível a sua desvinculação<sup>29</sup>. Com este mesmo objetivo, apresentaremos, brevemente, o conturbado cenário familiar vivenciado pela Infanta, afinal, o avô materno, D. Pedro (1392-1449), e o pai de D. Joana, D. Afonso V (1432-1481, rei desde 1438), se encontraram em lados opostos no campo de batalha, o que acarretou na morte do primeiro. Conflitos familiares que prosseguiriam também no reinado de seu irmão D. João II (1455-1495, rei desde 1481).

Seguindo a seção, abordaremos biograficamente a Infanta no período em que viveu na Corte, utilizando bibliografia sobre o tema e comparando eventos presentes no conjunto hagiográfico com as crônicas régias de D. Afonso V e D. João II. O discurso sobre a vida da personagem é de especial valia para que possamos sustentar nossas análises da relação entre conjunto hagiográfico, memória e educação. Antes de analisarmos, também, a vida de D. Joana no claustro, faremos uma breve apresentação histórica do Mosteiro de Jesus de

---

<sup>29</sup> Norbert Elias, em texto introdutório à edição de 1968 do primeiro volume de *O Processo Civilizador*, tece críticas a interpretações sociológicas que não atentam corretamente para a relação entre sujeitos e sociedade em constante processo de mudanças (Elias, 2011). Cada indivíduo é resultado dos acontecimentos históricos em curso durante a sua própria vida.

Aveiro, o que nos possibilitará um aprofundamento sobre a espiritualidade e o discurso educacional presente nas fontes hagiográficas.

Cabe destacar, inicialmente, que optamos por utilizar a maior diversidade disponível de fontes e estudos historiográficos para tecer um estudo biográfico sobre D. Joana. Nesse sentido, crônicas régias, hagiografia e a produção historiográfica, foram igualmente consultadas e analisadas. Nossa fonte de pesquisa, o texto hagiográfico, foi metodologicamente analisado e confrontado com outras tipologias de documentações para que pudéssemos pensar a biografia da princesa. Justificamos a utilização de textos de caráter místico e crônicas régias na mesma produção biográfica pela necessidade de ouvir todas as vozes que, a partir de seus próprios interesses e objetivos pragmáticos, escreveram sobre a Infanta. Ressaltamos que cada documentação foi estudada respeitando suas particularidades e tendo em mente os possíveis intuítos de seus escritores. Desprezar fontes hagiográficas em um texto biográfico, quando a documentação para além de tais textos é escassa, seria ignorar as ferramentas de análise que o ofício do historiador dispõe para a descoberta do passado. Todo relato que sobreviveu ao tempo é relato de alguém e, portanto, fruto de suas próprias predileções, e cabe ao pesquisador uma análise científica de tais materiais a partir das metodologias pertinentes.

Na seção também faremos uma breve exposição de algumas fontes históricas disponíveis para o estudo biográfico e hagiográfico da Infanta, além de fundamentarmos quais documentos foram selecionados para nossos estudos sobre memória e educação moral cristã. Assim, justificaremos nossos recortes e escolhas no que concerne aos objetivos principais do estudo realizado. Convém assinalar, finalmente, que o estudo biográfico sobre D. Joana não é o objetivo principal de nossa pesquisa. Todavia, acreditamos que, ao elaborar uma tese sobre a memória da filha de D. Afonso V como discurso educacional cristão, é necessário conhecer a vida que deu origem a tais memórias. Defendemos que trabalhar apenas com a memória da personagem sem a conhecer biograficamente deixaria o presente trabalho incompleto e com consideráveis lacunas.

### 3.1 – PORTUGAL NO SÉCULO XV: UMA COMPREENSÃO DO CONTEXTO POLÍTICO, ECONÔMICO E SOCIAL

No século XV a Europa passou por profundas mudanças e transformações que afetaram, também, outras regiões do planeta. Tais movimentações históricas levaram à reestruturação do mundo Ocidental a partir do século XVI e o início de um processo de expansão do domínio e das culturas europeias para todos os outros continentes. Diante disso, questionamos, quais foram esses acontecimentos históricos e como eles influenciaram o cenário lusitano? Apresentaremos o contexto histórico europeu e português no século XV como forma de compreensão do cenário social e cultural no qual viveu D. Joana de Avis. Analisando a Europa Ocidental de modo geral, pensaremos nos principais eventos políticos, econômicos e culturais dos Quatrocentos e, posteriormente, refletiremos sobre as particularidades do caso lusitano.

Nos seus aspectos econômicos, o século XV vivenciou o desenvolvimento do capitalismo mercantil, sistema econômico que se consolidaria a partir das Grandes Navegações (s. XV-XVII) e das “descobertas” ao final do período (García de Cortázar; Sesma Muñoz, 2008). No âmbito político, conflitos em diversas partes do continente, envolvendo monarcas e seus nobres, ganharam cada vez mais destaque. Culturalmente, as representações artísticas e intelectuais de homens e mulheres foram marcadas por fatos como o Cisma do Ocidente.

A sociedade europeia dos Quatrocentos, marcada por uma economia, política e cultura distintas de tempos anteriores, produziu novos modos de viver a religião, criando religiosidades originais naquele contexto. As relações sociais e a cultura produzidas naquele período eram distintas de momentos anteriores da medievalidade. Um dos fatos que marcaram o contexto em questão teve início ainda no final do século XIV, o Cisma do Ocidente.

Em 1309 o papa Clemente V (1264-1314, papa desde 1305), transferiu a sede do papado de Roma para a cidade francesa de Avinhão, permanecendo ali até 1377<sup>30</sup> (Fröhlich, 1987). Em 1378, após a morte do papa Gregório XI (c.1329-1378, papa desde 1370), uma divisão entre os cardeais causou uma cisão temporária entre os cristãos, segundo Roland Fröhlich:

---

<sup>30</sup> “É o chamado ‘cativeiro babilônico’ da Igreja: 1309-1377” (Fröhlich, 1987, p. 105).

O desentendimento dos cardeais leva a dupla eleição de Urbano VI (reconhecido pela Alemanha, o centro e o norte da Itália, as Flandres, a Inglaterra) e Clemente VII (a França, o sul da Itália, a Sicília). Este “grande cisma de Ocidente” durará 37 anos (Fröhlich, 1987, p. 107).

Encerrado apenas nas primeiras décadas do século XV, o Cisma dividiu a cristandade ocidental e seus reinos entre os apoiadores de Urbano VI e os de Clemente VII, como apontado por Fröhlich. Um papado fragmentado é uma instituição que perde parte de sua autoridade enquanto representação do poder divino na Terra. Segundo Jérôme Baschet, “o funcionamento da estrutura eclesial encontra-se gravemente afetado por essa divisão na cúpula e é grande o espanto nos espíritos” (Baschet, 2006, p. 251). Dois papas no poder ao mesmo tempo, representou uma instituição diferente daquela do período de apogeu de seus pontífices séculos antes (Fröhlich, 1987).

Quando avançamos para os Quinhentos, as religiosidades cristãs europeias ocidentais foram profundamente transfiguradas com as Reformas Religiosas. Como exemplo dessas mudanças, podemos citar como os sentimentos de medo e angústia, frutos do contexto, tiveram influência nas mentalidades. Jean Delumeau (2009) analisa, inclusive, a “ascensão da angústia escatológica” (p. 323) entre os fins do século XIV e início do XV, momento da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e do Cisma do Ocidente, além de verificar tal sentimento durante as Reformas Religiosas. Sobre essa última, o historiador afirma que existia uma “atmosfera de fim do mundo” (p. 329) na Europa, o que influenciava as crenças e percepções das pessoas, inclusive as de Lutero (Delumeau, 2009). A eclosão dos fatos históricos age na maneira como sentimos e percebemos a realidade. Interpretamos a fé como companheira de outros sentimentos, como o medo, a esperança, o amor, a angústia, dentre vários outros, todos produzidos e reproduzidos a partir da nossa interação com a realidade histórica que vivenciamos.

Trabalharemos tais eventos históricos em um momento específico, mas apenas citamos tais acontecimentos para ressaltar que o devir é a base da própria história. O constante movimento, não necessariamente evolutivo, é o cerne de toda sociedade de homens e mulheres no tempo. As modificações que o

cristianismo experienciou em cada contexto histórico produziram diferentes formas de viver e sentir a religião. Interpretar os fenômenos religiosos de cada tempo e local é necessário para a análise da construção dos diferentes discursos educacionais, tanto aqueles presentes nas instituições escolares confessionais, quanto aqueles na educação moral de uma sociedade.

Ao destacar o movimento como parte essencial da história, estamos pensando em nosso próprio objeto de estudo. D. Joana, enquanto sujeito histórico existindo entre 1452 e 1490, não é a figura de santidade presente em seus textos hagiográficos, e não é a personagem nos altares portugueses do século XXI. Afinal, uma representação não expressa a exata factualidade do objeto representado. Além de que, a forma como uma personagem é representada revela mais características do período histórico que a produziu, do que necessariamente da figura que teria existido.

A influência educacional dos discursos hagiográficos sobre D. Joana produziu diferentes resultados em distintos contextos. Um cristão católico do século XVI vivenciou a religião de modo diferente do fiel do século XXI. Todos somos parte das mudanças históricas, e a memória criada em torno daqueles que serão lembrados será ressignificada conforme as condições materiais da sociedade se alterem.

As memórias dos indivíduos são elaboradas a partir de sua própria sociedade. Segundo Maurice Halbwachs, “assim, quando o homem pensa estar sozinho, face a face consigo mesmo, outros homens surgem e, com eles, os grupos dos quais eles fazem parte” (2023, p. 130). As memórias produzidas pelos sujeitos são, também, as memórias de seus grupos sociais, todas situadas em determinado cenário. Mesmo que a religião cristã possua algumas ideias que permanecem no tempo, como a de que Jesus Cristo é o Verbo encarnado, a forma como cada fiel vivencia e lembra os ensinamentos religiosos, dependerá também da forma como a sua própria sociedade está constituída naquela conjuntura. O individual e o coletivo mesclam-se na produção, e reprodução, das memórias.

Voltando nossas atenções para o contexto português de D. Joana, a Dinastia de Avis no século XV viveu tempos de expansão e fortalecimento após momentos tumultuosos. D. Afonso V havia derrotado seu tio e antigo regente, o

Infante D. Pedro Duque de Coimbra<sup>31</sup>, na Batalha de Alfarrobeira (20 de maio de 1449) (Sousa, 1997), fato histórico que marcaria o reinado do monarca. Para além desses conflitos dinásticos nos primeiros tempos de seu governo, também devemos dissertar sobre as ações militares e políticas de D. Afonso após a sua consolidação no poder, principalmente aquelas voltadas para a expansão da cristandade (Nascimento, 2013).

Com a tomada da cidade de Constantinopla pelo Império Otomano em 1453, os anseios pelas Cruzadas voltaram a inspirar os espíritos de parte da nobreza europeia. Todavia, logo os projetos cruzadísticos em prol do cristianismo Oriental, incluindo os de D. Afonso V, foram deixados de lado (Lima, 2016). Tal acontecimento não mudou as pretensões militares do Rei lusitano, fato confirmado pelas investidas bélicas ao Norte da África e a conquista de importantes postos, como Alcácer Ceguer (1458), Anafé (1469), Arzila (1471) e Tânger (1471) (Sousa, 1997). Conquistas que lhe sagraram com o epíteto de “o Africano”.

Conhecer o contexto político de D. Afonso se faz necessário para que possamos analisar posteriormente a biografia de D. Joana. Afinal, como a Infanta se inseriu nos projetos políticos de D. Afonso? Qual a influência da filha de El-Rei nos caminhos que o Reino percorreu nos finais do Quatrocentos? E, mais importante para nossa tese, como todos esses acontecimentos envolvendo a Infanta e seu entorno contribuíram para a criação de sua santidade e quais os impactos dessa construção hagiográfica para uma educação moral? Para responder tais questionamentos centrais, necessitamos compreender uma série de outros fatores históricos, o que justifica nossa extensa contextualização neste primeiro momento.

Ao olharmos Portugal na segunda metade do século XV, encontramos um Reino já organizado, apesar dos conflitos entre nobreza e monarquia, e com projetos políticos e econômicos de grande envergadura, como as navegações e a expansão da cristandade católica para terras africanas<sup>32</sup>. Tais projetos

---

<sup>31</sup> O Infante D. Pedro era também pai de D. Isabel de Coimbra (1432-1455), esposa de D. Afonso V. A morte de D. Pedro em batalha foi também a morte do próprio sogro do Rei.

<sup>32</sup> Felipe Augusto Fernandes Borges, Célio Juvenal Costa e Sezinando Luiz Menezes, apresentam as seguintes conquistas territoriais e militares: "A partir da tomada de Ceuta, em 1415, as viagens dos descobrimentos propriamente ditas têm início: em 1419, os portugueses descobrem o arquipélago da Madeira, em 1424 as Ilhas Canárias, em 1427 aos Açores e, em 1434, Gil Eanes

encontraram-se profundamente relacionados. Ao navegar e conquistar terras, lusitanos estavam expandindo suas possibilidades econômicas e políticas, ao mesmo tempo em que conquistavam espaços para a fé católica<sup>33</sup>. Economia e religião não devem ser analisadas como realidades antagônicas. O homem que reza é o mesmo sujeito que vende, especialmente após a consolidação do purgatório no imaginário cristão da Idade Média. Ao contrário das palavras de Jesus Cristo no evangelho<sup>34</sup>, o fiel cristão encontrou formas de servir a dois senhores, sem que isto soasse contraditório para muitos dos crentes, afinal junto com a espada da conquista material, ia a cruz da conquista espiritual.

A relação entre economia e fé também se fez presente na relação Coroa-Papado. Sobre o caso português, Charles R. Boxer aponta que:

Durante séculos, a união entre cruz e coroa foi representada pela instituição da patronagem real [...] da Igreja ultramarina por parte das Coroas ibéricas: o Padroado real, em português, e o Patronato (ou *Patronazgo*) em espanhol. O Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1452, e culminando com a *Praeelsae devotionis*, de Leão X, em 1514 (Boxer, 2007, p. 98).

A bula *Dum diversas* (1452) foi exarada durante o reinado de D. Afonso V, permitindo à Coroa a expansão e conquista de povos “sarracenos”, autorização confirmada e ampliada posteriormente pela *Praeelsae devotionis* (1514) (Boxer, 2007). Apesar das Cruzadas serem delimitadas ao contexto entre os séculos XI e XIII, os sentimentos despertados por Urbano II no Concílio de Clermont (1095) não desapareceram tão cedo na cristandade ocidental. D. Afonso V, por meio da

---

atinge o Cabo Bojador. Estas viagens estendem-se durante o século XV (Cabo Verde em 1456; Ilhas do Príncipe e São Tomé, em 1471, seguido da conquista de Tânger), culminando com a passagem pelo Cabo das Tormentas (depois rebatizado de Cabo da Boa Esperança) por Vasco da Gama, em 1499, e a chegada e instalação dos domínios portugueses ao Brasil, em 1500” (Borges; Costa; Menezes, 2015, p. 50).

<sup>33</sup> “A afirmação religiosa sempre foi uma das grandes justificativas da expansão lusitana. Mesmo sob o uso da força e da violência era aclamado o argumento da Cruz: para salvar as almas perdidas todo e qualquer esforço era não somente válido como, também, escuso e necessário” (Borges; Costa; Menezes, 2015, p. 56).

<sup>34</sup> “Ninguém pode ser escravo de dois senhores. Ou odiará um e amará o outro, ou dedicar-se-á a um e desprezará o outro. Não podeis servir como escravos a Deus e ao dinheiro” (Mt 6, 24).

bula concedida por Nicolau V, compreendia-se como investido de uma missão política, militar e espiritual próxima àquela dos monarcas das Cruzadas dos séculos XI-XIII<sup>35</sup>. A importância dessa incumbência espiritual aos lusitanos encontra eco em outros fatos históricos. Se o Reino de Portugal possuía uma missão divina, a santidade “natural” de alguns de seus membros, como D. Joana, poderia mais facilmente ser construída e consumida<sup>36</sup>.

Nacionalismo, patriotismo e todos os demais conceitos utilizados para simplificar o sentimento de pertencimento a determinado território nacional (o Estado Moderno), não são típicos da Idade Média. Mas, até que ponto não poderíamos considerar a aliança religião-política em Portugal nos séculos XV-XVI como, no mínimo, um sentimento de participar em um “plano maior”? Com as conquistas ultramarinas, as bulas papais que confirmaram o papel da Coroa lusitana e a construção de santidades locais, não estamos diante de um elemento unificador das mentalidades? Afinal, no século XVI já existe “[...] a identificação entre reino e soberano, perspectiva política típica do início dos Tempos Modernos” (Arnaut de Toledo; Tozati, 2011, p. 19). Soberanos cristãos católicos identificados com seus reinos são indicativos dessas relações entre religião e política em Portugal. Posteriormente, analisaremos tais pontos ao pensarmos nas hagiografias de D. Joana como elemento de educação moral e social para lusitanos naquele contexto. Destacamos tais hipóteses apenas para refletirmos como aquela sociedade portuguesa, em profundas transformações econômicas e sociais, poderia olhar a religião como elemento definidor de uma coletividade.

### 3.2 – A FAMÍLIA AFONSINA

Antes de analisarmos a biografia de D. Joana, é relevante escrevermos sobre sua família, possibilitando assim compreender melhor a princesa e os jogos de poder nos quais esteve envolvida. Afinal, os pais da Infanta estiveram envoltos

---

<sup>35</sup> Douglas Mota Xavier de Lima divide o reinado de D. Afonso V em três ciclos, sendo eles: ciclo de Alfarrobeira (1448-1455), ciclo cruzadístico (1456-1471) e ciclo castelhano (1472-1481) (Lima, 2016).

<sup>36</sup> Além de D. Joana, podemos citar outras figuras da nobreza que foram popularmente ou institucionalmente santificadas, como a Rainha D. Isabel (1270-1336), o Condestável Nuno Álvares Pereira (1360-1431) e D. Fernando, o Infante Santo (1402-1443).

em conflitos familiares desde antes do nascimento dos filhos. D. Afonso V, filho de D. Duarte I (1391-1438, rei desde 1433) e Dona Leonor de Aragão (1402-1455) tornou-se rei aos seis anos de idade, em decorrência da morte de seu pai. Deste modo, o falecimento de D. Duarte I ocasionou um período de turbulências em razão das regências que se iniciaram.

Segundo o testamento do finado monarca, a regência deveria ser efetivada pela rainha viúva, D. Leonor, até a maioridade de D. Afonso aos 14 anos. Todavia, segundo Armindo de Sousa, a vontade do rei recém falecido desagradou os principais grupos políticos do Reino, afinal:

Pensava-se, por um lado, que melhor andaria o governo em mãos masculinas, que as havia nobilíssimas e competentes, e por outro lado, temia-se que a regente pudesse pôr em perigo a independência e paz do reino, manobrada pelos seus irmãos, os infantes de Aragão, que se achavam em pé de guerra contra o monarca de Castela (Sousa, 1997, p. 420).

Em decorrência de tais desagradados, após reunião das cortes, ficou decidido, por meio do Regimento do Reino de 1438 (acordado em Torres Novas), que até a maioridade de D. Afonso “o poder seja partilhado pela rainha, o infante D. Pedro e por umas ‘cortes restritas’ de celebração anual, instituídas para o efeito” (Sousa, 1997, p. 420). Contudo, tal formato de regência foi logo suplantado por pressão popular para que D. Pedro assumisse de fato a liderança do Reino e a tutoria do sobrinho (Sousa, 1997). D. Leonor fugiu de Portugal e faleceu em Toledo, e seus restos mortais foram levados para Portugal em 1456 a mando de seu filho (Ramos, 2007).

Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento (2005), a regência de D. Pedro se deu com a recorrente necessidade de alianças e negociações com os outros membros da nobreza. Apesar destas associações, em 1441 o regente casou sua filha, D. Isabel (1432-1455) com o jovem monarca, garantindo a continuidade de sua influência sobre o trono, ao mesmo tempo em que impossibilitava uma aliança com uma dinastia estrangeira.

D. Isabel de Coimbra foi uma figura histórica que precisou resistir a infortúnios em sua vida. O posterior conflito de seu pai, o regente D. Pedro, contra seu esposo, D. Afonso, acabou com a morte de um pelas forças bélicas do outro,

na já citada Batalha de Alfarrobeira. Segundo o cronista Rui de Pina (1440-1522), em sua *Chronica de El-Rei D. Affonso V*, tais conflitos teriam afligido muito D. Isabel. Independentemente de como tais acontecimentos afetaram a Rainha, é fato que o casamento real frutificou em três filhos. Segundo o escritor:

A Rainha D. Isabel [...] 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).

O cronista faz referência aos três filhos de D. Afonso V com D. Isabel: Príncipe João (1451), falecido poucos dias após seu nascimento; Infanta Joana (1452-1490); e, D. João II (1455-1495). Inseridos em um contexto de fortalecimento régio, necessidade de estabelecimento de relações com a crescente burguesia e expansão além-mar, D. Joana e D. João II foram figuras de grande notoriedade para a história portuguesa, a primeira nas religiosidades, o segundo na política e na economia. Ainda sobre os filhos de D. Afonso V, segundo o frade dominicano Nicolau Dias (1585), os três filhos do casal real receberam o nome de “João” em devoção ao apóstolo São João:

Mandou a Rainha fua mãy que lhe pufeffem no bautifmo nome loana, pola grande deuação que tinha ao gloriofo Apoftolo & Euangelifta sam loão, por amor do qual dizia, que fe tiueffe cem filhos, a todos auia de pôr este nome (Dias, 1585, p. 01).

O hagiógrafo ressalta a fé fervorosa da Rainha no cristianismo, característica que a princesa teria herdado já dentro do ventre materno. Segundo o autor a gestação de D Isabel teria ocorrido sem dores nem incômodos, um suposto sinal da vida santa e da piedade cristã que Joana incorporaria:

Todos os noue mefes ã andou prenhe della foy fem nenhum pejo, & fem dor, antes com alegria, como fenão trouxera carga algũa em feu ventre, no ã fe mostrou bem quẽ efa fenhora auia de fer (Dias, 1585, p. 01).

Dias produz a vida de uma santa, seu texto objetiva a celebração das características piedosas da princesa. Independente se a personagem histórica possuía tais atributos, o discurso produzido pelo frade revela o contexto religioso português e sua influência na cultura local. Também é interessante notar que o texto não relata o mesmo nível de fervor religioso nos breves momentos em que cita D. Afonso V e D. João II. Evidentemente, os dois são referenciados como cristãos e virtuosos, todavia, suas descrições carecem do ímpeto espiritual da Infanta. Tal fato pode nos indicar que o autor estaria destinando alguns elementos de seu texto para leitoras, buscando criar uma relação mais íntima com a espiritualidade supostamente vivida pela mulher D. Joana. Um outro indicativo de tal afirmação, é que a edição de 1585 da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* foi dedicada pelo frei Hieronimo Correa<sup>37</sup> à D. Ana de Alencastro, parenta de D. Joana e Comendadeira no Mosteiro de Santos em Lisboa, da Ordem de Santiago.

O argumento de que componentes do texto destinavam-se com mais afinco às mulheres é justificado, também, pelo fato de que os manuscritos originais presentes no Mosteiro de Jesus de Aveiro, a partir dos quais Nicolau Dias construiu sua obra, foram escritos por uma monja. Todavia, o livro editado e impresso pelo frade dominicano não deve ser analisado como destinado apenas a um único público. O destaque de certos elementos no texto colabora para uma espiritualidade feminina, mas é necessário ressaltarmos que o conjunto da obra afirma virtudes e características imprescindíveis para todo cristão, independente do gênero.

Cada leitor ou leitora identificava-se com determinados aspectos do texto lido ou ouvido. Um homem seria educado nos ideais morais cristãos do amor a Deus, penitência constante e persistência na fé. Uma mulher teria as mesmas diretrizes, mas poderia relacionar-se em outro nível com a figura de D. Joana. Não queremos adentrar debates fenomenológicos, apenas reiteramos que uma interpretação não exclui a outra, ambas apenas revelam algumas facetas das diversas possibilidades que envolvem a contemplação de determinado objeto. Ressaltamos como a obra produz uma moral cristã com possibilidades de educar toda uma coletividade em preceitos que se acreditava serem necessários naquele

---

<sup>37</sup> Autor da epístola dedicatória da edição de 1585.

contexto. Além disso, é fato que um dos objetivos do autor era destacar, ou construir, uma vida pautada pela santidade que servisse de exemplo. Uma vida compreendida como modelo para cristãos e, que até hoje, segue como objeto de devoção<sup>38</sup>.

### 3.3 – D. JOANA DE AVIS: A VIDA NA CORTE

Reconstruir a vida de qualquer personagem histórico é uma tarefa que exige olhar as mais diversas fontes disponíveis. O trabalho do historiador é efetuado com a seleção de tais documentações, realizando análises a partir da historiografia já consolidada e de outras fontes existentes. No caso da vida de D. Joana de Avis, os principais documentos disponíveis são o conjunto documental hagiográfico e as crônicas régias sobre os homens de sua família. Ignorar qualquer uma das fontes seria diminuir as possibilidades de compreensão sobre sua vida. Optamos por realizar um estudo biográfico da Infanta trabalhando as duas documentações. Todo discurso é discurso intencionado, de modo que buscaremos compreender as motivações e objetivos das personalidades que produziram narrativas sobre a vida de D. Joana, sem descartar as informações biográficas apresentadas.

Nascida no dia 06 de fevereiro de 1452, D. Joana foi a segunda filha de D. Afonso V e D. Isabel. Depois de seu batismo, logo houve a sua titulação como Princesa Jurada do Reino, até o nascimento de seu irmão, D. João em 1455 (Pina, 1902). Sobre este início da vida de D. Joana, Nicolau Dias apresenta que:

Depois do bautifmo foy logo jurada por Princefa & herdeira do Reyno,por todos os Prelados & lenhores de titulo, & polos Procuradores das cidades & vilas que eftauam ja juntos pera ifto na mefma cidade de Lixboa, onde auia muita alegria, & fe fazia muita fefta, & tambem por todo o Reino (Dias, 1585, p. 01).

Como apontado pelo trecho acima, após o falecimento do primeiro herdeiro, houve a preocupação com a continuidade da Dinastia na figura de D.

---

<sup>38</sup> D. Joana é padroeira da Diocese de Aveiro em Portugal e sua devoção estende-se também para o Brasil. Na cidade de Votuporanga, no estado de São Paulo, encontra-se a Paróquia Santa Joana Princesa.

Joana, pelo menos até o nascimento do futuro D. João II. Dias não escreveu sobre possíveis receios da Corte com a possibilidade de a princesa tornar-se governante de Portugal. Receios que seriam naturais, devido ao contexto histórico em que rainhas governantes eram relativamente raras, além de serem frequentemente questionadas em sua autoridade e capacidade de governo<sup>39</sup>.

D. Isabel faleceu pouco tempo após o nascimento de seu último filho, de modo que as duas crianças foram criadas por damas da nobreza lusitana. Sobre tais figuras que ocuparam o papel materno, Inês Sofia Lourenço Olaia, afirma que:

Depois da morte da rainha sua esposa, crê-se que Afonso V confiara a educação dos infantes a Beatriz de Menezes até 1462, quando terá sido substituída por uma outra dama, Beatriz de Vilhena. Esta última, além de aia do príncipe D. João a partir desse momento, era sua madrinha de batismo. O *Memorial da Infanta Santa Joana* menciona a mesma Beatriz de Menezes, mas conta-nos igualmente que quem criou D. Joana foi a infanta Filipa. [...] Não seria estranho que, mesmo não sendo formalmente a responsável pela criação dos infantes, D. Filipa tivesse uma relação próxima com eles: seria a figura mais próxima da mãe que lhes restava e uma constante no seio da corte (Olaia, 2022, p. 311-312).

Lourenço Olaia aponta que, formalmente, Beatriz de Menezes e, posteriormente, Beatriz de Vilhena teriam sido responsáveis pela educação dos jovens príncipes. Todavia, como analisado pela autora, o texto *Memorial da Infanta Santa*<sup>40</sup> indica também o papel de D. Filipa de Coimbra (c. 1442-1493), irmã de D. Isabel, e, portanto, tia materna, na criação dos filhos de D. Afonso V. Figura esta que permaneceu presente na vida dos sobrinhos até a idade adulta<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Como exemplo podemos citar a própria avó paterna de D. Joana, afinal, D. Leonor não conseguiu apoio para continuar na regência durante a menoridade de D. Afonso V. Como exemplos históricos de rainhas que puderam governar, não sem serem questionadas, podemos mencionar Isabel I de Castela, a Católica (1451-1504, rainha de Castela e Leão desde 1474) e as inglesas Maria I (1516-1558, rainha desde 1553) e Elizabeth I (1533-1603, rainha desde 1558).

<sup>40</sup> O *Memorial da Infanta Santa*, de autoria de uma monja dominicana do Mosteiro de Jesus de Aveiro, foi escrito, possivelmente, entre as décadas de 1510 e 1520. O texto foi o primeiro relato biográfico e hagiográfico dedicado a D. Joana. Tal material também foi a “base” para nossa fonte, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal*.

<sup>41</sup> D. Filipa esteve com a Infanta no Mosteiro de Odivelas e permaneceu durante um tempo com a sobrinha em Aveiro. Neste último, ocorreu um desentendimento entre as duas: “Quando a infanta toma o hábito, Filipa teria ficado mais alguns dias junto do mosteiro, ‘e foy sse pera o moesteiro de udyvellas’. A crónica diz-nos que foi em 25 de janeiro de 1475 que D. Joana tomou hábito. Não parece ter ficado contente a tia: tomou nojo prolongado (ou seja, luto), nunca mais quis falar com a

José António Rebocho Christo (2013), também faz referência as já citadas D. Beatriz de Meneses, D. Beatriz de Vilhena e D. Filipa, na educação da jovem Princesa, além de também indicar "[...] Frei João Rodrigues, [...], a quem alguns autores associam a figura de Vasco Tenreiro, tal qual a de Gil Peres, e para seu confessor, no Paço, João de Airas que a acompanhará a Odivelas" (Christo, 2013, p. 122).

Da infância, o hagiógrafo Nicolau Dias ressalta a inteligência e a piedade religiosa prematuros da Infanta:

Afsi como esta fenhora Princefa crecia na idade, afsi crecia na fermofura, & no faber, de maneira que todos fe espantauam & louuauam a noſſo Senhor, & fendo de pouca idade governaua fua caſa & feu eſtado, como fe fora molher perfeita. Sendo de noue pera dez annos, começou a apparecer nella hum reſplandor grande de amor de Deos [...], aprendia com muito cuidado a ler, & gramatica. Ia nefta idade ouuia miſſa com muito recolhimento & finaes de deuação, dizendo certas orações a noſſa Senhora, & não queria que lhe falaffe ninguem té as ter acabadas (Dias, 1585, p. 02).

No contexto histórico analisado, a formação mínima no conhecimento das letras e da religião era normal na educação de uma infanta. Todavia, não deixa de chamar a atenção como Nicolau Dias constantemente no texto ressalta que a fé de D. Joana a destacava dos demais. Tal personalidade teria se mantido em toda a adolescência da princesa, momento em que por volta dos quinze ou dezesseis anos teria iniciado mortificações físicas, como o uso de uma estamenha áspera que usava por debaixo das roupas e a utilização do cilício:

Ordenou logo que daq̃lla alpera eftamenha lhe fizeffsem camifas, curtas das mangas, & eftreitas do corpo, pera que andaffem debaixo das outras ricas, & não fe pudeffsem ver.  
[...] com o grande amor que tinha ao Senhor immortal, que queria tomar por eſpofo, cingiaſe & apertauafe debaixo da eftamenha com hũ alpero cilicio, atormêtando fua delicada & tenra carne, que ao mais que a eſte tempo tinha, eram quinze, ou defafeis annos” (Dias, 1585, p. 05).

---

sobrinha e partiu para Odivelas, levando consigo a freira que as acompanhara” (Olaia, 2022, p. 314).

O relato hagiográfico aponta que uma relação mais íntima entre sobrinha e tia foi reatada apenas nos últimos meses de vida da Infanta, quando a mesma já estava em estágio avançado de doença.

Além de tais tormentos físicos, Dias também cita os jejuns e vigílias praticados pela princesa: “Crescia nefta lancta Princefa o desprezo & aborrecimento do mūdo, & o amor de Deos, & afsi fe esforçaua nos exercicios da virtudo fem cantar, com jejūs, vigílias, orações, difciplinas,& cilicio” (Dias, 1585, p. 07). A memória construída por Dias é uma memória exemplar, digna de educar cristãos e cristãs. Independente de D. Joana ter realizado tais atos de desprezo ao próprio corpo, a importância desse discurso é o seu caráter de instrução para uma determinada vida cristã.

O discurso proferido é construído a partir da linguagem daquela comunidade. Comunicam-se ideias e ensinamentos a partir das palavras e conceitos que a comunidade entende. Maurice Halbwachs destaca o papel da linguagem como sistema de elaboração das concepções compartilhadas pelo grupo: “[...] a linguagem consiste, portanto, em uma certa atitude mental, que só é concebível dentro de uma sociedade, fictícia ou real: é a função coletiva por excelência do pensamento” (Halbwachs, 2023, p. 86). Dentro da comunidade cristã católica, as atitudes de depreciação do corpo, com seus jejuns, vigílias e cilícios, deveriam ser comunicadas e ensinadas por possuírem significado e relevância. Ao desenvolver uma narrativa hagiográfica como recordação da vida da filha de um rei lusitano, Dias estava desenvolvendo uma forma de educar cristãos.

Ainda segundo o hagiográfico, toda essa religiosidade exacerbada não era de conhecimento público, sendo compartilhado apenas com alguns criados de D. Joana:

Tomou mais particular affeição com hũa molher de fua cafa, que de pequena fora criada da Rainha fua mãy, molher muito deuota & recolhida, zelofa do bem & da virtude, & fora das vaidades do mundo. Cõ efta começou a falar, & a efta defcobrio os fecretos defejos de feu coração, & tambem com hũa fua couilheira, molher viuua, & de idade, & da criação antiga da Rainha fua mãy, á qual el Rey feu pay tinha dado aquelle officio, por fer muito auifada, como elle tinha expremetado muitas vezes em diuerfos negocios. A eftas duas falou efta Princefa fecretamente, & lhes diffe o afsinalado ferviço ã dellas queria, tomandolhe palaura de terem fegredo, em tudo o que della foubeffem. O mefmo fez a hũ criado da Rainha fua mãy, homẽ de idade, prudente & auifado, fiel & de muito fegredo, que el Rey feu pay tinha feito thefoureiro de fuas joyas, & de toda fua fazenda, & ella o fez thefoureiro das coufas

“Espirituaes, que desejava fazer para pôr em obra seu sancto propósito, para bem de sua alma” (Dias, 1585, p. 04-05).

É fato histórico que D. Joana viveu praticamente metade de sua vida no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Ao escrever que a princesa compartilhava de seus sentimentos religiosos com pessoas de confiança ao seu redor, Dias buscava identificar que os interesses espirituais da Infanta fizeram parte de toda a sua vida. O cronista régio Rui de Pina afirma que a princesa teria sido enviada para um mosteiro por questões mundanas, como gastos excessivos na Corte (Pina, 1902). A versão apresentada por Dias é completamente diferente, e o autor desde o início de sua narrativa já tenta demonstrar como D. Joana era naturalmente destinada a vida religiosa.

Sendo filha do rei, era corriqueiro que a Infanta participasse de festividades da Corte e, nessas ocasiões, Dias aponta que D. Joana cumpria seu papel, usando as roupas e joias que eram de se esperar de sua posição social, entretanto, o cilício e a estamena áspera sempre estavam presentes mortificando secretamente seu corpo, demonstrando que seu coração e alma se guardavam apenas para Deus:

Não queria que se fizessem no paço jogos, nem momos de vaidades, nem queria ter ferão, senão quando el Rey seu pay o vinha ter com ella, com o Principe seu irmão, & os Duques, Marqueses, Condes, & outros senhores, & fidalgos, & ella com suas donzellas fahia a receber a seu pay com grande pompa, por cumprir o que lhe elle mandava, & sua aya, mas debaixo dos vestidos ricos & das ricas joyas, & de muita pedraria, hia vestida de lã muito áspera, & com cilicio. E ainda que por mandado de seu pay dançasse algumas vezes com elle, & com o Infante dom Fernando seu tio, por verem o muito ar & graça com que o fazia, da cinta tee os gijolhos hia apertada com tiras de cilicio, que lhe trazia muito secretamente aquella sua secreta & amiga.

Acabado o Serão que tinha coltrangidamente, por obedecer a el Rey seu pay, & dadas boas noites ás damas, recolhia esta senhora em seu oratorio secreto, & ali com muitos gemidos & devotas orações, chorando muitas lagrimas prostrada por terra, offercia áquelle Senhor que amava com todo seu coração, devoto sacrificio de louvor, pedindo-lhe muito afincadamente que lhe abrisse caminho, & lhe desse maneira como o feruisse a elle fomite, deixando todas as pompas & vaidades deste mundo (Dias, 1585, p. 05-06).

Diante das necessidades da vida pública, D. Joana cumpria o seu papel como filha do Rei. Entretanto, o seu coração, na narrativa de Dias, pertencia unicamente a Deus. Nesse momento de seu texto, o hagiógrafo desenvolve o caráter exemplar da personagem sem desvinculá-la das incumbências da Corte. A participação da Infanta no cotidiano da corte lusitana pode ser comprovada historicamente, já seus sentimentos quanto a Deus não sabemos. Tais informações pertencem ao campo da construção narrativa de Dias, onde uma memória é produzida objetivando uma educação do cristão e da cristã idealizados. As ações políticas de um nobre medieval não diminuam sua religiosidade, mas a D. Joana descrita por Dias desprezava o mundo terreno e seus problemas.

O despreço a determinados aspectos do corpo diante das necessidades espirituais foi, e ainda o é<sup>42</sup>, uma constante no cristianismo. A teóloga Uta Ranke-Heinemann afirma que o cristianismo, já em seus dois primeiros séculos, se distanciou de suas raízes judaicas quanto ao prazer sexual e ao casamento não apenas para fins de procriação, e aproximou-se de uma visão negativa em relação ao prazer sexual (percepção advinda do estoicismo) e uma hostilidade ao corpo físico (resultado da influência gnóstica) (Ranke-Heinemann, 2019). No caso do gnosticismo, as oposições encontradas desde Paulo de Tarso não impediram que algumas ideias gnósticas atingissem as mentalidades cristãs, especificamente quanto a relação com o corpo físico.

Sustentando-se em uma base platônica de oposição Mundo Sensível e Mundo Inteligível, reavivada pelos conceitos Cidade de Deus e Cidade dos Homens, em Santo Agostinho (354-430), o Paraíso eterno é preferível à existência física e terrena. Alguns dos pecados veniais da atual religião católica são prazeres corporais: a gula, a luxúria, a preguiça. Dialogando com a narrativa de Nicolau Dias sobre D. Joana, é perceptível como o autor utiliza a Infanta para ensinar que controlar, e até menosprezar, a própria carne purificam a alma e contribuem para a conquista da vida perpétua ao lado de Deus. Afinal, na

---

<sup>42</sup> Os posicionamentos da Igreja Católica quanto ao corpo não mudaram muito em nossos dias, pois “mesmo no último século a ideia de que o corpo humano é algo negativo, algo de que a pessoa próxima a Deus deveria se libertar, tem importância decisiva para os celibatários da Igreja” (Ranke-Heinemann, 2019, p. 138).

hagiografia, desprezar o próprio corpo e seus desejos era uma prática cotidiana de D. Joana desde a sua juventude na Corte portuguesa.

Segundo seu hagiógrafo, ainda durante sua infância e adolescência na Corte, D. Joana demonstrava uma grande devoção à Paixão de Cristo:

Era muito deuota da payxão de Chrifto noſſo Senhor, & continuamente jejūaua no paço as feltas feiras a pão & agoa com filencio , ou falando muito pouco, & o neceſſario. As noites do dia da felta feira não fe deſpia, & as mais dellas não fe lançaua em cama, mas eſtaua em oração no feu oratorio, & tomaua grandes diſciplinas. De pequena começou a ler tã deuota da payxão de Chrifto noſſo Senhor, que não podia reter as lagrimas quando lia, ou meditaua nella, com muita deuação & compaixão,& quãdo a ouuia prégar, ou ler, tinha tam grande dor & lentimento interior, como fe o vira eſtar prefente chagado, & padecer. E fobre tudo era muito deuota daçlle paſſo da paixão,quando Chrifto noſſo Señor orou no Orto,& da agonia que entam teue. Toda ſua vida, desna ſua mocidade,fempre tomou certa hora cada dia na qual fe encerraua foo, & lançada com o roſto em terra com muitas lagrimas, gemidos,& ſoſpiros,como peſſoa que tinha em feu coração grande dor & anguſtia, fazia longa oração, dizendo as palauras que o Senhor diſſe naquelle paſſo, leuantandofe & tornandofe a lançar em terra (Dias, 1585, p. 07).

Nicolau Dias escreve extensamente sobre a devoção de D. Joana à Paixão de Cristo. O corpo do Filho de Deus foi torturado para a salvação de todas as almas. O corpo da devota é depreciado com jejuns, vigílias e demais disciplinas para que a mesma se aproxime mais do seu Salvador. A mente, e a alma, do leitor cristão no século XVI são instigados e até moldados para que se eduquem a partir de tais exemplos. Ressaltando que esses aspectos da fé da personagem histórica D. Joana, não podemos reconstruir com fidelidade, apesar de serem plausíveis para o contexto histórico.

Voltando-nos à citação, em determinados momentos do trecho, podemos perceber similaridades com o fenômeno dos êxtases religiosos. Ao pensarmos em tal experiência ascética, no que concerne ao cristianismo católico, a figura de maior popularidade foi a escritora, mística e freira carmelita espanhola Teresa de Ávila (1515-1582). Pedro Peixoto Ferreira analisa o êxtase de Santa Teresa expondo que:

Segundo Teresa, seus êxtases eram experiências de curta duração, de total alheamento em relação ao mundo terrestre, de

supressão da sensibilidade cotidiana e de ausência de pensamento consciente e de intencionalidade. Eram instantes de total entrega a uma sensação de prazer e alegria que suprimia toda espécie de propriocepção, autoconsciência e intencionalidade, que anulava totalmente o corpo e dissolvia a alma em uma total identificação com Deus. Nas palavras de Teresa, “a alma se torna totalmente morta para as coisas mundanas, e vive apenas em Deus” (cf. James, 1902, p. 400). Essa *morte* terrestre como contrapartida de um *nascimento* divino parece estar diretamente relacionada às “dores mortais” que assolavam Teresa antes de sua alma se desprender de seu corpo, à impressão de que “se naquele momento seu corpo devesse ser cortado em pedaços por desígnio divino, ela sentiria nada além do mais vivo conforto” (cf. James, 1902, p. 405).

A parte que cabe ao corpo nesta “dor” parece ser provocar uma *tensão* insuportável, a ponto de provocar o êxtase: sublimação da dor em prazer pelo abandono do corpo (Ferreira, 2007, p. 225-226).

Comparando o êxtase de Teresa de Ávila com as experiências de D. Joana relatadas por Nicolau Dias, podemos fazer alguns paralelos. Assim como Teresa, D. Joana teria se conectado com o mundo espiritual por meio da dor. Característica ressaltada pela devoção da Infanta para com a Paixão de Cristo<sup>43</sup>. Retomando um trecho do texto, Dias narra que a princesa “[...] tinha tam grande dor & fentimento interior, como fe o vira estar prefente chagado, & padecer” (Dias, 1585, p. 07). Neste trecho, podemos perceber a similaridade com a análise de Pedro Peixoto Ferreira, ao apontar a “dissolução” da alma ao se encontrar com Deus como parte do êxtase. A conexão efetuada com o Criador anula o corpo. Uma religiosidade feminina pautada pelas percepções corporais em sintonia com Deus ocorre com certa frequência no imaginário cristão, afinal, desde a própria Virgem Maria encontramos o corpo feminino se submetendo aos desígnios e vontades do Divino. Corpos e almas são submissos à Deus, afinal, segundo o Catecismo da Igreja Católica (CIC):

---

<sup>43</sup> Nicolau Dias enfatiza a devoção de D. Joana à Paixão de Cristo, inclusive relatando a realização de um ritual cristão símbolo de humildade que ocorre anualmente na quinta-feira santa (ou quinta-feira de endoenças), a cerimônia do lava-pés: “A quinta feira de Endoenças á noite, cumprindo o mandado de Chrifto noſſo Senhor, & imitando o feu exemplo, mandaua ao feu Secretairo (o qual fomite fabia de ſua ſancta vida) q̃ lhe trouxeffe (muito ſecretamente) doze mulheres, as mais eſtrangeiras, pobres,& neceſitadas que achaffe, ſem ellas faberem onde vinham, & depois de eſtarem na ſua camara, eſta muito humilde ſenhora lhes lauaua os pés com ſuas proprias mãos, poſta de giolhos,& os alimpaua,& beijaua, & tambem lhes lauaua as mãos, & daua de viſtir a todas, & a cada hũa daua eſmolla pera feu mantimento, & calçado,& logo as tornauam a levar ao lugar donde vieram, ſem faberem, nem entenderem quem era a peſſoa que lhes fizera aquella boa obra, nem onde fora feita” (Dias, 1585, p. 08).

A pureza do coração nos permitirá ver a Deus e nos permite desde já ver todas as coisas segundo Deus.

A purificação do coração exige a oração, a prática da castidade, a pureza da intenção e do olhar (CIC, 2000, nº 2531-2532).

O Catecismo da Igreja Católica é claro na importância do corpo (na sua castidade e no seu olhar) ser direcionado à purificação necessária para contemplar a Deus e Sua criação. Apesar de separadas temporalmente e geograficamente, exemplificamos D. Joana e Teresa de Ávila apenas como exemplos de como o corpo, em especial o feminino, recebeu destaque nos discursos cristãos. O discurso e a memória produzidos pela hagiografia possuem um caráter de educação moral, afinal, como analisado por Émile Durkheim (2014), a transmissão de conhecimentos ocorre por meio da educação.

Nicolau Dias destaca as vivências religiosas de D. Joana em um período de grande efervescência religiosa na Europa. Católicos e protestantes, além dos embates teológicos, vivenciavam conflitos bélicos em diversas partes do continente. O Concílio de Trento (1545-1563), em documento da Sessão VI de 13 de janeiro de 1547 ressalta a importância da Paixão de Cristo como elemento da salvação<sup>44</sup>. Deste modo, destacamos, uma vez mais, o caráter pedagógico da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, pois o texto valoriza um dos dogmas da fé católica em um período em que a Igreja buscava educar seus fiéis na sua ortodoxia.

D. Joana, por volta dos vinte anos, decidiu abandonar a Corte e entrar definitivamente para a vida religiosa ingressando em um mosteiro. Tal decisão não aparece nas fontes hagiográficas como algo impensado e repentino. O texto demonstra que, com pouco mais de dez anos, a Infanta já se mostrava desgostosa do mundo e buscava uma forma de servir a Deus. Durante a

---

<sup>44</sup> No Capítulo III, do documento da Sessão VI do dia 13 de janeiro de 1547, encontra-se: "No obstante, aunque Jesucristo *murió por todos*, no todos participan del beneficio de su muerte; sino solo aquellos á quienes se comunican los méritos de sua passion. Porque así como no nacerian los hombres efectivamente injustos, si no naciesen propagados de Adan; pues siendo concebidos por él mismo, contraen por esta propagacion su propia injusticia; del mismo modo, si no renaciesen en Jesucristo, jamás serian justificados; pues en esta regeneracion se les confiere por el mérito de la pasion de Cristo, la gracia con que se hacen justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol á dar siempre gracias al Padre Eterno, *que nos hizo dignos de entrar á la parte de la suerte de los santos en la gloria, nos sacó del poder de las tinieblas, y nos transfirió al reino de sua hijo muy amado, en el que logramos la redencion, y el perdon de los pecados*" (Concilio de Trento, 1848, p. 54-55, destaques no original).

adolescência, D. Joana conversava com confidentes (criados e religiosos) com os quais compartilhava seus desejos de servir a Jesus Cristo. Um episódio de maior destaque, segundo a hagiografia, que contribuiu para a decisão da Infanta em ingressar institucionalmente na vida religiosa, seriam as cartas que a mesma trocava com outra jovem nobre, D. Leonor de Meneses (filha de D. Duarte de Meneses, Conde de Viana). Segundo Nicolau Dias:

E porque a dita dona Lianor por morte do Conde seu pay estaua mais em sua liberdade, & não muito costringida a casar, & assi podia mais facilmente perguntar & saber qual era o mosteiro no qual pudessem seruir a nosso Senhor melhor, & mais quietamente, como abelhas muito aguçofas trabalhauã com muita diligencia de inquirir & saber, onde poderião achar & recolher o melhor mel, & mais doce & laboroso, da doçura diuina & espiritual, para manterem & fartarem suas almas, seruido ao muito alto Deus, mandando a dita dona Lianor dizer muito secretamente á senhora Princeza, o que podia saber & entender, & a Princeza a ella (Dias, 1585, p. 11).

Segundo os textos hagiográficos, o desejo e a ânsia de servir a Deus sempre estiveram presentes com a filha de El-Rei. A decisão pelo claustro foi, portanto, uma decorrência óbvia fruto de uma religiosidade singular. Segundo Dias, D. Joana teria primeiramente permanecido por volta de dois meses no Mosteiro de São Dinis de Odivelas<sup>45</sup> em 1471, tendo posteriormente ingressado no Mosteiro de Jesus de Aveiro, onde tomaria hábito em 1475. Este período de sua vida não ocorreu sem embates com o restante da família. D. Afonso V aparece na hagiografia como um pai infeliz com a decisão da filha. Insatisfação também presente em D. João II e D. Filipa. Segundo Dias, D. João II teria apresentado comportamentos até violentos com a irmã, inclusive ameaçando rasgar o hábito. Segue exemplo de trecho da hagiografia em que D. João e o Bispo de Évora teriam tentado dissuadir a Infanta da vida religiosa:

[...] & o Principe a tomou pela mão, & vieram ambos para a varanda, onde outra vez de novo o Principe, & o Bispo lhe tornaram a persuadir que tirasse o habito, dizendolhe ambos da parte del Rey palavras muito ásperas, & chegaram a tanto que lhe differam

---

<sup>45</sup> "Sahio do paço muito secretamente hãa noite, acompanhada de poucas pessoas & asinadas como conuinha a sua guarda & honestidade, sem mais pompa nem gente, & foy ao mosteiro de Vdiuelas, onde a Abbadessa, & Freiras a receberam muito bem, marauilhã-dofe muito de sua vinda tam fubita, & a taes horas" (Dias, 1585, p. 31).

agastadamente que lhe romperiam o habito que tinha viftido (Dias, 1585, p. 46).

Vale destacar que, segundo Nicolau Dias, após desistirem de dissuadir a Infanta de viver em um convento, D. Afonso e D. João teriam recomendado que a mesma se retirasse temporariamente ao Mosteiro de Santa Clara de Coimbra<sup>46</sup>, sugestão que de logo foi rejeitado por D. Joana<sup>47</sup>. Segundo o texto hagiográfico, o conselho e sugestão pelo Mosteiro em Coimbra não significou que os familiares teriam aceitado integralmente a vontade da jovem, afinal, a contínua insistência para que contraísse matrimônio continuou presente por vários anos na vida da princesa. A memória construída pela hagiografia é um exemplo a ser seguido pelos leitores, leitoras e ouvintes, no sentido em que a castidade entregue a Deus é superior ao próprio matrimônio, tema esse recorrente na história do cristianismo desde seus primeiros séculos (Ranke-Heinemann, 2019).

Casar infantes era um ato político, ratificava alianças, legitimava pretensões, fortalecia a Coroa. Os jogos políticos, especialmente dinásticos, em torno do casamento de nobres foi tema de grande relevância desde o início da Dinastia de Avis (Coser, 2008). As fontes hagiográficas ao ressaltarem a decisão de D. Joana pode ser interpretado como a afirmação do espiritual sobre o temporal. A vontade de Deus acima dos desígnios humanos. O comprometimento amoroso da princesa por seu "esposo divino" é eterno, estando além de qualquer aliança com o carnal.

---

<sup>46</sup> Segundo Nicolau Dias, ainda na adolescência e antes de decidir tomar atitudes mais drásticas para efetivar o ingresso em um mosteiro, D. Joana e D. Leonor de Meneses haviam se interessado pelo Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, além do Mosteiro de Santa Clara de Lisboa (Dias, 1585, p. 11). Na narrativa desenvolvida pelo frade, a posterior rejeição de D. Joana ao Mosteiro de Coimbra pode ser interpretado como indicativo do tipo de religiosidade que o autor objetivava ressaltar, sendo mais voltada para a humildade e rigor observante presentes no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

<sup>47</sup> Dias assim comenta sobre a saída do Mosteiro de São Dinis de Odivelas, a negação do conselho do pai e do irmão sobre o Mosteiro de Santa Clara de Coimbra e a decisão pelo Mosteiro de Jesus de Aveiro: "Vendo esta fenhora as contradições de todo o Reyno que creciam cada dia,pera ella não auer de cumprir o que tanto defejaua,não quis estar mais no molteiro de Vdiuelas,& así pidio a el Rey feu pay que a deixasse hir pera onde tiueffe o recolhimento [&] quietação do fpiritu que defejaua , porque não viera a Vdiuelas pera estar ahi,mas pera dahi fair mais afforrada. Diffele el Rey & o Principe feu irmão, que parecia bom confelho meterfe no mosteiro de fancta Clara de Coimbra,que era muito lumptuofo,& estauam nelle molheres muito nobres,& era lugar onde a elles poderiam hir ver muitas vezes & confolarfe com ella, & ajudarfe de feu prudente confelho. Respondeo esta fenhora muito auifadamente ao que el Rey feu pay & o Principe feu irmão lhe aconselhauam, de maneira que não pareceffe que desprezaua feu confelho, & que lhe não queria obedecer, mas o feu defejo era querer vir estar com Chrifto pobre, & pequeno no molteiro de IESV de Aueiro" (Dias, 1585, p. 32).

A entrada na vida religiosa constitui um dado importante dentro da biografia, e da hagiografia, de D. Joana. Afinal, na medievalidade, a mulher nobre possuía basicamente duas possibilidades de vida: o casamento ou o claustro. Diante das imposições cotidianas de pais, irmãos e esposos, o claustro poderia ser concebido como local de liberdade das mulheres. Desde as sociedades feudais, as mulheres líderes em seus conventos possuíam autonomia e poder (Nascimento, 1997). Um espaço social de mulheres e governado por mulheres. Maria Filomena Andrade afirma que:

Durante toda a Idade Média, muitas mulheres optam por, isoladamente ou em grupo, abandonarem o mundo e viverem em oração e penitência. Penitentes, monjas, reclusas ou beguinhas, a sua ação traduz uma rejeição profunda da esfera social e das suas origens, na encruzilhada do ascetismo e do ideal apostólico, associando o espírito de pobreza e de caridade à busca do sofrimento físico. A vida religiosa passa a ser um estilo de vida e não um estado. Assim, leigas umas, religiosas outras, entre elas rainhas, oblatas, ou terceiras, estas mulheres escolhem, numa época em que a sociedade as empurra para a tutela masculina, o isolamento, a penitência, e especialmente a castidade e as obras de misericórdia. Desde meados do século XII e a par do desenvolvimento do culto mariano, há uma entrada massiva de mulheres na vida religiosa (Andrade, 2000, p. 181-182).

Andrade analisa que as mulheres, ao optarem pela vida religiosa, estavam rejeitando uma esfera social da qual se originavam. Análise parcialmente válida quando pensamos na narrativa hagiográfica de Nicolau Dias, afinal, a princesa ao entrar para a vida religiosa, rompe com as expectativas e projetos políticos de seu pai e seu irmão. As alianças políticas entre monarquias se efetivavam por meio do casamento, e eram de especial importância naquele período de ampliação das esferas de influências das monarquias nacionais. Todavia, cabe destacarmos que os mosteiros e conventos femininos não deixavam de ser espaços de exercício de poder, inclusive representativo das hierarquias existentes fora do claustro. O fato de que mulheres advindas da alta nobreza comumente tornavam-se superiores é um exemplo de tal afirmação. A própria Infanta em questão não era uma religiosa como as outras do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Seu peso político e econômico, tanto para o Mosteiro, quanto para a vila de Aveiro, revela como o claustro não era um espaço deslocado da realidade social externa. Também é necessário

ressaltar que nem todas as mulheres entregues à vida religiosa possuíam sentimentos “santos e castos”, como a afirmação de Andrade parece pressupor.

Ainda segundo Andrade (2000), na última citação acima, a negação do matrimônio e a entrada para a vida religiosa se efetivavam como um estilo de vida muito mais do que como um simples estado temporário. A historiadora nos possibilita refletir que a estadia de uma mulher em um convento ou mosteiro (quanto efetivada por decisão ou vontade da mulher, e não simplesmente por imposição masculina) não era simplesmente um ato físico, de permanecer em tal local, mas era primordialmente a escolha por um modo de viver e existir oposto aquele encontrado fora do claustro, onde o poder dos homens fazia-se mais presente do que as vontades das mulheres. Entendemos que tal “estilo de vida” pode ser compreendido como uma forma de liberdade, pois representava a possibilidade dessas mulheres em guiarem a sua existência de modo distinto dos desejos e anseios de seus pais, tios e irmãos. Nesta perspectiva, segundo Nicolau Dias, D. Joana por volta dos quinze anos:

Começou a cuidar neste tempo, como poderia por algũn noua maneira feruir ao eterno Rey lefu Chrifto, a quem amaua com todo feu coração, & a quem defejaua muito de contentar,& porque el Rey feu pay lhe começaua ja a falar em cafar,por lha pidirem muitos Reys & Principes por molher, por razão de fua prudencia & fermofura, tendofe por ditofos fe pudeffem auer hũa tal Princefa pera feu Reyno, ella fe enfadaua muito,& não podia ouuir falar niffo (Dias, 1585, p. 03-04).

A partir do exposto acima, segundo Dias, foi por volta dos quinze anos que as primeiras propostas de casamento teriam sido enviadas. Ainda segundo o hagiógrafo, tais ofertas não agradavam a princesa, de modo que nesse período a Infanta teria começado a pensar em como poderia servir a Jesus Cristo de modo mais assertivo. Retornando a análise de Maria Filomena Andrade, a D. Joana descrita por Nicolau Dias claramente estava aos poucos sendo movida pela necessidade da “[...] rejeição profunda da esfera social e das suas origens” (Andrade, 2000, p. 181), que levaria a sua futura decisão pela vida religiosa<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Destacamos que a recusa da D. Joana de sua “esfera social e origens” ocorre na narrativa construída por Nicolau Dias, ao ressaltar como a Infanta queria se afastar dos assuntos da vida terrena e dedicar-se unicamente ao serviço divino. Todavia, mesmo no claustro, a princesa não se

Reforçamos que tal decisão era contrária não apenas à vontade de D. Afonso V e de D. João, mas também à totalidade da corte. Educacionalmente, podemos refletir como a decisão da jovem simboliza a necessidade de moralmente rejeitar o mundo terreno e abraçar as vontades de Deus representadas pela Igreja.

Para compreendermos a profundidade da decisão de D. Joana, pelo menos no que concerne à hagiografia em análise, devemos nos atentar às propostas de casamento que teriam sido feitas. Segundo Nicolau Dias, por volta dos doze anos chegaram os primeiros pedidos de matrimônio, logo negados por D. Afonso devido a pouca idade da princesa:

Soaua por todas as partes da Chriftandade a fama da grande fermofura, faber, & prudencia desta lenhora, & todos os Reis & Principes defejauam muito de a ver & ouuir, & por eftarem tam longe mandauam pintores excellentes que a tirassem pelo natural, pera desta maneira gozarẽ de fua fermofura. [...] Começaram algũs Reis & Principes pidilla a el Rey feu pay por molher, aos quaes por entam não daua confentimento, por fua pouca idade (Dias, 1585, p. 02-03).

Não temos as indicações de quais seriam os pretendentes, nem encontramos em outros textos informações sobre tais propostas, o que não necessariamente exclui a possibilidade de que já na infância da Infanta houvessem conversas sobre seu futuro enquanto esposa. O primeiro nobre que nomeadamente aparece no texto hagiográfico<sup>49</sup> como desejoso de estabelecer a aliança matrimonial, é um rei francês de nome "Luís" que estaria buscando uma esposa para seu filho único de quinze anos<sup>50</sup>. Nicolau Dias situa tal fato antes da entrada de D. Joana no Mosteiro de Jesus de Aveiro e em período ainda no

---

desvinculou de seu papel político enquanto membro da Dinastia de Avis. Afastar-se da Corte e de seus conflitos não significou o esvaziamento político da filha de D. Afonso V.

<sup>49</sup> João Gonçalves Gaspar situa como a primeira oferta de casamento uma proposta de Henrique IV de Castela e Leão (1425-1474, rei desde 1454) de unir seu irmão, Infante D. Afonso (1453-1468), com D. Joana (então com oito anos). Tal projeto buscava, principalmente, uma aliança militar entre os reinos. A proposta teria malgrado principalmente por impeditivos encontrados por D. Afonso V e pela posterior morte do Infante D. Afonso (Gaspar, 1988).

Este episódio não aparece nomeadamente nas hagiografias de D. Joana do século XVI (*Memorial da Infanta Santa Joana e Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*), todavia, ambos os textos se referem a pedidos de casamento que na infância da Infanta seu pai teria negado pela pouca idade da filha.

<sup>50</sup> "Antre estes foy o Chriftianíssimo Luis Rey de França, o qual por feus embaixadores mandou pedir a el Rey dom Afonso feu pay, tiueffe por bem de lha dar pera cafar com feu vnico filho & herdeiro do Reyno, o qual era de quinze annos, & muito gintil homẽ, & bem despofto, & qual conuinha pera tal Princefa, & tambem pera paz do Reyno" (Dias, 1585, p. 09).

reinado de D. Afonso V. Posteriormente, a fonte volta a citar uma tentativa de casamento de um rei francês, desta vez já no governo de D. João II.

A hagiografia não indica qual "Luís" seria esse, mas o único monarca francês com este nome do século XV foi Luís XI (1423-1483, rei desde 1461). Encontramos aqui um problema, nenhum dos filhos homens<sup>51</sup> de Luís XI teria idade de quinze anos entre as décadas de 1460 e 1470, período em que D. Joana teria recebido a proposta de casamento. João Gonçalves Gaspar (1988) concorda com o anacronismo e incompatibilidade nas datações, mas entende que uma proposta de casamento que unisse D. Joana com Carlos VIII poderia ter ocorrido, apesar da falta de documentação histórica<sup>52</sup>.

Segundo a hagiografia *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, durante sua vida no Mosteiro de Aveiro, D. Joana teria recebido três propostas de casamento, todas ocorridas durante o reinado de D. João II. Tais pretendentes teriam sido:

- O filho do imperador Frederico III do Sacro Império Romano-Germânico (1415-1493, imperador desde 1452) e de D. Leonor de Portugal (1434-1467), tia paterna de D. Joana. O filho do imperador possivelmente seria Maximiliano I (1459-1519, imperador desde 1508);
- Um rei francês não nomeado, que teria falecido no período em que D. Joana estava no Mosteiro<sup>53</sup>. O único rei francês que faleceu no período do claustro da Infanta foi o já citado Luís XI;

---

<sup>51</sup> O único filho homem de Luís XI que sobreviveu à infância foi Carlos VIII (1470-1498, rei desde 1483).

<sup>52</sup> "Durante estes oito anos – os que decorreram entre 1483 e 1491 – pode ter acontecido que o projecto matrimonial de D. Joana com Carlos VIII, filho de Luís XI, apesar da diferença de idades, tenha surgido ao pensamento de D. João II; não seria apenas a ambição de se aliar à França, mas também a aproximação com alguém que o auxiliasse na luta que então travava com os nobres influentes, claramente protegidos pela Espanha.

Todavia, não há documentos históricos que comprovem a hipótese deste casamento na mente do 'Príncipe Perfeito', embora a sua viabilidade não fosse impossível" (Gaspar, 1988, p. 192).

<sup>53</sup> O episódio envolvendo a proposta de casamento destaca os conflitos entre D. Joana e seu irmão, além de ser uma das situações onde a hagiografia constrói a ideia do divino interferindo e se fazendo presente. Segundo Nicolau Dias, na situação em questão, a Infanta teria sido ameaçada por D. João para que aceitasse a oferta de matrimônio. Depois de orar, D. Joana teria recebido um indicativo divino do que fazer: aceitar o casamento! A confiança em Jesus Cristo, seu verdadeiro esposo, a encaminhou para uma decisão acertada, pois alguns dias depois o monarca francês faleceu. A fonte hagiográfica demonstra como o consentimento da princesa em casar-se naquela situação era apenas um subterfúgio para evitar os conflitos com o irmão, ao mesmo tempo em que o destino do rei francês já estava selado: "[...] nem a casar com el Rey de França pelo

- O terceiro pretendente seria um monarca inglês com parentesco com a Dinastia de Avis e que teria sucedido a um rei que fez guerra contra Portugal<sup>54</sup>. Na *Crônica do Sereníssimo Príncipe D. João*, Damião de Góis (Góis, 1790) faz referência a um desentendimento, em decorrência do roubo de doze naus lusitanas, entre D. Afonso V e um monarca inglês de nome D. Duarte VII que teria governado entre 1461 e 1483<sup>55</sup>. No período em questão, quem governou a Inglaterra foi Eduardo IV (1442-1483, rei de 1461 até 1470 e de 1471 até 1483), sucedido por seu filho Eduardo V (1470-1483, rei em 1483) que governou durante alguns meses. Partindo da conclusão de que Eduardo IV era o rei que fez “guerra” a Portugal, seu sucessor a buscar casamento com D. Joana teria sido Eduardo V ou mesmo Ricardo III (1452-1485, rei desde 1483).

---

qual foy muito importunada, & mal tratada de palauras alperas, & ameaças del Rey feu irmão, o que a dita fenhora fentio muito, porque lhe prometeo de a não deixar eftar mais neste molteiro de IESV, nem ver, nem falar com Freira delle. Mostrauafe muito agrauado della, dizendo que lhe era muito côtraira pois o não queria ajudar a conservar a paz do Reyno, que o dito Rey de França determinaua quebrar, fe ella não quífesse cafar com elle, & outras muitas coufas com q̄ efa fenhora foy combatida, & importunada por muitos dias. Mas a nunca vincida efposa de Iefu Chrifto, focorriafe fortemente ao feu certo & leguro refugio da oração. E faindo hum dia de orar do feu Oratorio,com grande confiança em noffo Senhor,como peffoa a quem fora reuelada a repofita que por final determinação el Rey feu irmão lhe mandaua dar, lhe diffe que fe noffo Senhor foffe feruido, & o dito Rey de França áquelle tempo & naquelle dia era viuuo, que ella contentia no tal cafamento. Dali a oito dias chegou recado certo como o dito Rey de França, que pidia a dita fenhora, pera cafar com ella , era morto" (Dias, 1585, p. 54).

<sup>54</sup> “Outro tanto aconteceu a el Rey de Inglaterra que focedeo a outro que fazia guerra a Portugal, o qual vinha da cafa Real & linha dos Reis de Portugal,& ouuindo a fama defta Princefa irmã del Rey dom loão, de cujo parentefco fe elle muito prezaua,& louuaua, mandou folênes Embaixadores,prometendo perpetua paz,& fer fempre irmão em armas, & outras muitas coufas fe lhe deffem efa fenhora em cafamento” (Dias, 1585, p. 54-55).

<sup>55</sup> O texto de Damião de Góis entra em conflito, sobre a mesma informação, com a crônica de Rui de Pina sobre D. Afonso V. Segundo Góis, o autor da *Crônica de D. Afonso V* teria considerado o rei D. Duarte e seu filho, também chamado Duarte e supostamente morto poucos dias antes da coroação, como a mesma pessoa (Góis, 1790).

Já Rui de Pina afirma que as naus foram tomadas, e suas mercadorias roubadas, por um corsário chamado Facumbrix “[...] sobrinho do conde Baroique, que a este tempo governava o reino de Inglaterra” (Pina, 1902, p. 57), e que D. Afonso teria cessado uma investida militar contra os ingleses pois “[...] o dito conde Baroique, e o Rei porque governava Inglaterra, eram em batalha mortos por El-Rei Duarte, que depois pacificamente reinou, pelo qual El-Rei foi logo movido cessar da dita armada [...]” (Pina, 1902, p. 57).

No contexto descrito pelos cronistas a Inglaterra vivia a Guerra das Duas Rosas (1455-1485) entre as Casas de Iorque e de Lencastre. Eduardo IV da Casa de Iorque governou primeiramente entre 1461 e 1470, sendo preso por Ricardo Neville (1428-1471), Conde de Warwick. Henrique VI da Casa de Lencastre, que já havia governado até 1461, retorna ao trono entre 1470 e 1471. Posteriormente, tanto o Conde de Warwick quanto Henrique VI foram derrotados por Eduardo IV.

Algumas das propostas de casamento apontadas pelo texto de Nicolau Dias ao longo da obra carecem de ampla comprovação documental, mas não de base ideológica. O religioso buscou no documento afirmar o peso político de D. Joana diante das necessidades do Reino de Portugal, e como a decisão da Infanta pela vida religiosa encontrava eco nas vontades de Deus. Afinal, ela já era “[...] e[sp]o[sa] do Rey eterno” (Dias, 1585, p. 56). Inclusive, os pretendentes francês e inglês teriam morrido sem que as negociações de casamento avançassem, sendo que o caso do rei inglês é mais emblemático, pois Dias afirma que a princesa recebeu em sonho um aviso divino da morte do monarca. O hagiográfico narra o ocorrido como uma vitória depois de uma longa batalha da Infanta contra seu irmão e sua tia:

Paffados algũs dias nos quaes ora el Rei feu irmão,ora fua tia a combatiam,não querendo o piadofo Senhor que e[st]a fua verdadeira Serua & e[sp]o[sa] foffe mais affligida, fem receber delle ( por amor do qual era tam atribulada ) grande merce, [&] confolação, eftando orando com muita deuaçam,& lagrymas,foy tomada de hum leue fono,& vio hum mancebo fermofo,& re[sp]landecente,o qual lhe diffe com o rofto alegre. Não temas,nem fejas trifte,porque fabe certo que he morto. Acordou a muito devota [&] difcreta fenhora [&] fentio en fua alma hũa alegria muito grande [...] (Dias, 1585, p. 56-57).

Os conflitos entre as vontades de Deus e as da família de D. Joana pertencem ao campo hagiográfico, todavia, seu caráter pedagógico deve ser analisado. Afinal, ao longo da história cristã diversos homens da Igreja desenvolveram discursos de grande valorização da castidade. Como exemplo, podemos citar alguns Padres da Igreja, como Ambrósio (c. 340-397), bispo de Milão, e Jerônimo (c. 347-420) (Ranke-Heinemann, 2019).

Voltando-nos às propostas de casamento apresentadas pelas crônicas régias, Garcia de Resende cita uma proposta de matrimônio da Infanta com o Duque de Viseu<sup>56</sup>:

---

<sup>56</sup> Trecho também presente na *Crônica de D. João II* escrita por Rui de Pina no capítulo XVI da dita obra: “[...] e tornou-se ao Porto, onde a Raynha o esperava, e ali por grandes invernos que sobrevieram estiveram atee o Janeiro do anno seguinte de mil quatrocentos e oytenta e quatro. E do Porto EIRey, e a Raynha se vieram a Aveiro, onde estava a Ifante Dona Johana sua irmãa com quem se falou em casamento seu, com ho Duque de Viseu, por cuja desaventura nom se acabou; porque se se concertara, fora de creer, que afirmara em bem sua vontade, e lha nom fizeram danar pera o mal de sua morte que se ao diante logo seguio, como se dira” (Pina, 1790-1793, p. 54).

E tornou-se ao Porto, onde a Rainha com o Príncipe estava esperando, e por virem grandes invernos, estiveram ali até Janeiro do ano seguinte de oitenta, e quatro; e do Porto se vieram a Aveiro, onde estava a Infanta dona Ionna irmã do Rey, a quem elle, e a Rainha falaram em casamento com o Duque de Viseu irmão da Rainha. E por sua má ventura se não concertou; porque se então se acabara, ficara muy contente, e tivera mayor amor a el Rey, e não ousaram de lhe danar a vontade, como fizeram, donde se seguiu sua morte, como logo se dirá (Resende, 1752, p. 23-24).

Analisando o trecho de Resende, podemos deduzir que o pretendente a casamento é D. Diogo (1451-1484). D. João e sua esposa D. Leonor (1458-1525) visitaram D. Joana no início de 1484, D. Diogo foi morto a punhaladas pelo rei em agosto do mesmo ano (Magalhães, 1997), fato que impediu os avanços no projeto matrimonial. O cronista régio também indica que após tal evento, D. João não teria mais insistido com a irmã sobre um possível casamento.

Na hagiografia de Nicolau Dias, D. Joana necessitou de modo constante reafirmar a sua decisão pela vida religiosa, indo contra as vontades de D. Afonso V, D. João<sup>57</sup> e D. Filipa de Coimbra, sua tia. Todavia, o cronista régio Rui de Pina diverge do apontado, em sua *Chronica de El-Rei D. Affonso V* encontramos o seguinte:

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 sob'isso teve, logo no mez d'Outubro d'este anno a apartou, e em habito secular e com poucos servidores a poz no mosteiro 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,

---

<sup>57</sup> D. João aparece na hagiografia como o principal opositor da presença da irmã em um Mosteiro. O Príncipe confronta D. Joana em diversas ocasiões, inclusive, como já citado, ameaçando rasgar o hábito dominicano que a mesma utilizava já estando no Mosteiro de Jesus de Aveiro (Dias, 1585).

Estes desafetos teriam ocorrido antes do Príncipe ter filhos, o que justificaria a preocupação com a continuidade da Casa de Avis no trono. Todavia, apesar desses momentos conflituosos, a relação entre os irmãos não foi marcada apenas por embates, afinal, como apontado pelo cronista Garcia Rezende, D. Joana foi visitada em Aveiro pelo irmão em 1483 (Resende, 1752, p. 16-17), a Infanta criou o filho bastardo de D. João (Resende, 1752, p. 46) e a morte da irmã em 1490 teria sido motivo de grande tristeza e sofrimento para o rei (Resende, 1752, p. 47-48).

acabou depois sua vida em idade de trinta e seis anos (Pina, 1902, p. 68).

As afirmações de Rui de Pina são completamente opostas à imagem de D. Joana que é construída nas hagiografias. Afinal, cada autor produz memórias e narrativas com objetivos diferentes. Relacionadas às subjetividades, as memórias sobre determinado fato histórico carregam as impressões e interesses de cada indivíduo, afinal, como afirmado por Maurice Halbwachs “[...] a memória depende do entorno social” (2023, p. 07). A sociedade no qual o sujeito está inserido possui influência nas formas como cada indivíduo elaborará suas memórias.

Enquanto Rui de Pina é interessado na exaltação política dos monarcas da Casa de Avis, Nicolau Dias busca desenvolver um discurso religioso com base na figura de D. Joana. Para cada gênero textual, a análise das fontes deve ocorrer de modo a compreender as possíveis intenções de seus autores. João Gonçalves Gaspar não dá crédito às afirmações de Rui de Pina, considerando tais como “insinuações maldosas” (Gaspar, 1988, p. 94-95). Independente de juízos de valores, Gaspar argumenta que datas aparecem de modo errôneo da *Crônica de D. Afonso V* no que concerne à D. Joana<sup>58</sup>, além de que a *Crônica* demonstraria mais a opinião das pessoas comuns do período do que a realidade de fato<sup>59</sup>. Sobre esse debate, Inês Sofia Lourenço Olaia afirma que:

A referência de Rui de Pina é depreciativa. A imagem que o cronista se está a esforçar por dar é a de uma infanta gastadora e algo dissoluta, que era preciso acautelar. Embora o mesmo não seja dito, e que se registre que é a infanta que quer entrar em religião, o mesmo desconforto com as despesas se lê dos protestos dos povos em 1471, contra a vontade da princesa, mas em sentido contrário: o rei, Afonso V, não gastara tanto com os seus filhos como o seu avô, D. João I (evoca-se a futura Duquesa da Borgonha), e, quase parece, o que a infanta recebia não

<sup>58</sup> Gaspar aponta que a crônica erra no mês e na idade com que D. Joana teria ingressado no Mosteiro de Odivelas, além de também errar na idade da Infanta na data de sua morte (Gaspar, 1988).

<sup>59</sup> “O passado de Rui de Pina, funcionário da Corte pago pelo Erário Real, quando diz que D. Afonso V meteu a filha no convento por fazer sem necessidade grandes despesas e para prevenir possíveis deslizes morais, porque desejava vê-la virtuosa e isenta de difamações, parece sobretudo registrar a opinião comum das pessoas sobre as razões que levaram D. Joana a tomar aquela atitude. Tal opinião enquadrava-se melhor na preocupação do suspeito cronista em amontoar motivos para engrandecer a pessoa de el-Rei, do que numa linha de fidelidade imparcial à verdade concreta. Esta, porque se trata aqui mais de um caso íntimo de consciência, tem de se buscar sobretudo nos testemunhos de quem quotidianamente conviveu com a Princesa [...]” (Gaspar, 1988, p. 95-96).

chegava para a sua casa; eram as influências de algumas senhoras que com ela estavam que empurravam a infanta para a decisão (Olaia, 2022, p. 313).

Como podemos perceber, a historiadora também relativiza as afirmações do cronista régio. Já ao nosso ver, é pouco provável que D. Joana tenha sido enviada por D. Afonso V para um Mosteiro apenas por causa de gastos excessivos. Mesmo que a Infanta gastasse altos valores na Corte, pode-se questionar se um casamento não resolveria tal problema ao mesmo tempo em que garantia uma aliança política?

Seguindo para as afirmações de outro cronista régio, analisemos Damião de Góis (1502-1574). Na *Crônica do Sereníssimo Príncipe D. João*, encontramos o que se segue:

ElRei D. Affonso houve da Rainha D. Isabel sua mulher a Infanta Dona Joanna antes que o Principe D. Joaõ nascesse (como atraz fica dito) à qual filha deu casa do mesmo modo, que a trazia a Rainha sua may; e porque isto se não podia fazer sem grande despeza, a qual ElRei pelos muitos gastos, q tinha feitos nas guerras de Africa, nao podia suppir, determinou com seu Conselho de em habito secular, e com estado convenientemente à sua pessoa a meter no Mosteiro de Odivella sob guarda de Dona Filippa sua tia, filha do Infante D. Pedro; o que assim assentado, ElRei a foy vizitar com o Principe, e lhe disse o que no Conselho se ordenára acerca da ordem de sua casa, e modo do estado de sua pessoa; pelo que ella lhe beyjou a mão, dizendo-lhe que nisto lhe fazia grande merce, porque sua tenção, e vontade fora sempre de servir a Deos em Religiaõ, o que ElRey lhe louvou muito, promettendolhe que trabalharia tudo o que nelle fosse pela cazar com Principe, que conviesse á sua Real pessoa; do que ella fazendo pouco caso, lhe pedio que com brevidade a mandasse levar a Odivellas, ou a qualquer outro Mosteyro, que bem lhe parecesse (Góis, 1790, p. 78).

Góis desenvolveu uma narrativa intermediária entre a de Rui de Pina e a presente nas hagiografias quinhentistas da Infanta. D. Afonso V teria decidido pela entrada de sua filha em Mosteiro em decorrência das despesas existentes naquela conjuntura. Rui de Pina indica uma situação parecida, apesar de apontar que estes gastos também advinham do comportamento da própria Infanta. Segundo Góis, quando D. Afonso informou D. Joana da decisão, a princesa agradeceu ao pai, pois este seria seu real desejo. Nas hagiografias, D. Joana também vivenciou a constante necessidade de seguir a vida religiosa. Góis

encerra o capítulo dedicado à Infanta<sup>60</sup> atribuindo a vida da mesma como "[...] singular exemplo de virtudes com hum nome de verdadeyra, e catholica christãa" (Góis, 1790, p. 79).

Outro cronista régio que fornece alguns dados sobre D. Joana foi Garcia de Resende (1470-1536), cronista de D. João II. Resende não especifica as motivações políticas que envolveram a entrada da Infanta na vida conventual: "[...] a Infanta dona loana, mais velha que el Rey, que solteira sem casar, com vida, e obras de muy virtuosa, e catholica Princesa, se finou no Mosteiro de leju Daveiro dahi a muitos dias em idade de 36 annos, no anno de 1490 [...]" (Resende, 1752, p. 09).

Diante de tantas versões para o mesmo acontecimento, cabe ressaltar que as crônicas régias e os textos hagiográficos são de gêneros literários diferentes, tendo, portanto, objetivos distintos. Enquanto uma crônica ressalta as proezas do monarca, as hagiografias destacam a espiritualidade e o caráter sobrenatural do santo. Independente das motivações para a entrada de D. Joana na vida religiosa, é fato que a mesma permaneceu a segunda metade de sua vida no claustro. Tal fato, após sua morte, foi primordial para a edificação de toda uma devoção popular posteriormente oficializada pela Igreja. Antes de prosseguirmos sobre os anos em que D. Joana esteve na clausura, é importante que façamos um breve levantamento sobre o Mosteiro de Jesus de Aveiro, local onde a princesa permaneceu até a sua morte.

### 3.4 – O MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO

O Mosteiro de Jesus de Aveiro foi fundado durante o reinado de D. Afonso V e está localizado a mais de 200 km de Lisboa, sendo, portanto, um local distante da corte durante a estadia de D. Joana. O Mosteiro, no período de sua fundação, não apresentava estrutura nem reconhecimento tamanhos para receber uma Infanta da Casa de Avis. Deste modo, devemos nos questionar quais as

---

<sup>60</sup> Capítulo XXXIII: Da mudança, que EIRey fez da casa, e estado aa Infanta D. Joanna sua filha (Góis, 1790, p. 79).

motivações da princesa em adentrar à vida religiosa em tal local. Todavia, primeiro escreveremos sobre a fundação do Mosteiro a partir das nossas fontes.

Segundo Nicolau Dias, as três primeiras religiosas do Mosteiro foram a viúva Britiz Leitoa<sup>61</sup> e suas filhas Caterina de Ataíde e Maria de Ataíde<sup>62</sup>, que receberam, posteriormente, a também viúva Mécia Pereira (Dias, 1585). A fundadora do convento teria decidido pela vida religiosa após a viuvez, fato recorrente nas biografias religiosas cristãs, especialmente femininas. Naqueles séculos de religiosidade tão demarcada pela presença de clérigos, monges e monjas, a vida consagrada ao retiro espiritual era uma opção para homens e mulheres após o falecimento de seus companheiros e companheiras.

Segundo João Gonçalves Gaspar, a viúva D. Britiz Leitoa contava com 27 anos quando adquiriu terreno em Aveiro para “[...] construir uma casa acomodada ao retiro, sem luxos e com simplicidade [...], o novo edifício, pobre e humilde, era já o início de mais um convento da Segunda Ordem” (Gaspar, 1988, p. 60). Leitoa e as filhas teriam iniciado sua estadia neste local em 24 de novembro de 1458 e, em 1460, recebem a já citada D. Mécia Pereira<sup>63</sup>, que adquiriu novos terrenos no local, ampliando a área já existente (Gaspar, 1988). Portanto, segundo Gaspar, podemos situar as origens do Mosteiro ao ano de 1458, sendo sua oficialização em data posterior.

Segundo João Luís Inglês Fontes, o mosteiro foi “[...] ereto em 1461 a partir de um anterior beatério associado a mulheres próximas da Corte régia e que se converteria em cenóbio dominicano [...]” (Fontes, 2018, p. 53). Ainda segundo o historiador, as religiosas de Aveiro obedeciam “[...] à Regra de Santo Agostinho e às Constituições da Ordem, sob a clara supervisão da comunidade vizinha dos Pregadores de Nossa Senhora da Misericórdia” (Fontes, 2018, p. 53). Fontes situa o Mosteiro de Jesus de Aveiro em conformidade com outras fundações observantes do mesmo período relacionados aos membros da Casa de Avis

---

<sup>61</sup> Que segundo a fonte teria, órfã, sido criada por D. Isabel (1409-c.1459), esposa do Infante D. Pedro, Duque de Coimbra: "Ficando orfam de pay & mãy hũa fenhora chamada Britiz Leitoa, de muito nobre geração, recolheoà a lffâte dona lffabel molher do lffante dom Pedro que entam era governador do reyno, crioufe em fua cafa porque era pequena, & por certos rsepeitos tinham eftes fenhores muito cuidado della" (Dias, 1585, p. 14).

<sup>62</sup> Segundo Gilberto Coralejo Moiteiro, o mosteiro teria sido "fundado em 1461 por duas aristocratas viúvas, Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, na órbita dos dominicanos do Convento de Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro, portanto, no quadro dos movimentos observantes" (Moiteiro, 2018, p. 27).

<sup>63</sup> Também nomeada com a grafia "Mícia".

(Fontes, 2018). Discutiremos posteriormente a Reforma Observante, mas de imediato é destacável que o Mosteiro de Jesus estar relacionado com a Dinastia governante não foi um fato isolado já que outras fundações observantes, como os de Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro, em 1423, e o de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão, em 1435, já haviam contado com apoio dos Avis (Fontes, 2018).

Voltando-nos para nossas fontes hagiográficas, ao relatar as primeiras origens do que se tornaria o Mosteiro de Jesus de Aveiro, Nicolau Dias destaca que:

Dahi a algũs dias por confelho de hum padre da ordem de sam Domingos da obferuãcia, muito religiofo, chamado frey loão de Guimarães , mandou fazer hũas cafas em Aueiro junto do moiteiro de noffa Senhora da Mifericordia, as quaes fe fizeram por ordem do mefmo padre, muito conueniêtes pera o recolhimento que a dita lenhora queria ter cõ fuas filhas. Feitas as cafas,difpidio todos feus criados & criadas, & veyofe pera Aueiro com fuas filhas,& hũa molher de idade & virtude,a vinte & quatro dias de Nouẽbro,de quatrocentos & cincoenta & oito hũa lefca feira,& o dito padre foy com ella,& lançou a benção & agoa benta a todas as cafas. Ali fe ençarrou efa lenhora com fuas filhas de maneira,que ninguem entraua em cafa,& por hũa frefta pequena que mandou fazer na porta, fe daua ordem às coufas neceffarias,& com muita honeftidade & exemplo hia ouuir miffa,befporas,& completas á igreja do moiteiro de noffa Senhora, na qual eftaua com grande recolhimento & filencio (Dias, 1585, p. 15).

No trecho acima, encontramos as primeiras bases do que se tornaria posteriormente o Mosteiro de Jesus de Aveiro e, podemos perceber, o autor ressalta a humildade e o recolhimento de suas fundadoras. Destacar a piedade religiosa do Mosteiro desde antes de sua fundação oficial é, também, uma forma de demonstrar como a escolha de D. Joana foi apropriada. Não estamos questionando a religiosidade das primeiras monjas do Mosteiro, afinal, a austeridade e rigidez religiosa dessas mulheres está de acordo com o contexto de então. Todavia, é necessário pensarmos como o texto de Nicolau Dias destaca um Mosteiro santo, fundado por mulheres de virtude santa, para uma Infanta santa. A construção da hagiografia perpassa também a santificação do local de

recolhimento da figura hagiografada<sup>64</sup>. Na citação que analisamos foi relatado as origens "informais" do Mosteiro, sendo que, mais adiante na fonte encontramos a sua oficialização:

Viuendo estas senhoras desta maneira, viram q̄ pera o recolhimento & apartamento do mundo que defejauam de ter muito estreito, era distraimento as laidas que lhe era necessario fazer, pera ouirem missa & os officios diuinos, & sentiam niffo muita desconfortação, polo qual começaram a tratar antre si, que feria bom fazerem hũa capella nas mesmas casas, pera lhe dizerem missa, & ellas não fairessem mais fora. Deram conta disto ao padre frey loão de Guimarães, que entam era Prior de nossa Senhora da Misericordia, & fora o que aconselhara a Britiz Leitoa que viuessa naquella lugar, & da maneira que viuia. O padre antes q̄ lhe respondesse, amoeftouas que fizesssem certos dias oração ao Spiritu sancto, & a nossa Senhora, & elle com os padres diriam missas, pera que nosso Senhor as allumiasse, & infinasse o que fosse mais seu feruiço, & proueito de suas almas. Feitas muitas orações & sacrificios, muitos jejús, & vigílias, pidindo a nosso Senhor que as ajudasse & allumiasse, determinou o Padre frey loão que mais feruiço de nosso Senhor era ao presente, & feria ao diante, especialmente pera mulheres nobres, & não de muita idade, como ellas eram, & ao diante poderiam ser outras, & mais certa e segura vida era a de religião, que aquella que queriam tomar, na qual aconteciam muitas vezes perigos de infamia. [...] Deu licença em Roma pera se edificar este mosteiro o Papa Pio.ij. a dezasseis de Mayo, de mil & quatrocentos & setenta & hum. Deu também licença o reuerendissimo Geral da ordẽ de sam Domingos frey Marcial de Auro bello, & o Bispo de Coimbra, & a Cleresia desta villa, & o catolico rey dom Afonso quinto, o que tudo custou muito trabalho (Dias, 1585, p. 18-19).

Podemos perceber que o Mosteiro só se oficializa<sup>65</sup> após suas fundadoras buscarem a construção de uma capela, de modo a não necessitarem mais sair do local. Também é interessante notarmos como o convento, segundo a hagiografia, foi purificado antes de sua completa edificação. Uma purificação que ocorreu com "orações, sacrificios, jejuns e vigílias". A limpeza espiritual das religiosas e do

<sup>64</sup> "A narrativa da vida do santo ganha amplitude e aumenta o prestígio dos lugares de culto, bem como das ordens religiosas" (Dosse, 2009, p. 140).

<sup>65</sup> Sobre estes episódios, João Gonçalves Gaspar expõe que: "Finalmente, pela bula *Pia Deo et Ecclesiae desideria*, de 16 de Maio de 1461, o Papa Pio II autorizava a fundação. D. Brites e D. Mícia resolveram, por isso, dar à habitação a contextura de mosteiro e fazer a igreja, cuja primeira pedra foi pessoalmente lançada por D. Afonso V e benzida pelo Bispo de Coimbra, D. João Galvão" (Gaspar, 1988, p. 61).

O Mosteiro oficialmente estava fundado e confirmado na Ordem Dominicana, que em seu ramo feminino "[...] actos penitenciais e devocionais dariam um fim caritativo, sacrificando-se e orando pelos bons resultados apostólicos dos irmãos, pela conversão dos pecadores e pela perseverança dos justos" (Gaspar, 1988, p. 123).

próprio ambiente que futuramente recebeu D. Joana demarca e separa os espaços profanos, da corte, e sagrados, do convento. Nicolau Dias reforça a santidade do Mosteiro<sup>66</sup> como forma de acentuar como a escolha da Infanta foi correta. O hagiógrafo ainda relata que D. Afonso V visitou o Mosteiro de Jesus de Aveiro e, nessa visita, teria colocado sob a pedra angular da edificação uma moeda de ouro e dito "como com espírito de profecia" que: "Pode fer que ainda neste mosteiro terey & fe meterá coufa minha" (Dias, 1585, p. 19). O monarca lusitano, por inspiração divina, teria previsto a entrada de sua filha no Mosteiro. Dias constrói memórias de sacralização de membros da Dinastia de Avis!

O Mosteiro de Jesus também foi um local de importante produção escrita, inclusive de iluminuras, sendo um dos poucos conventos femininos<sup>67</sup> no período a produzir e copiar textos. A importância dos conventos enquanto formação cultural e intelectual feminina existia desde séculos anteriores. Segundo Christine Rufino Dabat, com a queda demográfica ocasionada pela Peste Negra, os conventos femininos perderam parte de sua força intelectual (Dabat, 2002). Em tal contexto, a Igreja teria marcado uma certa oposição à fundação de novas ordens monásticas para mulheres, exceção encontrada no século XIII em relação as seguidoras de Santa Clara de Assis (Dabat, 2002). Todavia:

Para as outras ordens, uma longa resistência das autoridades eclesiásticas é finalmente vencida por senhoras da aristocracia e até rainhas, que encontram nessas instituições um lugar de recolhimento e paz, particularmente para o fim de suas vidas. Comunidades semi-religiosas como o movimento das beguinhas confirmam a grande afluência de mulheres para a vida monástica, seja ela rural ou urbana (Dabat, 2002, p. 47).

A presença de D. Joana teria ainda contribuído para o crescimento dos exemplares literários presentes no convento<sup>68</sup>. Tais dados colaboram para que

---

<sup>66</sup> Na hagiografia de Nicolau Dias, o Mosteiro, ainda em suas edificações, teria, literalmente, contado com uma possível intervenção divina: "Creceo a obra em poucos dias de maneira, que todos os que a viam diziam que os officiaes trabalhauam de dia, & os Anjos de noite. E muitos officiaes & metres da obra diziam & affirmauam com juramento, q̃ quando vinha pola manhã achauam manifestamente a obra mais auante do que a deixauã á noite" (Dias, 1585, p. 19).

<sup>67</sup> Para uma análise da produção de iluminuras nos mosteiros dominicanos femininos no século XVI e de seus estudos historiográficos, Paula Freire Cardoso oferece um panorama geral em seu texto *Uma cultura visual para o feminino? Iluminura nos mosteiros dominicanos femininos do século XVI: o estado da questão* (2016).

<sup>68</sup> Segundo Paula Freire Cardoso, em estudos sobre a produção escrita em conventos femininos: "No caso português, apenas os legados do Convento de Jesus de Aveiro e do Convento da

reforcemos a relevância que o Mosteiro adquiriu após o ingresso da Infanta. A edificação espiritual dos religiosos e religiosas de um convento, incluindo os dominicanos, perpassava, também, a leitura e o estudo contemplativo. A posse de livros, seja em uma biblioteca comum ou com obras de posse individual, era incentivada, afinal "a leitura é considerada como obrigação e está consignada em regras e estatutos de casas regulares" (Campos, 2018, p. 81). Segundo Fernanda Maria Guedes de Campos (2018), desde a Idade Média, mas com grande destaque no contexto pós-tridentino, mosteiros e conventos possuíam uma preocupação em constituírem bibliotecas com coleções representativas dos membros de sua ordem e de outras congregações religiosas, demonstrando um "interesse ecumênico e globalizante" (Campos, 2018, p. 94) em possuírem textos para além dos produzidos por seus próprios membros.

Além destes aspectos culturais e literários, devemos citar a contribuição do Mosteiro de Jesus de Aveiro para a reforma de outros conventos e mosteiros no século XVI:

Defte moiteiro por fer tam obferuante, foram reformar o moiteiro de fam Domingos das Donas de Santarem, que era muito antigo, no anno do Senhor de mil & quinhentos & treze, no mes de Agofto. E no de dezoito, no mes de Setembro foram fundar em religião & obferuancia, o moiteiro da Anüciada que el Rey dom Manoel edificou na cidade de Lixboa, onde agora he o Colegio dos Padres da Cõpanhia q̃ fe chama fancto Antão, & dahi la paffou este moiteiro depois na era de corenta & hum, pera o lugar onde agora eftá. Foram tambem defte moiteiro de IESV fundar em religião & obferuãcia, no anno de quinhêtos & vinte & noue, no mes de Mayo, o moiteiro de fam Ioão de Setual, que o senhor dô lorge mltre de Sãctiago, & Duque de Coimbra, filho del Rey dom João o legũdo, de boa memoria, edificou pera meter nelle fuas filhas. Tambem foram outrofi defte moiteiro, no anno do Senhor de mil & quinhentos e corenta & dous, no mes de Mayo, reformar o moiteiro de Corpus Chrifti de Villa Noua do Porto. Tam religiofo, & obferuante foy sempre este moiteiro (Dias, 1585, p. 22-23).

---

Anunciada de Lisboa apresentam evidências para a existência de produção própria de livros. No primeiro caso, esta actividade está documentada desde 1463, dois anos após a fundação oficial da comunidade dominicana, data em que, segundo a cronista do convento, as filhas da fundadora Beatriz Leitão teriam começado a aprender escrita e iluminura com os frades do vizinho Convento da Misericórdia. O ensino terá posteriormente sido estendido a outras freiras, sendo possível hoje em dia identificar quatro copistas no período compreendido entre 1463 e 1525. Povoador por religiosas da mais alta estirpe, este cenóbio reflecte a cultura literária reformista da corte, possuindo uma vasta livraria provida de volumes para a qual contribuíram a Rainha D. Leonor e a Princesa Joana, filha de D. Afonso V, que viveu numa morada adjacente ao mosteiro, partilhando a vida religiosa com as freiras, entre 1472 e 1490, data do seu falecimento" (Cardoso, 2021, p. 368).

Analisado o local de residência da Infanta durante a segunda metade de sua vida, e compreendida a relevância do mosteiro para as reformas de outros locais nas décadas seguintes, devemos também comentar sobre a ordem religiosa na qual Mosteiro de Jesus de Aveiro estava inserido. A Ordem dos Frades Pregadores foi fundada por São Domingos de Gusmão (1170-1221) e logo se tornou uma das ordens religiosas de maior influência, poder e prestígio na Idade Média e Moderna. Com as características da disciplina monástica, da mendicância, do ensino e do estudo, a ordem, desde o seu início, foi relevante em Portugal (Rolo, 2000).

A Ordem também possuía diversos mosteiros femininos, sendo que entre “[...] o século XV e o século XVII foram fundados 14 novos conventos dominicanos femininos” (Vieira, 2000, p. 81). Também cabe frisar que, diferentemente do seu ramo masculino, orientado para uma ação apostólica e para o estudo, o ramo feminino da Ordem Dominicana era voltado para “[...] uma vida de contemplação e obediência em clausura, onde a celebração do Ofício Divino tomava o papel central” (Cardoso, 2021, p. 370).

No contexto de D. Joana, a Ordem passava por tensões e reformas. Raul A. Rolo explica que:

A crise do século XIV, a Peste Negra (1346) o Cisma do Ocidente (1378) e a luta pela independência (1383) romperam a unidade dominicana peninsular em torno de dois pontífices e duas coroas. [...] A família de Avis, partidária de Urbano VI (1378-1389), favoreceu os dominicanos seguidores do mestre-geral romano, Frei Raimundo de Cápua (1380-1400), que promoveu a reforma da ordem [...]. Em 1399, Frei Vicente de Lisboa obteve do rei os paços de Benfica para sede da observância portuguesa [...]. Os oito conventos do vicariato prosseguiram no anterior ritmo disciplinar. Os infantes de Avis incentivaram principalmente a reforma: D. Pedro fundou o convento de Aveiro (1423); D. Duarte e D. Leonor promoveram a observância de Azeitão (1435). Os Dominicanos passaram a viver a dois ritmos disciplinares, fonte de tensões. [...] A Reforma Observante deu um forte contributo à história religiosa portuguesa nos séculos XIV-XVI; aos conventos do vicariato acrescentou o ramo feminino, com mosteiros de contemplativas: Rei Salvador de Lisboa (1392), Jesus de Aveiro (1465), que adoptou a regra primitiva do Beato Humberto (1254-1263) [...]. O prestígio da Santa Princesa promoveu a irradiação para outros mosteiros: Santa Catarina de Sena, Évora (1490), Sant'Ana de Leiria (1498), clausura da Anunciada, de Lisboa

(1499), Saudação de Montemor-o-Novo (1513), clausura de São João de Setúbal (1529) [...] (Rolo, 2000, p. 82).

Como indicado pelo historiador, a Ordem dos Pregadores passou por disputas doutrinárias, em decorrência das crises sociais e religiosas efetuadas entre os séculos XIV e XV, de modo que parte da Ordem passou a seguir e ser guiada pela Reforma Observante. A Reforma Observante ocorreu entre 1390 e 1560 e buscou uma renovação da Igreja recuperando a observância às regras das ordens religiosas. Rigor na pobreza, castidade, além da penitência e clausura nas comunidades femininas (Cardoso, 2021), também eram almejados pelos religiosos e religiosas observantes.

A Reforma Observante é representativa das constantes transformações presentes dentro do cristianismo. Sendo um de seus objetivos o rigor pautado em suas regras, a reforma buscava o retorno às suas preocupações doutrinárias e espirituais do período de fundação dos dominicanos. Os anseios em reformar aspectos fundamentais da vida religiosa, tanto em nível institucional quanto espiritual, estiveram presentes na Igreja mesmo antes da Reforma Protestante. Analisando a Reforma Observante, Moiteiro afirma que:

A Observância colocou uma atenção particularmente empenhada na criação das condições indispensáveis à efetivação da união mística. A dedicação exclusiva das esposas de Cristo à oração – meditação e liturgia – e aos exercícios penitenciais implicava a manutenção de um ambiente adequado (Moiteiro, 2018, p. 45).

Meditação, liturgia, exercícios penitenciais. São todas características ressaltadas por Nicolau Dias em sua obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Lembrando que o texto de Dias foi construído a partir de uma obra escrita por uma monja do Mosteiro de Jesus de Aveiro, podemos afirmar que a vida de D. Joana retratada pelos hagiógrafos expressa não apenas a santificação de uma figura da nobreza, mas a exaltação de um modo de viver a religião a partir da observância. A hagiografia eleva a Infanta ao patamar de figura santificada, enquanto afirma a piedade de um mosteiro pautado na Reforma Observante.

Segundo Gilberto Coralejo Moiteiro, as religiosas do Mosteiro produziam e recebiam textos não-litúrgicos que versavam sobre os ideais reformadores. Tais textos além de destacar o voto de obediência, "[...] refletem a adoção de um

conjunto de princípios organizados em torno das noções de caridade, penitência e clausura, os quais se comunicam entre si" (Moiteiro, 2018, p. 28). O pesquisador ainda destaca a importância dessas religiosas para a difusão dos ideais observantes. Fato observado na obra de Nicolau Dias nos trechos em que são relatadas as ações de reforma empreendidas pelo Mosteiro de Jesus de Aveiro em outros conventos. Ainda segundo Moiteiro (2018), a clausura e a obediência eram dois aspectos de destaque entre as dominicanas. Enclausuradas, afastadas do mundo exterior, onde a obediência se fazia necessária para a vivência religiosa almejada. Dessa forma, "[...] se compreende que a clausura constituísse um dos mais urgentes aparelhos na agenda da reforma" (Moiteiro, 2018, p. 32).

O Mosteiro de Jesus de Aveiro fez parte da linha reformista observante<sup>69</sup>, o que possibilita refletirmos se uma piedade reformista estaria de acordo com a religiosidade supostamente almejada por D. Joana. Para além dessa religiosidade pessoal da Infanta, indicada apenas na hagiografia e na crônica escrita por Damião de Góis, devemos fazer referência à hipótese que já levantamos em nossa dissertação de mestrado, a de que a ida de D. Joana para o Mosteiro de Jesus de Aveiro, local distante da Corte, também seria motivada pela necessidade de segurança da Infanta<sup>70</sup>.

D. Afonso V teve apenas dois filhos que chegaram à vida adulta, a Infanta Joana e o futuro D. João II, de modo que garantir a segurança da filha longe dos conflitos e tensões da Corte lisboeta seria uma decisão sensata. Devemos recordar que os membros da Casa de Avis se enfrentaram em mais de uma

---

<sup>69</sup> Sobre a expansão destas ideias reformistas observantes no ramo feminino da Ordem Dominicana, inclusive fazendo referência ao Jesus de Aveiro, Paula Freire Cardoso afirma que: "O papel activo das freiras nesta expansão não pode, contudo, ser ignorado, uma vez que coube às religiosas fundar e reformar os novos conventos à luz da observância dominicana. Estando os conventos do ramo feminino dos Pregadores sujeitos a clausura estrita [...] e, portando, impedidos de receber membros do sexo masculino nas suas comunidades, coube às religiosas o papel de reformar os novos membros que agora se juntavam à ordem. [...] Em Portugal este papel reformador caberia às freiras do Convento de Jesus de Aveiro, fundado como casa observante em 1461, a segunda comunidade feminina observante em Portugal, precedida apenas pelo Convento do Salvador fundado em Lisboa em 1399" (Cardoso, 2021, p. 366).

<sup>70</sup> "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 vemos nos contextos de D. Afonso V e de D. João II. Reis que sofreram ameaças a sua governabilidade e ambos com poucos filhos. 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!" (Souza, 2017, p. 146).

situação. Essa hipótese encontra sustentação no fato de que D. Joana não oficializou os votos religiosos em Jesus de Aveiro, confirmando a necessidade política da princesa estar disponível para dar continuidade à dinastia caso fosse necessário, e é esse, segundo Nicolau Dias, o principal argumento que os familiares da Princesa utilizaram para tentar dissuadi-la do claustro (Dias, 1585).

Nossa hipótese, sobre a Infanta viver longe de Lisboa e de seus conflitos, somado às afirmações das fontes hagiográficas de que os votos religiosos não foram efetivados como meio de garantir uma possível continuidade da Dinastia de Avis, não excluem a religiosidade e a espiritualidade da figura em análise. Afinal, como já afirmamos, religião e poder não são excludentes. Ações de amplo impacto político não repelem as crenças religiosas de seus protagonistas. Diminuir o elemento religioso como simples justificativa para atitudes econômicas, militares e governamentais é ignorar a complexidade dos homens e das mulheres no tempo.

### 3.5 – D. JOANA DE AVIS: A VIDA NO CLAUSTRO

Por praticamente metade de sua vida, D. Joana viveu no Mosteiro de Jesus de Aveiro. O período compreende de 1472 até a sua morte em 1490. Nesse local, a Infanta desenvolveu importantes ações religiosas, políticas e, segundo seus hagiógrafos, milagrosas. O conjunto desses fatores possibilitou o crescimento e a popularidade do Mosteiro, fazendo da estadia da filha de D. Afonso um dos eventos mais importantes da história do convento.

Tendo mencionado que D. Joana não realizou oficialmente os votos definitivos, devemos examinar como tal fato é descrito na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. No Capítulo XV da obra ("Como a Princefa enfermou muito grauemente, & le determinou que não fizeffe profiffam"), Nicolau Dias relata que a princesa teria sido acometida com uma grave doença não especificada, mas indicada como resultado possivelmente das mortificações e do modo de vida que a Infanta experienciava:

Ajuntaramfe muitos Medicos por que a doença crecia,& todos os que viam & curauam, & os que ouuiam a enformaçam ã le dava,

determinaram que tinha o figado & os rins danados,& quai fe podres,& o fangue tam danado & corrupto, que fe mais trouxe fe camifa de lam, & vlfaffe della na cama, & continuafe o jejum,& o comer pefcado foife certa que de todo fe danaria, & ficaria gafa,o que parecia fer verdade pelo mau fangue que lhe tirauam, & pelos muitos inchaços,poftemas & accidentes que tinha (Dias, 1585, p. 47).

A mortificação física, sinal de desprezo do corpo, era uma forma de sentir as dores e sofrimentos de Cristo, aproximando-se do ideal de santidade pautado na valorização do espiritual. Nicolau Dias constrói uma imagem de D. Joana pautada nesses ideais. A doença, fruto de uma religiosidade baseada no não apego ao corpo físico, teria sido um sinal do amor de Deus, "porque he coufa muito certa dar nofso Senhor trabalhos áquelles que ama, começou como piadofo pay a vifitar efa fua amada filha com doenças corporaes [...]" (Dias, 1585, p. 47). As mortificações de D. Joana teriam causado as doenças vivenciadas pela princesa, ao mesmo tempo em que tais enfermidades eram representativas da missão que Deus escolheu para a Infanta.

A hagiografia de Dias a todo momento constrói uma imagem da princesa baseada em princípios cristãos e sinais da intervenção divina. Uma vida comum é revestida pelo sagrado na narrativa do frade dominicano. As doenças que D. Joana teria enfrentado eram um sinal de Deus, assim como a cura das mesmas:

Aprouue á mifericordia do Senhor, polos mericimêtos de muitos fanctos, mediante muitas orações,& tambme muitos remedios que lhe fizeram grandes Medicos, que fe achou efa fenhora melhor de fta grande doença, ficando todauia muito fraca & debilitada das forças corporaes, mas não do fpiritu, nem do defejo que tinha de feruir a feu efpofo lefu Chrifto, porque entam defejaua mais de trabalhar, dizendo com o Apoftolo fam Paulo. Quando eftou enfermo, entam eftou mais forte (Dias, 1585, p. 47).

É interessante notar que o texto de Dias afirma que a princesa também recebeu tratamento médico enquanto estava enferma. Não contando com outras fontes que possam atestar uma grave enfermidade vivenciada pela Infanta nesse período de sua vida, as referências de Dias a remédios e demais procedimentos médicos podem ser lidos como indicativos de que realmente a princesa passou por problemas de saúde naquele momento. A importância da medicina na cura de D. Joana não seria uma construção da hagiografia, mas um fato biográfico.

Segundo o texto hagiográfico, apesar da cura alcançada, por meios médicos ou milagrosos, os males físicos enfrentados pela princesa não teriam desaparecido totalmente, de modo que a mesma carregou as sequelas pelo restante de sua vida, informação que Nicolau Dias utilizou como uma das justificativas para que D. Joana não realizasse a profissão de fé<sup>71</sup>. Ainda segundo o hagiógrafo, a Infanta teria conversado com o vigário geral dos mosteiros da observância, o frei Antão de Santa Maria, e, a partir deste momento, teria tomado sua decisão final de não realizar os votos definitivos da Ordem Dominicana. Nas palavras de Dias:

A este mandou esta prudente senhora chamar, & praticou com elle seus legados, & por muitos respeito, principalmente por sua má disposição corporal, & grandes infirmitades com que nosso Senhor a visitava, com as quaes ella mesma via & entendia não ter força para poder cumprir as couzas da Ordem inteiramente como seu espirito desejava, o que lhe era grande tristeza, & desconforto, determinou o dito Padre frey Antam com outros Padres, & el Rey, & o Principe, que a dita senhora não fosse freira, nem fizesse profissão. E ella por evitar outras mayores desconfortos, como era fazerem lhe quebrar o que prometia, fazendo profissão, determinou de ficar sem este escrúpulo de prometer & não cumprir o que prometia, mas ficar no mesmo mosteiro como estava, & occupar-se no serviço de seu amado esposo seu Christo, a quem amava sobre todas as couzas (Dias, 1585, p. 48).

Segundo a hagiografia, após a doença e aconselhada por religiosos e familiares, D. Joana decidiu continuar no Mosteiro de Jesus de Aveiro, no qual já usava o hábito dominicano, mas sem se comprometer definitivamente com os votos religiosos. Segundo Nicolau Dias, o fato de não ter realizado os votos definitivos não descaracteriza a religiosidade da Infanta e o seu comprometimento para com a vida religiosa. Afinal, a mesma permaneceu no Mosteiro seguindo os mesmos preceitos de castidade, devoção e oração. Após a morte de D. Afonso V, a princesa teria, inclusive, realizado um voto “informal” de castidade, sem a oficialização do Mosteiro. Sobre tal episódio, encontramos na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* o que se segue:

Confiado muito na misericórdia de nosso Senhor que a ajudaria, dia de sancta Caterina virgem & martir, a quem esta senhora tinha particular deuoção, & no qual tinha comungado com todas as

<sup>71</sup> Outra justificativa, como já afirmamos, foram as necessidades políticas da Coroa.

irmãs, foyfe ao Coro depois da missa do Conuento foo como sempre fazia, & fez as orações acoftumadas diante do alter cõ muita deuocão & lagrimas. Depois deitoufe em terra diante do dito altar & da grade do Coro, com muitas deuacão, & abrazada toda do amor diuino, offereceo ao muito alto Senhor hũ facrificio a elle muito aceito de limpeza da alma & corpo. E afsi diante do sanctissimo Sacramêto & dos fpiritus bemauenturados fez voto ao eterno Rey & Senhor,ao qual de pequena amara mais que todas as coufas, & defejara de fervir,de guardar feu coração & feu corpo com toda pureza & limpeza virginal (Dias, 1585, p. 59).

Os problemas de saúde, somados às complicações dinásticas levantadas constantemente pelos familiares, teriam feito com que a princesa não oficializasse seus votos perpétuos na Ordem Dominicana. Todavia, o desejo de servir a Deus permaneceu com a Infanta, de modo que as promessas de amor e doação ao sagrado teriam sido asseguradas pela mesma. Tal fato é de difícil comprovação histórica, sendo possível apenas que pensemos em como esta narrativa é importante enquanto educação moral das leitoras e leitores de Nicolau Dias. Mesmo que os problemas da vida impeçam uma entrega oficial da vida do fiel à Igreja, o coração e alma do cristão devem estar comprometidos com o seu Salvador.

Prosseguindo com nossa análise biográfica, manter a Infanta sem os votos perpétuos a preservavam dentro das possibilidades de efetivação das alianças políticas caso fosse necessário, o que garantiria a continuidade da linhagem com possíveis filhos de um casamento<sup>72</sup>. Afinal, a descendência de D. Afonso V era deveras pequena e excessivamente conflituosa para cortar definitivamente uma Infanta das pretensões ao trono.

Além da possibilidade de um matrimônio, D. Joana exerceu um importante papel político dentro do Mosteiro de Jesus e da própria vila de Aveiro, pois, segundo Nicolau Dias:

---

<sup>72</sup> Argumento que é utilizado, segundo Nicolau Dias, pelo próprio D. João na tentativa de persuadir a irmã da vida religiosa: "Quando o Principe feu irmão pos os olhos nella & a vio mudada, com grande fobrefalto & lagrymas que não pode reter,& com palauras humanas & cortefes,lhe começou a dizer o grãde agrauo que tinha feito a el Rey feu pay,& a elle, & a todo o Reyno,& que não era razam deixalos afsi,especialmête a elle que não tinha outros irmãos, nem filhos, & outras palauras femelhantes,que lhe pidia muito deixaffe aquelle propofito, & não cuidaffe que el Rey feu fenhor,nem elle lho auiam de confentir,nem os pouos do Reyno,que a iffo erã muito contrairos" (Dias, 1585, p. 46).

Teue el Rey dom loão feu irmão por feruiço de Deos & feu, & afsi todos os principaes do feu confelho,fer muito jufto que eſta villa de Aveiro em ã eſta fenhora fempre eſtaua foffe fua,com todas fuas rendas & jurifdição, o ã a dita fenhora aceitou, por amor de feu fobrinho que criaua [...] eſtar em paz, & feus criados eſtarem fora de competencias & brigas, mas não quis aceitar a jurifdição da villa (Dias, 1585, p. 49).

Segundo Mayra Rúbia Garcia (2003), a Infanta agiu diretamente para o desenvolvimento econômico da vila e do Mosteiro, realizando doações e influenciando nas decisões políticas locais<sup>73</sup>. Ainda neste sentido, João Gonçalves Gaspar relata como D. Joana foi importante para o crescimento e popularização do convento, inclusive em seu aspecto material, com rendimentos e compra de terrenos de modo a expandir as dependências do local<sup>74</sup>. Segundo Dias, a princesa teria planejado o crescimento físico do Mosteiro, projeto interrompido por sua morte: "E antes deſta fua derradeira infirmitade começou a pôr em obra o que auia muito que defejaua, que era fazer todo eſte moſteiro muito ſumptuoſo, & eſtauam já abertos os alicefes da igreja, mas tudo ſe acabou com fua morte" (Dias, 1585, p. 84). A partir desses exemplos, compreendemos que todos os papéis políticos de uma infanta não foram apagados com sua entrada no Mosteiro, a sua presença e atitudes comprovam sua influência e importância como membro da Dinastia de Avis.

<sup>73</sup> "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 [...]. 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).

Sobre o mesmo tema, José António Rebocho Christo expõe que: "Pelos suas cartas apercebemos do papel que continuava a ter como membro da casa real, caso da que passa, em 1471, aos 'juizes, vereadores, procurador, fidalgos, cavaleiros e escudeiros e poboda muy noble e leal cidade de Coimbra' aos quais saúda e dá a magna notícia das vitórias de Arzila e Tânger, ou a datada de 4 de Outubro de 1487, escrita em Montemor, na qual pede, evitando a intromissão real directa e decididamente mais veemente, aos 'juizes, vereadores e procurador, e cavaleiros e escudeiros e poboo da muy noble e sempre leal cidade do Porto' para que libertem o embargo ao Cadamoz Novo, navio que tinha vindo da Madeira trazendo 'pão' e que urgia fazer chegar à Vila que tinha dele grande necessidade pela peste que então grassava" (Christo, 2013, p. 125-126).

<sup>74</sup> "O próprio Mosteiro de Jesus lucrou com a presença de D. Joana. Até a sua morte, ele viveu amparado pela proteção e debaixo da sombra tutelar de tão ilustre hóspede [...]. Com estes acréscimos e sobretudo com os rendimentos de Aveiro, Eixo, Requeixo e Mortágua, a Princesa, quando voltou de Alcobaça, pôde interessar-se pela melhoria do edifício conventual. Por outro lado, a comunidade crescia com meninas e senhoras da melhor nobreza nacional, e com elas vinham apreciáveis alfaias, ricos ornamentos litúrgicos, tenças anuais e donativos em géneros. Por este tempo, alargou-se a área do Mosteiro e da sua cerca, pela aquisição de casas e chãos vizinhos a diversos proprietários" (Gaspar, 1988, p. 202-203).

O Mosteiro de Jesus de Aveiro ser o local de residência de uma Infanta da Casa de Avis, que poderia ser coroada Rainha caso algo acontecesse com D. João II, foi fato de grande relevância política e econômica para a vila de Aveiro e para o convento. Como analisado por Gaspar (1988), desde donativos recebidos, até o crescimento físico do Mosteiro foram resultado da presença da princesa no local. O papel político de D. Joana, também ocorreu com a concessão do Senhorio de Aveiro em 19 de agosto de 1485 (Christo, 2013), e tal concessão compreendia os "[...] lugares de Eixo, Requeixo, Óis, Paus, Vilarinho e Balasaima com todos os seus reguengos, foros e tributos, competindo-lhe a gestão da vila e seus réditos, pedindo apenas escusa à aplicação da justiça" (Christo, 2013). Longe da Corte, mas não sem importância política, D. Joana é um exemplo das possibilidades exercício do poder por parte das mulheres no final da Idade Média lusitana.

A relevância da Infanta no Mosteiro de Jesus também é demonstrada na narrativa de Nicolau Dias ao relatar a morte da priora Britiz Leitoa. Segundo o frade, dois anos após o falecimento da religiosa, D. Joana teria mandado trazer o corpo que estava no Mosteiro da Ordem de São Domingos da Observância da Vila de Abrantes, local onde Leitoa faleceu, para o Mosteiro de Jesus de Aveiro (Dias, 1585). Por meio desse exemplo, podemos refletir que o poder e a influência da princesa ultrapassavam as de outras religiosas ali presentes. Outro caso de destaque, segundo Nicolau Dias (1585), era o fato de a Infanta questionar as outras religiosas após as pregações, perguntando sobre o que elas mais haviam gostado ou entendido do que fora ouvido. A produção desse relato apenas reforça o caráter educacional construído pelo autor de *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*.

Outro importante papel político desempenhado pela Infanta, enquanto vivia no Mosteiro, foi ter sido a responsável pela criação de seu sobrinho bastardo D. Jorge (1481-1550) até 1490, ano de seu falecimento. Criar o sobrinho dos três meses até os dez anos, enquanto vivia no Mosteiro de Jesus de Aveiro, revela mais um aspecto da importância política de D. Joana. Sobre este episódio de sua vida, Nicolau Dias afirma que:

El Rey dom loão [...], mandou por nome ao filho que lhe nacera dom lorge, & parecêdolhe fer así neccessario por euitar muitos

inconuenientes ã auia, mandou pidir muito á Princefa lua irmã, pelo Prouincial da Ordem de sam Domingos, que fora confeffor del Rey feu pay, & entam era feu, que tiueffe por bem que fe criaffe feu filho em fua cafa, dentro do mofteiro. Vendo a Princefa que ifto não era coufa que fizeffe toruacão ao mofteiro, fez de boa vontade com confelho dos Padres,o que el Rey feu irmão lhe pidia. Naceo efte minino no anno de mil & quatrocentos & oitenta & hum,fabbado dia do gloriofo martir fam Lourenço,& dahi a tres mefes veyo pera efte mofteiro, não entrou com elle mais que a Ama que o criaua, a qual era defta mefma villa (Dias, 1585, p. 58-59).

Bastardos reais eram parte importante das negociações políticas na Idade Média, e não apenas por meio de casamentos. A própria Dinastia de Avis começou com um bastardo<sup>75</sup>. Inclusive, D. João II tentou legitimar D. Jorge após o falecimento de seu filho legítimo D. Afonso em uma corrida de cavalo. Apesar disso, tal intento não se concretizou por impedimentos encabeçados pela rainha (Magalhães, 1997). De qualquer forma, o bastardo real fez parte da Corte portuguesa como Duque de Coimbra.

A criação do sobrinho é outro indicativo do relevante papel político desempenhado pela princesa. Sobrinho e tia, ambos possíveis, mas não preferencialmente desejados, herdeiros da Coroa lusitana residindo em um Mosteiro dominicano em uma pequena vila. A educação de D. Jorge por D. Joana atesta como uma mulher da família real portuguesa poderia influenciar e participar dos jogos de poder naquele contexto. O filho bastardo de D. João II não estava excluído das possibilidades de sucessão dinástica, de modo que a educação da criança comprova a autoridade que a Infanta possuía diante da nobreza portuguesa.

No Mosteiro de Jesus de Aveiro, a partir de 1487, o bastardo D. Jorge recebeu uma educação humanística do italiano Cataldo Parísio (1455-1517) (Ramalho, 1989-1990), contratado para este fim. Segundo Américo da Costa Ramalho, o pensador e preceptor humanista escreveu "ao todo, 210 versos dactílicos, depois dos quais se não encontra mais nenhuma referência à filha de D. Afonso V, em toda a abundante obra de Cataldo Parísio" (Ramalho, 1989-1990, p. 04). A produção do humanista fornece importantes dados sobre D. Jorge, além de informações sobre D. Joana que nos possibilitam ampliar os estudos

---

<sup>75</sup> D. João I (1357-1433, rei desde 1385), primeiro monarca da Dinastia de Avis, era filho bastardo de D. Pedro I (1320-1367, rei desde 1357) da Casa de Borgonha.

biográficos sobre a Infanta. Sobre a relação entre sobrinho e tia, Ramalho, a partir dos poemas de Cataldo Parísio, verifica que a princesa educava a criança de modo rígido<sup>76</sup>, fato que as hagiografias de D. Joana não abordam. Ainda sobre a Infanta, Ramalho afirma que:

Qual a impressão que nos deixou o humanista a respeito da Infanta D. Joana?

Cataldo sugere que a sua caridade é um pouco ingénuo e que a princesa é explorada por uma legião de trapaceiros: falsos peregrinos a Roma ou a Jerusalém, falsos náufragos, falsos estudantes, frades de má vida, aleijados fingidos, mutilados de guerra que nunca combateram, criminosos da mais variada extracção, todos se dirigem ao Mosteiro de Jesus onde é priora — diz Cataldo — a nobre Clara da Silva (Ramalho, 1989-1990, p. 06-07).

A "ingenuidade" advinda de uma grande caridade está de acordo com as informações dos relatos hagiográficos sobre D. Joana, pois, segundo tais narrativas, uma das características mais destacadas da Infanta era sua preocupação com a salvação da alma de outras pessoas. Cataldo, em seus escritos, aconselhou-a sobre o devido cuidado para com tais indivíduos que a buscavam apenas por interesses materiais (Ramalho, 1989-1990). Para além das virtudes cristãs, a Princesa aparece nos versos do humanista como uma culta "senhora do Renascimento"<sup>77</sup>, elogio que está em conformidade com as descrições hagiográficas e com o próprio cenário da corte afonsina. Todavia, apesar das saudações e conselhos, D. Joana não deixou benefícios em testamento para Cataldo, fato que explicaria o humanista não ter escrito mais sobre a Infanta<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> "[...] nos deixa entrever que a irmã de D. João II educava o sobrinho com certa dureza e desconforto, de que naturalmente ela participava também. Esta observação ganha mais força, se nos lembrarmos de que Cataldo era partidário da educação dura e vigorosa dos rapazes e lamentou, mais do que uma vez, o excesso de mimos de que as mães portuguesas da aristocracia rodeavam os filhos" (Ramalho, 1989-1990, p. 06).

<sup>77</sup> "E a Infanta D. Joana não sai diminuída dos seus versos mas, para além das suas virtudes cristãs, surge ante os nossos olhos como uma mulher bela, sensível, inteligente e culta, uma senhora do Renascimento, com a preparação intelectual da elite da Europa da sua época. E isto, quase meio século antes da corte brilhante da famosa Infanta D. Maria, filha do rei Venturoso, sua prima em segundo grau ou sua sobrinha, como então se dizia" (Ramalho, 1989-1990, p. 17).

<sup>78</sup> "Parece não ter recompensado o poeta pelos seus versos, ao contrário do que este certamente esperava, segundo os hábitos de Itália. Não podemos, por isso, surpreender-nos se ele a esqueceu" (Ramalho, 1989-1990, p. 11).

Após viver quase vinte anos no Mosteiro de Jesus de Aveiro, local onde manteve sua relevância política sem deixar de experienciar e expressar sua religiosidade, conforme as informações presentes no conjunto hagiográfico, D. Joana faleceu no dia 12 de maio de 1490. Apesar da morte ter ocorrido, provavelmente, de causas naturais<sup>79</sup>, os hagiográficos do *Memorial* e da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* sugerem um envenenamento. Nicolau Dias afirma que, a grande preocupação da Infanta com o comportamento das pessoas ao seu redor acabou por lhe criar inimizades:

E por causa deste seu sancto zelo de virtude, & da salvação das almas, & euitar muitos males & peccados, particularmente de peffoas Ecclesiasticas, & mulheres do mundo, lhe foy ordenada a morte, segundo o parecer de peffoas que o viram & praticaram. E depois de seu falecimento se affirmou por muito certo, que de cada de hũa peffoa que viuia mal publicamente, a qual foy muitas vezes amoestada por parte desta senhora, que se emendasse & tirasse do mau estado em que estava, & como se não quizesse emendar, antes mostrasse desprezar suas amoestações, a dita senhora a mandou ameaçar, & por justiça a mandou lançar fora do lugar em que viuia. Estas peffoas foy entendido por manifesto indicio tratarem de lhe dar peçonha [...] (Dias, 1585, p. 60).

Segundo a narrativa hagiográfica de Nicolau Dias, ao dedicar sua vida não apenas em salvar a própria alma, mas também as de outras pessoas, D. Joana teria sido objeto de raiva e rancor dos que insistiam em não seguir suas recomendações e admoestações. Um possível envenenamento não é citado em nenhuma das crônicas de D. Afonso e de D. João II. João Gonçalves Gaspar (1988) também não dá crédito à teoria do envenenamento<sup>80</sup>. Como membro de uma família com um histórico de embates, em um contexto com escassos recursos médicos, o que impedia o devido entendimento sobre muitas doenças, sugerir envenenamentos como causa da morte não nos parece uma afirmação absurda.

Apesar de não serem disponíveis outras fontes documentais que permitam atestar uma morte por envenenamento, o que é de nosso interesse é compreender como a narrativa, propagada naquele contexto histórico, contribuiu

<sup>79</sup> Maria João Mota (2019) aponta tuberculose como possível causa da morte.

<sup>80</sup> “Cingindo-se apenas à experiência, pode apresentar-se como hipótese séria que tais distúrbios físicos foram provocados, não por qualquer bebida peçonhenta, mas pelos grandes choques morais que Santa Joana sofrera e continuava a sofrer” (Gaspar, 1988, p. 212).

para o discurso sobre a santidade da Infanta. Tais relatos são produzidos após a morte do sujeito, em um processo onde determinadas narrativas são divulgadas a partir dos mais diversos interesses. Mesmo carecendo de comprovações, defender que D. Joana teria sido morta por envenenamento estabelece mais um critério de santidade. Infanta, religiosa, mártir! Os pormenores de todos os eventos vividos pela “Joana histórica” são inalcançáveis, mas como “Santa Joana” é produzida, é parte importante de nossa pesquisa.

Os hagiógrafos da Princesa também relatam eventos milagrosos antes e após o falecimento da personagem. Tal construção religiosa possibilitou que sua beatificação ocorresse em 1693, durante o papado de Inocêncio XII (1615-1700, papa desde 1691), e que em 1965 durante o papado de Paulo VI (1897-1978, papa desde 1963) fosse elevada à padroeira da cidade de Aveiro. A filha de D. Afonso V faleceu em 1490, mas sua memória, histórica e religiosa, é mantida até hoje em altares e orações de milhares de fiéis.

### 3.6 – FONTES HISTÓRICAS PARA CONHECER A “VIDA” DE UMA INFANTA QUE VIROU SANTA

Debatidos os aspectos biográficos sobre D. Joana, devemos também analisar, de modo mais detalhado, as tipologias das fontes históricas utilizadas até aqui. Preferimos debater sobre tais documentações nesta parte final da seção como forma de conectarmos, mais diretamente, os temas aqui presentes com os estudos apresentados na continuidade da tese. Também justificamos nossa decisão por entendermos que era necessário conhecer primeiramente o cenário político, econômico e cultural lusitano do século XV e a própria biografia da Infanta, como formas de melhor situarmos temporalmente, e metodologicamente, as fontes de pesquisa.

Voltando-nos às fontes, especificamente entre os séculos XV e XVI, sugerimos dividir os documentos históricos disponíveis para o estudo de D. Joana em seis principais categorias:

- **Cartas e documentações oficiais:** documentos administrativos relativos ao período dos governos de D. Afonso V e D. João II onde diretamente, ou indiretamente, a Infanta foi referenciada;
- **Crônicas régias:** textos produzidos por Rui de Pina (1440-1522), Garcia de Rezende (1470-1536) e Damião de Góis (1502-1574) sobre o pai e o irmão da Infanta. Todos os cronistas fizeram referências à personagem. As crônicas régias de maior relevância para um estudo da Princesa são: *Chronica de El-Rei D. Affonso V* e *Chronica D'ElRei Dom Joaõ II* de Rui de Pina, *Chronica dos valerosos e insignes feytos del Rey Dom loam II de gloriosa memoria, em que se refere sua vida, suas virtudes, seu magnanimo esforço, excellentes costumes, & seu christianissimo zelo* de Garcia de Resende, e *Chronica do Serenissimo Principe D. João* de Damião de Góis;
- **Documentação relativa ao Mosteiro de Jesus de Aveiro ou à Ordem Dominicana em Portugal:** aqui situamos, por exemplo, a *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Tais materiais, mesmo que não se refiram unicamente à Infanta, acabam por apresentar conjunturas nas quais ela esteve envolvida;
- **Conjunto hagiográfico:** compreendemos o conjunto da produção hagiográfica sobre D. Joana como constituído de textos escritos, locais relevantes para a santidade da Princesa e as suas relíquias. Quanto às obras escritas, no século XVI encontramos os livros já citados *Memorial da Infanta Santa Joana* e a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d'El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal*. No século XVII, além da edição de 1674 da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, Paula Almeida Mendes (2013) também faz referência à obra *Virtuosa vida e santa morte da Princeza D. Joanna, reflexoens moraes e politicas sobre sua vida e morte*, de D. Fernando Correia de Lacerda. Já José António Rebocho Christo (2013), além da obra de Lacerda, também cita o texto *Céu aberto naterra*, de autoria do Padre Francisco de Santa Maria com data de 1697. Quanto ao século XVIII, Mendes (2013)

cita os textos *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana*, de Frei Lucas de Santa Catarina, e *Epitome da Vida de Santa Joanna, Princeza de Portugal, religiosa da Ordem de S. Domingos, chamada vulgarmente a Santa Princeza. Traduzido do italiano em Portuguez, e acrescentado por hum seu devoto*. Christo (2013), identifica no século XVIII a *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, obra de D. António Caetano de Sousa, de 1737, além de *Flos Sanctorum*, do Frei Diogo do Rosário e impresso em 1741. No que se refere aos locais referenciados pela santidade da Infanta, consideramos o Mosteiro de Jesus de Aveiro<sup>81</sup> como uma localização essencial para a construção hagiográfica de D. Joana. Já em relação às suas relíquias podemos citar os tecidos utilizados pela princesa em algum momento de sua vida, além de seus ossos e cabelos (Mota, 2019);

- **Versos de Cataldo Parísio:** situamos aqui toda a produção do humanista onde D. Joana é aludida;
- **Fontes iconográficas:** como a Infanta poucas décadas após sua morte tornou-se objeto de culto popular e foi beatificada no século XVII, existe uma vasta representação sua em quadros e esculturas. Todavia, um dos poucos registros do período em que esteve viva é um retrato datado entre 1472-1475 com autoria comumente atribuída a Nuno Gonçalves. Trata-se de uma pintura a óleo atualmente em exposição no Museu de Aveiro em Aveiro.

Toda categorização tende à incompletude, mas acreditamos que comentar brevemente sobre as principais fontes históricas disponíveis contribui para futuras pesquisas. Nesse sentido, buscamos contribuir para os estudos vindouros sobre essa personagem histórica. Ao focar na análise dos textos hagiográficos quinhentistas sobre D. Joana, devemos explicar a escolha por estudarmos

---

<sup>81</sup> No final do século XIX faleceu a última religiosa do Mosteiro de Jesus de Aveiro. Atualmente as instalações do antigo Mosteiro constituem o Museu de Aveiro.

apenas as obras assinadas por Nicolau Dias, não nos atentando, portanto, ao material produzido dentro do Mosteiro de Jesus de Aveiro.

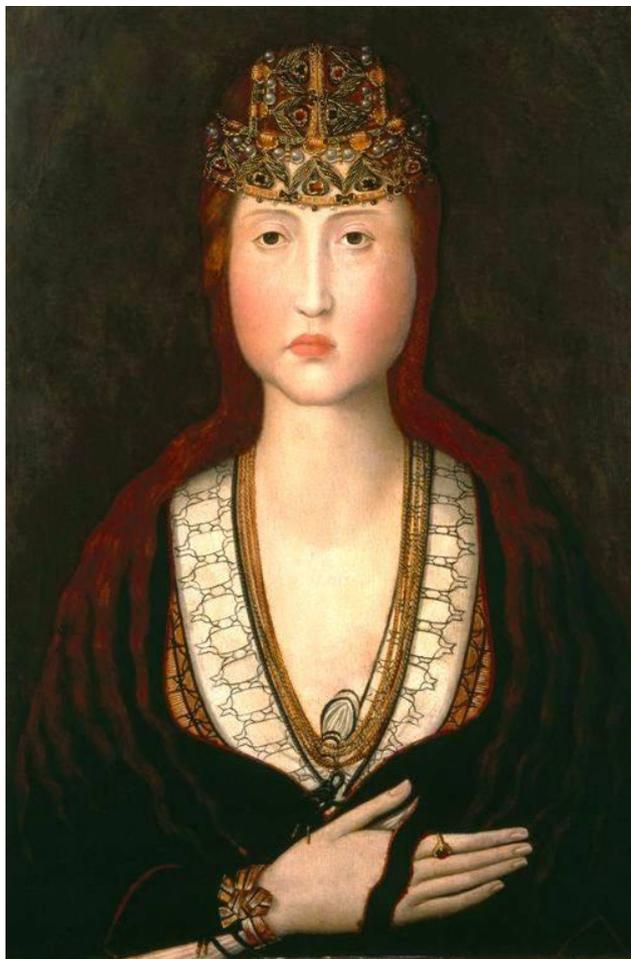


Figura 1 – Gonçalves, Nuno. *Retrato de Santa Joana Princesa*. c.1472-1475. Óleo sobre madeira de carvalho. Fonte: Página do Museu de Aveiro na rede social Facebook<sup>82</sup>.

Alguns anos após a morte de D. Joana em 1490 foi escrito o primeiro texto relatando sua vida, o *Memorial da Infanta Santa Joana*<sup>83</sup>. Segundo José António

<sup>82</sup> Retrato de Santa Joana Princesa. Foto da página do Museu de Aveiro na rede social Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/retrato-da-princesa-santa-joana-c-1472oficina-de-lisboa-atribu%C3%ADdo-a-nuno-gon%C3%A7alves/1871707079518961/?paipv=0&eav=AfaQydLNlqB400aP3YJGAEg9wH7JcP200sLTuxM2lcpbfT-74n00krcEW5ZMniYXN3A&\\_rdr](https://www.facebook.com/museuaveiro/photos/retrato-da-princesa-santa-joana-c-1472oficina-de-lisboa-atribu%C3%ADdo-a-nuno-gon%C3%A7alves/1871707079518961/?paipv=0&eav=AfaQydLNlqB400aP3YJGAEg9wH7JcP200sLTuxM2lcpbfT-74n00krcEW5ZMniYXN3A&_rdr). Acesso em: 31 de janeiro de 2023.

<sup>83</sup> Em 1939 a obra foi editada e publicada, por Rocha Madahil, em conjunto com o texto *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Cristina Sobral, do Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, coordenou uma edição do texto disponível online no *Corpus de Textos Antigos em português até 1525*, disponível em: <http://teitok.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=file&id=M1093T6287.xml>. É essa edição que referenciamos em nosso texto.

Rebocho Christo (2013), o texto estava presente no códice quinhentista *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha Del Rei Dom Afonso V*, e possivelmente contou com contribuições das religiosas que conviveram com D. Joana (Christo, 2013), fato que não torna o texto um registro de eventos históricos incontestáveis, afinal, no gênero do texto ocorre "[...] uma valoração das tradições e lendas em detrimento dos factos históricos, propriamente ditos" (Christo, 2013, p. 112). Além de ser a base para o texto de Nicolau Dias, o *Memorial* também deve ser destacado por sua importância histórica ao ser utilizado no processo de beatificação<sup>84</sup> da Infanta, iniciado em 1626 e concluído em 1693 por Inocêncio XII (Christo, 2013).

Sobre o códice onde o *Memorial* se encontrava e as possíveis indicações de sua autoria, Cristina Sobral analisa que:

O códice aveirense transmite dois textos narrativos: ao primeiro (fls. 1-44) chamou Madahil *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus*, seguido pelo *Memorial da Infanta Santa Joana* (fls. 48-110v). Conserva o mesmo códice dois outros textos, que designarei abreviadamente *Memorial das Profissões* («Memoryal de todas as Religiosas que ffezerõ proffissom Neste Moesteyro de Jhesu Nosso Senhor. E em que anno. E mês», fls. 115r-140r, pp. 189-238 da edição de R. Madahil) e *Memorial dos Óbitos* («Memoryal das Madres E Irmãs. que nesta Casa de Nosso Senhor Jhesu ffalecerõ», fls. 142v-149r, pp. 241-255 da edição R. Madahil). Os textos são de autoria feminina, dominicana e aveirense. Madahil pôs já em evidência (p. XXV e ss.) as marcas discursivas que o provam: a autora fala de si própria no feminino, refere-se a S. Domingos como «nosso padre sã domingos », fala da comunidade na primeira pessoa do plural, refere-se a cada uma das fundadoras como «nossa Madre» e assume-se como testemunha ocular de acontecimentos narrados (Sobral, 2015, p. 213-214).

Como podemos notar, o códice originário do Mosteiro de Jesus de Aveiro possuía textos diversos, versando desde a fundação do dito convento até relatos biográficos, orações e informações sobre os óbitos das religiosas ali residentes. Como também afirmado por Sobral, as indicações disponíveis nos textos levam a concluir autoria feminina, possivelmente de monja ali residente. Sobre a datação

---

<sup>84</sup> Sobre a tentativa de canonizar a Princesa, Christo afirma que: "O Processo Apostólico [...], que visava a Canonização, corrido em Coimbra, de 1749 a 1752, não foi consequente" (Christo, 2013, p. 112).

dos manuscritos, Sobral escreve sobre tal debate historiográfico, de modo que diferentes autores situam a escrita entre 1513 e 1525 (Sobral, 2015).

Sobre a autoria dos textos, encontramos as mesmas discussões quanto a religiosa que o teria escrito, surgindo diferentes hipóteses sobre a identidade da autora. Sobral expõe que "[...] a discussão tem-se centrado em volta de uma nota marginal inscrita no *Memorial das Profissões*, que regista no ano de 1467 a admissão de três noviças, todas sobrinhas de Fr. João de Guimãres" (Sobral, 2015, p. 216), que seriam as irmãs Margarida e Catarina Pinheira e sua prima Inês Eanes. Sobral prossegue que, com datação do século XVII, foi escrito na margem do nome de Catarina Pinheira uma anotação atribuindo a ela a escrita do texto sobre a vida de D. Joana. Todavia, a "[...] mesma mão sublinhou o nome, situado nas duas linhas anteriores, de Margarida Pinheira" (Sobral, 2015, p. 216). Não sendo terminantemente conclusiva a autoria, diferentes pesquisadores chegaram a diferentes conclusões, alguns apontando Margarida e outros Catarina como a verdadeira autora (Sobral, 2015).

Cristina Sobral (2015) levanta uma terceira possibilidade de autoria, apresentando argumentos válidos de análise. Ao notar os detalhes que o texto apresenta sobre a fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e o fato de que tais relatos foram escritos em primeira pessoa, Sobral identifica como autora uma das doze religiosas que ali estiveram entre 1465 e 1466<sup>85</sup>. Dessas, a historiadora conclui que Isabel Luís teria sido a verdadeira escritora dos documentos do códice:

Isabel Luís parece, de facto, reunir todas as condições para ter sido encarregada de escrever as memórias da comunidade: esteve presente desde a fundação, tendo assistido à cerimónia do encerramento em 1465, possuía a instrução e a prática de escrita necessárias, permaneceu no Mosteiro durante a saída da Madre Brites Leitoa, manteve uma relação de proximidade com a Infanta, tendo sido sua mestra durante o noviciado e assistindo à sua

---

<sup>85</sup> "Se aceitarmos que o 'nós' aqui explícito coloca a autora entre aquelas que, durante o noviciado, receberam directamente dos lábios do P. João de Guimarães as palavras citadas, admitimos a sua presença no Mosteiro nesta época. Partindo de tal premissa, teremos de a procurar entre as onze noviças que, além de Brites Leitoa, lá estavam em 1465-1466. Destas, devemos excluir todas aquelas sobre as quais a autora profere, nalgum momento da obra, palavras elogiosas, mesmo que não vão além do simples adjectivo 'virtuosa' anteposto ao nome, por serem incompatíveis com o *topos* de humildade autoral. Excluam-se também todas aquelas que já não estavam vivas em 1513. É assim que chegamos aos nomes de Catarina Álvares e Isabel Luís, as únicas que não são nunca louvadas, e acabamos por nos deter no nome da segunda por ter a primeira morrido em 1504 [...]" (Sobral, 2015, p. 221-222).

doença e morte, e morreu só depois de 1513 (Sobral, 2015, p. 222).

A tese de Sobral, sobre a autoria do texto, encontra validade quando analisamos as fontes. Independente da autoria do *Memorial* e da *Crônica*, os textos são documentos históricos valiosos para a compreensão histórica, cultural e educacional daquele contexto. Objeto de doutrinação moral e educacional para as monjas que o lessem, os documentos do códice expõem um modo de viver a religião típico da Reforma Observante. Apesar de sua redação e leitura terem se destinado às enclausuradas, o *Memorial da Infanta Santa Joana* foi editado e publicado quase meio século depois por outro dominicano, Nicolau Dias. Tal informação está presente na Epístola Dedicatória da edição de 1585, escrita por frei Hieronimo Correa:

Em hum liuro de folha, efcrito em purgaminho, ã as religiofas do mofteiro de IESV da villa de Aveiro, da Ordem do Padre noffo fam Domingos,tem em muito preço guardado no feu cartorio, pelas coufas dinas de memoria ã nelle eftam efcritas, eftá (antre outras) a vida da excelente & fereniflima Princefa deftes Reinos de Portugal dona Ioana,filha delRey dom Afonfo (o quinto defte nome) & irmã delRey dom Ioão o fegũdo. A qual no mefmo mofteiro tomou o habito, viueo & acabou muito fantamête:& nelle efa vida tresladada, & ordenada por capitulos pelo Padre Meftre Frey Nicolao Dias (Religiofo da mefma Ordem), & vendo quam bem recebida era de peffoas doctas, deuotas,& religiofas que a leram: & o proueito fpiritual que podia fazer nas almas dos fieis lendoa: determiney ( pera mayor gloria de noffo Senhor ) dar ordem como impreffa faife a luz, não lhe acrecêtando, nẽ mudãdo coufa algũa (Correa, 1585, p. A2).

Nicolau Dias encontrou, leu e deu uma nova organização ao *Memorial*, mas quais as diferenças entre os textos? Quanto ao conteúdo, os textos são muito similares, apresentando poucas diferenças significativas, a saber:

- **Ordem dos eventos:** Nicolau Dias reorganizou alguns eventos descritos no *Memorial*, de modo que cada capítulo de sua obra versasse sobre um grande tema geral;
- **História do Mosteiro de Jesus de Aveiro e de suas primeiras religiosas:** estes fatos não estão presentes no *Memorial*, todavia fazem parte do relatado na *Crônica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*;

- **Influência do Mosteiro de Jesus de Aveiro e de suas religiosas na primeira metade do século XVI:** Dias cita as ações das monjas de Aveiro para reforma e fundação de outros mosteiros. Estas atuações das religiosas são datadas entre 1513 e 1542 e são citadas apenas pelo frade. Como o *Memorial* é comumente datado no máximo até 1525, deduzimos que o acréscimo é inteiramente original do escritor dominicano;
- **Pormenorização de características e situações:** Dias suprime algumas descrições sobre o comportamento de D. Joana que aparecem de modo repetitivo no *Memorial*, além de, também, retirar alguns detalhes do cotidiano do Mosteiro e das ações das religiosas que ali viviam, oferecendo uma versão simplificada de alguns eventos.

Apesar destas pequenas diferenças, o conteúdo dos textos é praticamente o mesmo. O que nos levou a utilizar a versão editada de Nicolau Dias é o seu período de publicação e o fato de ter sido impresso, contando com três edições. Deste modo, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* contou com muito mais leitoras e leitores que os manuscritos guardados no Mosteiro de Jesus de Aveiro, influenciando e educando uma quantidade maior de cristãos. Fernanda Maria Guedes de Campos (2018), estudando os escritos de autores dominicanos em bibliotecas de conventos e mosteiros, identificou edições da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* em diversas coleções:

Nos catálogos manuscritos que tenho vindo a estudar respeitantes aos conventos de Lisboa, de Nossa Senhora da Graça (OESA), S. Bento de Xabregas (CSSJE), S. Francisco de Xabregas (OFM Província dos Algarves), S. Francisco da Cidade (OFM Província de Portugal), Nossa Senhora dos Remédios e Santo Alberto (OCD) e aos mosteiros de S. Vicente de Fora (CRSA), S. Bento da Saúde (OSB) e Santa Maria de Belém (OSH), estão referidas edições desta obra (Campos, 2018, p. 86).

Esse é apenas um indicativo da importância do texto de Nicolau Dias e de suas edições. A religiosidade pautada em uma figura como D. Joana estava de acordo com as perspectivas doutrinárias do cristianismo, em que a leitura e meditação de uma vida santa contribuem para a edificação do fiel. Apesar da análise de Campos ater-se às coleções de obras em bibliotecas religiosas, não

podemos ignorar que a receptividade do texto dificilmente estava privada aos ambientes conventuais.

O *Memorial da Infanta Santa Joana* foi lido e ouvido por religiosas, podendo ser analisado como texto educacional e espiritual para as monjas do Mosteiro de Jesus de Aveiro. A *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* foi lido e ouvido por religiosos, religiosas, leigos e leigas em diversos locais e momentos. O primeiro documento apresentou uma hagiografia, o segundo a popularizou dando maior peso à narrativa e contribuindo para uma efetiva difusão popular da Princesa enquanto figura santa. O discurso de santidade foi difundido com a publicação e popularização da hagiografia, tornando-se assim fonte de educação moral em uma sociedade de reformas e crises religiosas. O fato de o texto ser também impresso, sustenta estudos sobre a ampla repercussão da hagiografia enquanto produtor e mantenedor de memórias ligadas à Infanta.

Ainda sobre *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, devemos refletir sobre o seu contexto de escrita diante das conquistas políticas e econômicas de Portugal. Pensando na produção escrita do século XVI, César de Alencar Arnaut de Toledo e Loide Tozati afirmam que:

O reino português vivia um período de expansão econômica no século XVI, devida especialmente à exploração do comércio, fator derivado da expansão ultramarina. Nesse contexto, a produção de obras laudatórias aos governantes portugueses resultou da materialização do avanço da economia e refletiu a representação que os portugueses faziam da própria expansão (Arnaut de Toledo; Tozati, 2011, p. 11).

Partícipe de um contexto histórico em que os governantes portugueses eram referenciados pelas suas conquistas ultramarinas, uma narrativa sobre a Infanta D. Joana circunscreve-se como elemento que ressalta a importância lusitana no cenário europeu. Afinal, segundo a hagiografia, é a filha de D. Afonso V, o Africano, que foi escolhida por Deus como figura de destaque entre os vivos. Arnaut de Toledo e Tozati compreendem que no século XVI português o pensamento Humanista, exemplificado com o cronista Damião de Góis, já produzia formas de pensamento distantes daquelas da medievalidade feudal (Arnaut de Toledo; Tozati, 2011).

A partir dessas reflexões, compreendemos que a força da Casa de Avis e de seus empreendimentos ultramarinos é refletida no poder, real e simbólico, de seus membros. Aos poucos, naquele longo século XVI, o constante fortalecimento régio foi embasado também no engrandecimento de figuras humanas, como D. Joana. Fragmentação do poder, realidade majoritariamente rural, cruz clerical acima da espada monárquica, algumas das características clássicas da medievalidade estavam sendo substituídas por um novo mundo moderno, demarcado pela centralização régia e fortalecimento dos reis, pelo crescimento dos espaços urbanos e pela economia mercantilista.

As memórias produzidas nos textos hagiográficos sobre D. Joana relacionam-se com o seu contexto histórico de produção, ao representar como a religiosidade cristã e o poder político e religioso dos membros da monarquia lusitana eram significativos e de grande peso social. Cruz e espada encontram eco nas memórias narradas por Nicolau Dias. O texto perpetuou a imagem de uma Infanta, filha de um monarca conquistador de territórios africanos, como figura digna de memória e veneração.

A *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* possui três edições. A seguir analisaremos as licenças inquisitoriais e as dedicatórias das publicações como suporte para nossas reflexões sobre a validade da fonte enquanto recurso educacional. Além disso, incluímos imagens dos brasões presentes nas obras, pois a inclusão de tais recursos iconográficos contribui para situarmos as documentações em seu contexto de impressão. De antemão, já destacamos que na edição de 1585 têm-se o brasão da Dinastia de Avis, na edição de 1594 um cristograma semelhante ao utilizado pela Companhia de Jesus e na edição de 1674 não é encontrada nenhuma imagem ou ilustração.

<b>EDIÇÃO DE 1585</b>	
<b>LICENÇAS</b>	<b>Licenças de Bartolomeu Ferreira, Jorge Sarrão e Antonio de Mendoca<sup>86</sup>.</b> A licença de Bartolomeu Ferreira destaca que a obra é valiosa pelos exemplos de virtude cristã ali presentes. As licenças

<sup>86</sup> No original: Frey Bertolameu Ferreyra, Iorge Sarrão e Antonio de Mendoca.

	de Jorge Sarrão e de Antonio de Mendoca apenas dão a permissão para a impressão e solicitam o retorno para conferência.
<b>DEDICATÓRIA</b>	<b>Epístola Dedicatória a Senhora Dona Anna de Alencastro, Comendadeira no Mosteiro de Santos em Lisboa, da Ordem de Santiago.</b> A epístola é escrita pelo Frei Hieronimo Correa, capelão e orador, em dedicação a uma bisneta de D. João II. O texto relata que a obra foi encontrada entre os pergaminhos presentes no cartório do Mosteiro de Jesus de Aveiro e que foi organizada e transladada pelo Frei Nicolau Dias.  Correa prossegue destacando como a obra serviria de exemplo e proveito para as almas dos fiéis, especialmente quanto à castidade e ao desprezo ao mundo.

Tabela 1 – Descrição das licenças inquisitórias e dedicatória da edição de 1585 da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal*. Tabela organizada pelo autor da tese.

Tanto na licença de Bartolomeu Ferreira, quanto na Epístola Dedicatória escrita por Hieronimo Correa, a obra é ressaltada pelo seu caráter educacional, como uma fonte de exemplos de vida para guiar cristãos. Memória que educa e ensina os caminhos da virtude cristã. Essas informações destacam como, aos olhos dos clérigos que a leram, o texto possuía uma relevância educacional para fiéis.

<b>EDIÇÃO DE 1594</b>	
<b>LICENÇAS</b>	<b>Licenças de Bartolomeu Ferreira, Diogo de Souza e Marcos Teixeira<sup>87</sup>.</b> As licenças são praticamente idênticas em relação à edição anterior, o único diferencial é que na edição de 1585 Bartolomeu

<sup>87</sup> No original: Frey Bertolameu Ferreyra, Diogo de Soufa e Marcos Teixeira.

	Ferreira relata ter lido a obra a mando do “Arcebispo, Inquisidor geral dos Reinos”, e já na edição de 1594 foi lida sob ordens de “S. Alteza”.
<b>DEDICATÓRIA</b>	<b>Epístola Dedicatória a Senhora Dona Anna de Alencastro, Comendadeira no Mosteiro de Santos em Lisboa, da Ordem de Santiago.</b> Repetição do texto presente na edição de 1585.

Tabela 2 – Descrição das licenças inquisitórias e dedicatória da edição de 1594 da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal*. Tabela organizada pelo autor da tese.

Permanecendo praticamente idênticas à versão anterior, as licenças e a Epístola Dedicatória da edição de 1594 mantém a preocupação em evidenciar a importância do texto como fornecedor de exemplos de penitência, humildade e serviço a Deus. Sendo publicada apenas nove anos após a primeira edição, o texto de 1594 pode atestar a popularidade do escrito de Nicolau Dias. Outra conclusão que podemos pensar quanto à proximidade temporal entre a primeira e a segunda edição da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, refere-se justamente as ilustrações encontradas nas obras.

Na edição de 1585 um brasão da Dinastia de Avis é utilizado, já na edição de 1594 ocorreu a substituição do mesmo por um cristograma. Dias enfrentou problemas por causa dos seus posicionamentos na crise sucessória portuguesa. O seu apoio a D. Antônio resultou em uma prisão determinada por Felipe II (Margerie, 1994). A substituição do brasão de Avis por um cristograma, pode representar uma preocupação dos responsáveis pela impressão da segunda edição, e do próprio Nicolau Dias que faleceria apenas em 1596, em evitar maiores desconfortos com a nova Dinastia governante.

<b>EDIÇÃO DE 1674</b>	
<b>LICENÇAS</b>	<b>Magalhães de Menezes, Alexandre da Silva, Manoel Pimentel de Souza, Fernão Correa de la</b>

	<p><b>Cerda, Fr. Bispo de Martyria, Magalhães de Menezes, Miranda e Ro[?]as<sup>88</sup>.</b> Nenhuma das três licenças<sup>89</sup> cita a importância do texto, pedem apenas que após impresso o livro retorne para conferência.</p>
<b>DEDICATÓRIA</b>	<p><b>Dedicatória à Senhora D. Catherina Luiza de Menezes, filha dos Excelentíssimos Condes de Villa-Verde.</b> A dedicatória foi escrita pelo capelão e orador Luis de Castanheda Raposo, Frei Conventual de Santiago do Convento de Palmela<sup>90</sup>. O texto é, em sua maior parte, destinado a elogiar a figura de D. Catherina, realizando uma comparação com D. Joana.</p>
<b>“A QUEM LER”</b>	<p>Ao contrário das edições anteriores, encontra-se na edição uma apresentação da obra com o título de “A Quem Ler”. No texto, faz-se referência à devoção por D. Joana, ao frei Nicolau Dias e menciona a epístola dedicatória escrita por Hieronimo Correa na primeira edição.</p> <p>A devoção aos santos lusitanos, o modelo de vida cristã apresentado e a distância temporal das outras edições são as justificativas para a nova impressão.</p> <p>O texto não apresenta autoria, tendo, ao seu final, apenas a palavra “Vale”.</p>

Tabela 3 – Descrição das licenças inquisitórias, dedicatória e apresentação da edição de 1674 da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d’El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal*. Tabela organizada pelo autor da tese.

Na dedicatória, o autor realiza um elogio à personalidade de D. Catherina Luiza de Menezes comparando-a com D. Joana. As virtudes da Infanta estariam

<sup>88</sup> No original: Magalhães de Menezes, Alexandre da Sylva, Manoel Pimentel de Soufa, Fernão Correa de la Cerda, Fr. Bispo de Martyria, Magalhães de Mene[?]es, Miranda, Ro[?]as.

<sup>89</sup> A primeira licença é assinada por Magalhães de Menezes, Alexandre da Sylva, Manoel Pimentel de Souza e Fernão Correa de la Cerda. A segunda pelo Fr. Bispo de Martyria. A terceira por Magalhães de Menezes, Miranda e Ro[?]as.

<sup>90</sup> No original: Luis de Castanheda Raposo, Freyre Conventual de Santiago do Cõvento de Palmella.

presentes também em D. Catherina. Em um trecho do texto encontramos, inclusive, referências a importância da nobre para a divulgação da vida da princesa:

Tendo poys V.S. por ascendentes as luzes do fangue mais eclarecido de hũa,& outra Monarquia,ha de afeitar begnina a offerta, para que com feu patrocínio crelça a olhos viftos, nas mãos dos a ã chegar,a reformaçam das vidas, & o exercicio das virtudes: admirandofe os mais luminofos Altros das sublimes ã nefta vida exercitou a Santa Princefa D. Ioana, cujo patrocínio de V. S. hoje faz renalcer efta Real Fenix Lufitana, na qual tem V. S. para os feus dezejos o melhor documento, & a mais decorofa imitaçam [...] (Raposo, 1674, s.p.).

Luis de Castanheda Raposo, autor da dedicatória, menciona o patrocínio de D. Catherina para a divulgação da vida de D. Joana, afirmando que a vida da Infanta seria útil para o exercício das virtudes cristãs. Com base nas palavras de Raposo, podemos refletir que houve uma preocupação em manter "viva" a memória da princesa, presente no livro de Nicolau Dias, sob a justificativa do caráter educacional da obra. D. Joana só seria beatificada em 1693, talvez a persistência em lembrar sua hagiografia na segunda metade do século XVII tenha tido influência na beatificação. Não sendo esse nosso objeto de estudo, afinal optamos por localizar nossas análises no século XVI, apenas levantamos tais hipóteses como suporte para futuras pesquisas sobre a construção e a reconstrução das memórias sobre D. Joana ao longo da história da religiosidade lusitana.

No texto "A Quem ler" é ressaltada a devoção aos santos lusitanos e como a obra de Nicolau Dias narra a vida virtuosa de D. Joana. É válido notar que o texto apresenta a Infanta como "Santa Princesa Dona Joana", reafirmando o caráter sagrado da personagem, mesmo antes de qualquer oficialização por parte da Igreja Católica. A hipótese que levantamos de como a edição de 1674 buscou reavivar a memória sobre a Princesa, encontra sustentação no fato de que o autor do texto "A Quem Ler" afirma que faziam muitos anos que a obra "[...] avia aparecido ( ou defaparecido ) [...]" (A QUEM LER, 1674, s.p.). Também devemos notar que, reavivar as memórias sobre D. Joana no contexto Pós-Restauração, também significa exaltar personagens da história portuguesa após décadas do domínio dos Habsburgos. Contribuir para um processo de beatificação, exaltar

figuras lusitanas do passado, qualquer que seja o objetivo da edição de 1674 de *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, memórias estavam sendo utilizadas para a construção de uma certa identidade lusitana, afinal, heróis e heroínas simbolizam as características idealizadas para um povo.

Independente da edição da obra, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* é destacada, em suas licenças e dedicatórias, como um texto valioso por apresentar um exemplo de vida pautada nas virtudes cristãs. Ao longo de sua história, a religião cristã encontrou diferentes formas de educar seus fieis. A memória sobre seus personagens foi uma dessas possibilidades de instruir, modelar e guiar as mentes e corações de homens e mulheres.

Encerramos a seção apresentando as já referenciadas imagens presentes nas edições da obra. É significativo enfatizar que na *Figura 2*, retirada da edição de 1585, é representado o brasão da Dinastia de Avis que foi reformado por D. João II. Devemos lembrar que Nicolau Dias foi exilado na Espanha durante a crise de sucessão do trono português justamente por se posicionar a favor de um membro da citada Dinastia. A ilustração da edição de 1585 (*Figura 2*) pode representar o apoio à Dinastia de Avis, recém encerrada na data de publicação.

A influência política, econômica e religiosa de D. Joana em vida e a construção de seu culto popular após a morte, promovem a sua própria Casa dinástica. Uma Princesa que fez parte da linha sucessória do Reino e que deu origem a um culto popular sacraliza Avis e suas conquistas. Carecendo de outras fontes documentais, podemos apenas supor que a substituição do Brasão de Avis por um Cristograma na edição de 1594 pode ter ocorrido como forma de não causar problemas políticos com a Dinastia de Habsburgo, governantes de Portugal a partir da União Ibérica.

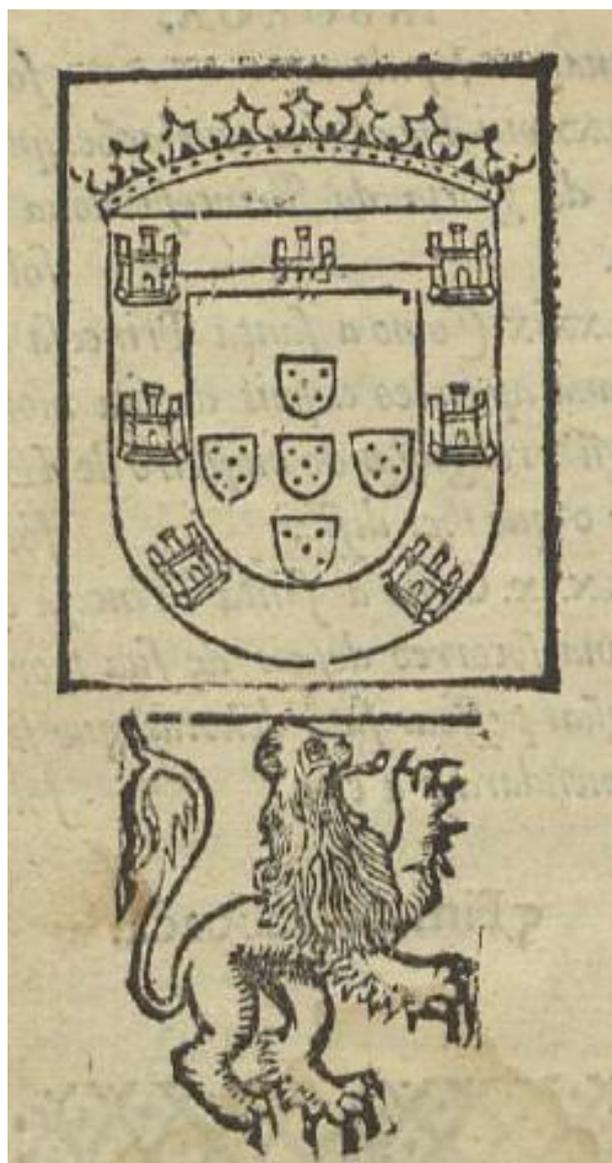


Figura 2 – Brasão da Dinastia de Avis entre 1485 e 1580 com figura heráldica de leão. A imagem está presente apenas na edição de 1585. Fonte: Dias, 1585, p. A8.

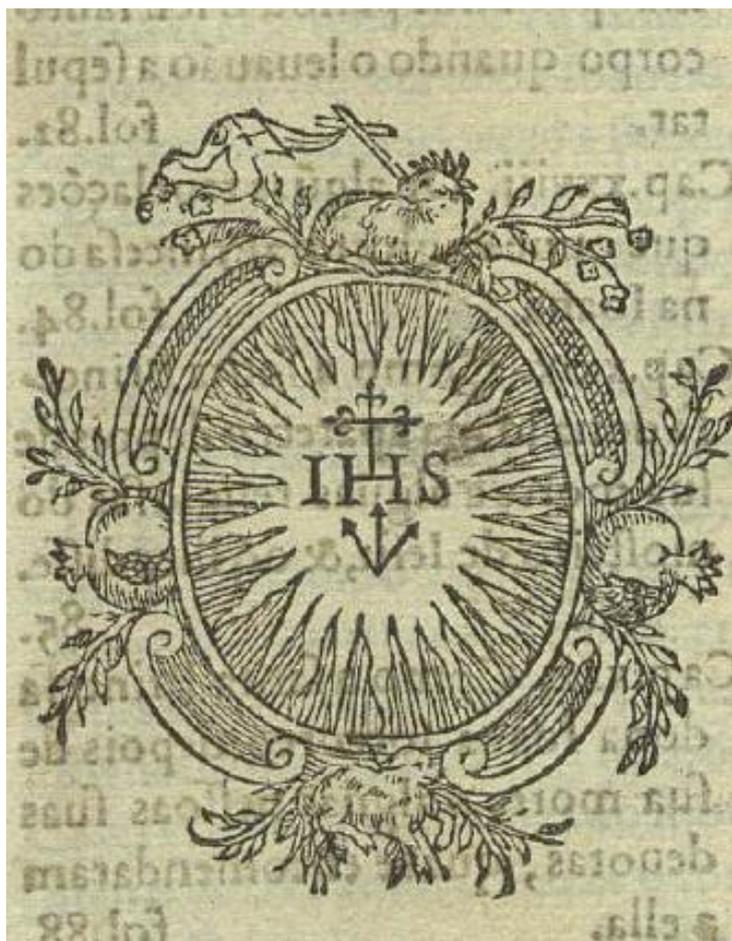


Figura 3 – Cristograma estilizado presente na edição de 1594. Fonte: Dias, 1594, p. A8.

#### 4. AS REFORMAS RELIGIOSAS E A PRODUÇÃO TEXTUAL DE NICOLAU DIAS

O século XVI foi marcado por uma grande reestruturação do cristianismo Ocidental. Com a Reforma Protestante novos tempos tiveram início, e foi necessária a convocação de um Concílio para que o papado reafirmasse as bases de sua Igreja em um continente dividido. Em nossa quarta seção discutiremos, justamente, as Reformas Religiosas. Para isso, conceituaremos Reforma Católica, Reforma Protestante e Contrarreforma, atentando para as particularidades de cada movimento. Posteriormente, focaremos no caso português, como forma de compreensão do Reino no período em que Nicolau Dias viveu.

Estudadas as Reformas do cristianismo, escreveremos sobre a Ordem Dominicana, percorrendo brevemente suas origens, a Reforma Observante, a criação do ramo feminino e o seu crescimento em Portugal. Com essa base histórica, conheceremos de modo mais aprofundado a criação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e a biografia do frade Nicolau Dias. Assim, investigaremos os objetivos do religioso ao publicar em 1585 a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Também comentaremos sobre as outras obras escritas pelo autor, de modo que entendamos melhor a sua trajetória pastoral e intelectual.

O cristianismo, assim como qualquer religião, é dinâmico. Constantes debates, introdução de novos ritos, críticas sobre o comportamento dos sacerdotes, reformas. Em seus dois mil anos de existência, a religião cristã passou por contínuas modificações e renovações, dos livros compreendidos como sagrados até a formação de seus sacerdotes. Uma complexa e longa história que está entrelaçada com toda a formação da sociedade ocidental. As memórias perpetuadas por seus líderes e escritores são algumas das bases das epistemologias do Ocidente. Localizamos a construção narrativa da santidade de D. Joana nesse cenário de lutas, debates e diálogos que é o estudo histórico da religião cristã.

#### 4.1 – PARA UMA COMPREENSÃO CONCEITUAL DAS REFORMAS RELIGIOSAS

O cristianismo é, desde suas origens, uma religião que possibilita ramificações, divisões e novas interpretações. Uma unidade de todos os cristãos nunca foi realmente factual. Mesmo no cristianismo primitivo, ao contrário da visão utópica de alguns fieis, os credos e ensinamentos básicos foram constantemente reinterpretados, revistos e reconstruídos<sup>91</sup>. Como comprovação, podemos citar a grande quantidade de evangelhos escritos durante os dois primeiros séculos do Cristianismo, em que dezenas de textos<sup>92</sup> foram produzidos e lidos para além dos documentos que foram posteriormente incluídos no cânon<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Sobre uma visão geral de tal contexto, Roque Frangiotti expõe que: “Uma leitura da história do cristianismo dos primeiros séculos, conduzida de modo tradicional, numa ótica dogmatizante, sem espírito crítico, criou, na mente da maioria dos cristãos, uma imagem irreal da ‘Igreja primitiva’. Essa imagem corresponde àquela de uma Igreja que se fazia e vivia numa profunda harmonia, na mais intensa caridade e fraternidade, uma espécie de Éden cuja astúcia e malícia venenosas dos hereges corromperam.

Em primeiro lugar, é preciso observar que não havia, propriamente, uma ‘Igreja’ no sentido que se dá hoje a este termo. Segundo, sempre existiram, desde os tempos da vida de Jesus com seus discípulos, controvérsias e desentendimentos tanto em nível doutrinário quanto em nível disciplinar” (Frangiotti, 1995, p. 07).

<sup>92</sup> Além dos textos atribuídos a Mateus, Marcos, Lucas e João, também foram escritos evangelhos outorgados à Maria Madalena, Tomé, Pedro, entre vários outros. Devemos atentar que os textos não incluídos no cânon, e hoje, portanto, denominados pelas igrejas como apócrifos, eram lidos pelos fieis como escritos verdadeiramente inspirados e corretos. Os primeiros séculos do cristianismo foi um período onde as bases da nova religião foram firmadas. Desde a fixação de seu credo no Concílio de Niceia de 325 (Reale; Antiseri, 2003), até a lenta definição dos textos que seriam considerados divinamente inspirados e acrescentados na lista de livros (o cânone) aceitos pelas comunidades cristãs. É válido apontar que um dos registros mais antigos dessa lista se encontra na *História Eclesiástica* do bispo Eusébio de Cesareia (c. 265-339): “Chegando aqui, é hora de recapitular os escritos do Novo Testamento já mencionados. Em primeiro lugar temos que colocar a tetrade santa dos Evangelhos, aos quais segue-se o escrito dos Atos dos Apóstolos. Depois deste há que se colocar a lista das Cartas de Paulo. Depois deve-se dar por certa a chamada Primeira de João, assim como a de Pedro. Depois destas, se está bem, pode-se colocar o Apocalipse de João, sobre o qual exporemos oportunamente o que dele se pensa. Estes são os ditos admitidos. Dos livros discutidos, por outro lado, mas que são conhecidos da grande maioria, temos a Carta dita de Tiago, a de Judas e a segunda de Pedro, assim como as que se diz serem segunda e terceira de João, sejam do próprio evangelista, seja de outro com o mesmo nome. Entre os espúrios sejam listados: o escrito dos Atos de Paulo, o chamado Pastor e o Apocalipse de Pedro, e além destes, a que se diz Carta de Barnabé e a obra chamada Ensinamento dos Apóstolos, e ainda, como já disse, talvez, o Apocalipse de João: alguns, como disse, rechaçam-no, enquanto outros o contam entre os livros admitidos. Alguns ainda catalogam entre estes inclusive o Evangelho dos hebreus, no qual são muito contemplados os hebreus que aceitaram Cristo. Todos estes são livros discutidos” (*Hist. Eccl.*, III, 25, 1-5).

<sup>93</sup> Cânon, ou cânone, é o termo utilizado, dentro do contexto cristão, para se referir aos textos incluídos na Bíblia, e, portanto, aceitos como inspirados por Deus. A construção da lista de obras “inspiradas” ocorreu ao longo dos primeiros séculos do cristianismo e, mesmo assim, nunca foi homogênea. Inclusive, existem até hoje divergências entre católicos, protestantes e cristãos ortodoxos quanto as obras que devem ser aceitas no cânon bíblico.

Textos e visões religiosas diferentes produziram dezenas de interpretações para a fé, e devemos observar que a palavra *heresia* significava originalmente escolha (Frangiotti, 1995). Todavia, com o passar do tempo, algumas correntes cristãs se sobrepuseram às outras, de modo que no início da era feudal a Igreja Romana havia se tornado a única instituição cristã na Europa Ocidental<sup>94</sup>.

Na medievalidade a Igreja era possuidora de terras, de letras e de uma influência política substancial (Baschet, 2006). Tal fato não significa que a instituição tenha existido de modo estaque no tempo e no espaço. Mudanças e reformas sempre estiveram presentes em seu seio. As transformações na realidade material em cada região da Europa Ocidental produziram diferentes margens de interpretação e vivências no cristianismo. Um cristão na Península Ibérica, de conflitos com muçulmanos, não vivia a religião do mesmo modo que um monge enclausurado no norte do continente. As ordens monásticas do período feudal e as Ordens Mendicantes de um período de urbanização conviveram na mesma instituição, apesar de suas diferenças. Jérôme Baschet afirma que: “[...] apesar de numerosas diferenças internas, a Igreja existe como unidade, a um só tempo, institucional e liturgicamente” (Baschet, 2006, p. 170).

A instituição permanece como una, apesar da diversidade existir internamente por meio, por exemplo, de suas ordens religiosas e das diferentes vivências espirituais experienciadas por clérigos e fiéis. A diversidade encontra unidade dentro da autoridade (monárquica, episcopal e, em último e elementar nível, papal). Um dos fatores que explica a sobrevivência da Igreja por tantos séculos foi justamente a sua capacidade de adaptação e acolhimento de diferentes perspectivas. Francisco de Assis (c.1181-1226) representa, por exemplo, claramente essa capacidade de absorver e, posteriormente

---

<sup>94</sup> O fato de a Igreja Romana não ser a única instituição cristã formalmente organizada nesse período no Ocidente, não significa que seus fiéis, e mesmo que aspectos de sua doutrina, estivessem livres de debates. Marc Bloch, em *A Sociedade Feudal*, afirma que: “[...] seria um grave erro atribuir a estes crentes um credo rigidamente uniforme. Com efeito, não só o catolicismo estava ainda muito longe de ter definido plenamente sua dogmática – de tal modo que a ortodoxia mais estrita dispunha então de um jogo muito mais livre do que mais tarde aconteceria, primeiro após a teologia escolástica e mais tarde, com a Contra-Reforma – como também, na indecisa margem onde a heresia cristã se degradava em religião oposta ao cristianismo, o velho maniqueísmo conservava, em certos lugares, mais do que um adepto, dos quais não se sabe ao certo se teriam herdado a sua fé de grupos que obstinadamente se haviam mantido fiéis, desde os primeiros séculos da Idade Média, a esta seita perseguida, ou se, pelo contrário, a tinham recebido, depois de longa interrupção, da Europa Oriental” (Bloch, 2014, p. 108).

institucionalizar, olhares divergentes. Uma Igreja em constante processo de modificação, conforme as condições históricas o assim exigiam.

Contudo, nem sempre essa capacidade de absorção e controle institucional era efetiva. Podemos citar, por exemplo, os valdenses e albigenses na França, os goliardos na Inglaterra, os alumbrados na Espanha e os primeiros grupos protestantes. A Reforma Protestante não se iniciou com a decisão de separação definitiva. Hoje, ao se analisar o passado, percebemos que as 95 Teses representaram o início de um evento de proporções inéditas. Todavia, dificilmente esse era o objetivo do então monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546) naquele 31 de outubro de 1517, apesar dos desdobramentos posteriores com as bulas *Exsurge Domine*, de 1520 (documento papal em resposta às 95 Teses), *Decet Romanum Pontificem*<sup>95</sup>, de 1521 (documento com a excomunhão de Lutero), e das tentativas fracassadas de reconciliação<sup>96</sup>.

É essencial compreender que a Igreja Católica não é estática e que a Reforma Protestante pode ser pensada como uma inaptidão do "dom" católico de "absorver e institucionalizar" diante daquela conjuntura. Na historiografia, parte dos historiadores tende a analisar a Reforma Protestante tendo em vista seus "antecedentes", como o Cisma do Ocidente, a venda de indulgências (em especial àquelas para a Basílica de São Pedro) (Fröhlich, 1987), a decadência da escolástica, Jan Hus (1369-1415), João Wycliffe (1328-1384) e, até o Renascimento. Entretanto, indagamos se realmente esses episódios podem ser

---

<sup>95</sup> Tanto *Exsurge Domine* quanto *Decet Romanum Pontificem* foram exaradas pelo papa Leão X (1475-1521, papa desde 1513).

<sup>96</sup> Com o desenrolar dos fatos que sucederam as 95 Teses, uma reconciliação foi se tornando cada vez mais inalcançável, tanto por parte do papado, quanto por parte de Lutero. Lyndal Roper, analisa biograficamente o reformador, demonstrando, inclusive, como a relação entre Lutero e o papado foi se desgastando. A historiadora declara que: "Ao se iniciarem os preparativos para mais uma tentativa de reconciliar católicos e protestantes na Dieta de Regensburg, Lutero abandonou qualquer resquício de vontade de chegar a um acordo e deu rédeas soltas à sua veia polêmica. Em 1545, escreveu o virulento e desconexo *Contra o papado romano, uma instituição do Demônio*. O ensaio desanica o papa Paulo III, chamando-o de sodomita e travesti, 'a santa virgem, madame papa, santa Paula III', e acusa todos os papas ao longo da história de serem 'cheios dos piores demônios do inferno – cheios, cheios, tão cheios que não fazem outra coisa além de vomitar, arremessar e explodir demônios'" (Roper, 2020, p. 389). E, ainda, segundo a historiadora: "Esse tipo de obra pregava apenas para os convertidos – nenhum católico se persuadiria com palavras e imagens tão violentas –, e Lutero empregou todas as armas de que dispunha: linguagem coprológica, imagens de bruxas e demônios, ofensas sexuais, representações animais. Texto e imagem pretendiam criar um senso de identidade entre o público evangélico, unido pelo ódio ao inimigo. Mas também pretendiam despertar o riso, na medida em que Lutero usava o humor grosseiro para destruir a aura de santidade papal" (Roper, 2020, p. 391).

vistos como princípios da Reforma Protestante, ou apenas como a característica central do cristianismo católico: a constante transformação.

As críticas presentes nas Teses de Lutero não são fruto de uma Igreja decadente, são, muito mais, o desdobramento de um fato corriqueiro na instituição: a constante tendência à mudança. É inegável o fato de que os eventos históricos citados acima representaram transformações que, posteriormente, contribuíram para as origens da Reforma Protestante, no entanto, deve-se enfatizar que não é válido olhar fatos tão diferentes como o Cisma do Ocidente e o enfraquecimento da escolástica como episódios em uma evolução teleológica que se encerra com as 95 Teses. A história está em constante movimento, diferentes fatores geram a curto e longo prazo modificações nos modos de existir. Um longo processo que nunca se encerra, justamente por não ser progresso, e sim, processo.

As modificações nos modos de viver e conviver, diante das novas condições materiais, produzem mudanças nas sociedades. As reformas católicas do final do século XV e início do XVI, a Reforma Protestante e a Contrarreforma representaram não uma evolução, mas, sim, as consequências de novas realidades sociais e econômicas. A Igreja Romana deve ser vista como em constante metamorfose, conforme a realidade material assim o exigia, e com uma capacidade de absorver e controlar divergências internas. Entretanto, tal capacidade não soube ser devidamente utilizada pelos seus líderes ao longo do século XVI, gerando divisões irreversíveis. Autoridades políticas de diferentes localidades souberam utilizar da Reforma Protestante para seus objetivos não diretamente religiosos. As ações iniciadas por Lutero possibilitaram que outros o seguissem nem sempre movidos unicamente pela religiosidade. Todavia, considerando Lutero como o início do movimento, é improvável que outros reformadores e governantes teriam se separado da Igreja Católica caso a instituição tivesse conseguido, logo no início, abarcar Lutero na sua doutrina.

Todos esses fatos históricos criaram condições para que novas formas de sociabilidade fossem necessárias. Afinal, tanto católicos quanto protestantes buscaram educar socialmente e moralmente seus fiéis de modos distintos, a partir de suas próprias interpretações religiosas. No caso da Igreja Católica, César de

Alencar Arnaut de Toledo e Marcos Ayres Barboza destacam os efeitos do Concílio de Trento na instituição e em seus discursos:

Com a ruptura na unidade da Igreja Católica operada pelo movimento social e cultural desenvolvido pela reforma protestante houve um grande vigor de renovação no interior da Igreja, sobretudo com a realização do Concílio de Trento (1546-1563). Nele foram desenvolvidos os planos de reforma da Igreja Católica e, também, um novo projeto de vida eclesiástica, que fez grandes transformações nas normas disciplinares e nas pastorais de todos os religiosos, maior incentivo aos estudos Bíblicos nas universidades, com a realização dos cursos superiores em Teologia e, especialmente, ao desenvolvimento e expansão das Ordens Religiosas, sobretudo das Ordens Mendicantes

A valorização da ação humana exigiu esforços para estabelecer princípios e maneiras de socialização que contribuíssem para o desenvolvimento das relações individuais e sociais. Tais exigências abriram espaço para a expansão de práticas educativas e pedagógicas; buscou-se uma educação articulada aos interesses políticos e religiosos para a conformação do indivíduo à sociedade. Houve todo um esforço de renovação dos processos educativos, por meio de técnicas educativas e escolares. A preocupação das autoridades públicas e da Igreja era com a criação de uma sociedade disciplinar para o exercício de um sistema de controle sobre os indivíduos (Arnaud de Toledo; Barboza, 2009, p. 50).

A renovação interna da Igreja propiciada pelo Concílio de Trento voltou as preocupações da instituição para a formação e expansão da atuação dos seus quadros. Clérigos melhor instruídos e doutrinados com novas normas disciplinares, puderam educar seus fiéis a partir de tais ideias, como destacado por Arnaut de Toledo e Barboza (2009). A educação, em seus âmbitos escolar e social, recebeu maior destaque como mecanismo de controle naquela sociedade caracterizada pela diversificação das formas de viver o cristianismo fora do catolicismo. Era necessário, mais do que em períodos anteriores, estabelecer uma sociedade de controle e disciplina. A reprodução e manutenção do cristianismo católico dependia da educação e do controle comportamental dos seus fiéis. Essa compreensão histórica e educacional contribui para o estudo da obra de Nicolau Dias, e possibilita estudá-la como forma de instrução e controle social no contexto das Reformas Religiosas do século XVI.

Temos nos referido a Reformas, no plural, por entendermos que uma Reforma Católica ocorria já antes da Reforma Protestante, e teve continuidade

depois. Buscamos, assim, desfazer a dicotomia que analisa uma Contrarreforma apenas como resposta ao avanço protestante. Jose C. Nieto Sanjuán destaca que:

[...] 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, 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).

Em seu estudo do caso espanhol, Nieto Sanjuán destaca como o conceito de Reforma não deve referir-se apenas à Reforma Protestante. O autor demonstra como o termo possibilita a compreensão de uma série de ações realizadas naquela localidade, como reformas de seminários e mosteiros, universidades e um embasamento ético para o clero. Ao simplificar contextualmente e conceitualmente as realidades religiosas do século XVI como Reforma Protestante sucedida de uma resposta católica (uma Contrarreforma), ignora-se todas as ações de autoridades católicas ainda no século XV que buscavam reeducar e reformar, intelectualmente e moralmente, sua Igreja<sup>97</sup>. Apesar da investigação de José C. Nieto Sanjuan focar no caso espanhol, é fato que o mesmo processo ocorreu em outras partes da Europa. Como fato histórico que sustenta nossa afirmação, podemos pensar sobre a Reforma Observante.

Entre finais do século XIV e meados do século XVI, encontramos na Igreja a já citada Reforma Observante. Tal movimento, ocorrido na Europa como um todo, buscava retomar as bases doutriniais das Regras monásticas e das Ordens

---

<sup>97</sup> Sobre o contexto reformista católico, Salvador Castellote indica que: "También las comunidades cristianas iniciaron sus reformas. La vida de muchos clérigos era meritoria, pues en muchos monasterios y conventos se vivía una seria piedad. Los Hermanos de la Vida Común, fundada por Gerardo Groot (1340-1384), representaban la devotio moderna y, como asociación mixta de sacerdotes y laicos, buscaban seriamente una reforma. A esta asociación perteneció Tomás de Kempis (1380-1471) que tanto influyó en Ignacio de Loyola. Con sólo nombrar a santa Catalina de Bolonia (1413-1463), a santa Catalina de Génova (1447-1510), a san Bernardino de Siena (+1444) y a Juan de Capistrano (+1456) nos daremos cuenta de que la vida religiosa no era tan negra como nos la suelen pintar. El mismo convento agustino de Erfurt, en el que ingresó Lutero, pertenecía a la observancia. Pero no sólo ocurrían estos hechos en los conventos y monasterios; también el pueblo fiel vivía una piedad seria y comprometida" (Castellote, 1997, p. 13).

Mendicantes, contando com apoio de autoridades religiosas e laicas. As origens da Reforma Observante estão no contexto do Cisma do Ocidente, tendo sua difusão ocorrendo entre o final do século XIV e o final do século XVI. No que se refere aos dominicanos, "[...] a reforma terá dado os seus primeiros passos no tempo do Mestre Geral Frei Raimundo de Cápua, iniciando-se na região do Sul da Alemanha e estendendo-se às restantes províncias obedientes a Roma" (Cardoso, 2018, p. 128). Segundo Paula Freire Cardoso:

Contando com o suporte do Papado, dos monarcas e da nobreza, os movimentos observantes procuraram reformar a Igreja através da procura da verdadeira vida cristã, o que se traduziria, no caso do monaquismo e das ordens mendicantes, na recuperação da observância estrita das respectivas Regras e dos votos de pobreza e castidade e numa vivência mais rigorosa, nos casos femininos, do silêncio, da clausura, da penitência e da oração. [...] Contudo, sabe-se que a expansão dos conventos dominicanos femininos portugueses esteve estreitamente ligada com as políticas reformistas que levariam à incorporação das comunidades não regulares que se haviam multiplicado em território português na primeira metade do século XV. Neste processo de regularização das comunidades não monásticas ou beatérios, salientou-se não só o papel das políticas reformadoras da época, como também o papel da nobreza, nomeadamente no que respeita aos patronos dessas mesmas comunidades que, guiados pelos seus confessores dominicanos, conduziam à conversão destes beatérios em conventos da Ordem dos Pregadores (Cardoso, 2021, p. 365).

A Reforma Observante encontrou força em Portugal, inclusive com a incorporação de comunidades femininas da Ordem Dominicana, fenômeno já citado quando analisamos a história do Mosteiro de Jesus de Aveiro. A religiosidade atribuída a D. Joana, construída em suas hagiografias mesmo antes da entrada no convento em Aveiro, já era claramente inspirada nos ideais observantes: a reclusão, a castidade, a constante penitência e a oração. Como exposto por Cardoso, os observantes buscavam uma vivência religiosa mais rigorosa, e, portanto, disciplinar. Na história do cristianismo, discursos de maior rigidez disciplinar ocorreram justamente em momentos em que haviam críticas às vivências religiosas com práticas mais "mundanas". A origem das Ordens Mendicantes é um exemplo de tal afirmação, afinal, Francisco de Assis não teria ouvido Deus ordenar uma reforma de sua Igreja? Além da preocupação disciplinar, Cardoso (2018) destaca a influência dos Dominicanos junto a nobreza,

influindo patronos de comunidades religiosas e convertendo tais locais para a Ordem dos Pregadores. Essa relação entre a ordem fundada por Domingos de Gusmão e a nobreza possui em D. Joana e no Mosteiro de Jesus de Aveiro alguns de seus exemplos mais destacados.

Apesar da Reforma Observante existir desde o final do século XIV (Cardoso, 2018), tendo São Salvador de Lisboa como provável primeira casa feminina portuguesa, após o abandono da Observância por parte desta em 1464, o Mosteiro de Jesus de Aveiro adquire "[...] o papel de representante da reforma no seio feminino" (Cardoso, 2018, p. 128). O Mosteiro adquiriria importância para a Reforma Observante com suas religiosas fundando e reformando comunidades até meados do século XVI (Cardoso, 2018). Segundo Paula Freire Cardoso (2018), as monjas ainda eram incentivadas a escreverem sobre a história de suas comunidades, assim como de suas figuras importantes. Como tal produção escrita é representativa da "[...] construção e transmissão de uma identidade dominicana observante" (Cardoso, 2018, p. 130), podemos concluir que textos como o *Memorial da Infanta Santa Joana*, produzido em Aveiro, eram fontes educacionais e doutrinárias observantes.

O texto base para as edições de Nicolau Dias foram documentos escritos no próprio Mosteiro de Jesus de Aveiro por volta de 1520, momento em que a Reforma Protestante ainda não estava consolidada. As intenções da escritora do *Memorial da Infanta Santa Joana*, também incluem o relato de um modo de viver a religião observando um maior destaque à moralidade cristã. Simplificar as ações reformadoras católicas apenas como uma resposta à expansão do protestantismo é ignorar a preocupação dos clérigos, monjas e nobres envolvidos na Reforma Observante. A ilusória dicotomia que resume todo o contexto em apenas Reforma Protestante e Contrarreforma, tende a olhar uma Igreja Católica totalmente corrupta e imoral até o século XVI e que apenas busca uma doutrinação moral e intelectual de seus clérigos a partir do Concílio de Trento.

Para fundamentar nossas críticas, também recorreremos aos estudos do teólogo espanhol Juan Belda Plans. O autor expõe que, diante da decadência, corrupção e secularização do clero católico (além da excessiva abstração escolástica) houve "[...] un clamor general de Reforma eclesiástica (*in capite et in membris*) desde la Baja Edad Media, que afectaba a la Espiritualidad, a la

Teología o a la disciplina eclesiástica, entre otras cosas" (Belda Plans, 2019, p. 335). O autor considera a Reforma Católica como um longo processo iniciado antes da Reforma Protestante e que culmina com o Concílio de Trento<sup>98</sup>. Belda Plans divide tal movimento em três tipos de reforma: reforma espiritual, com movimentos de observância e novas congregações (2019, p. 336-338); reforma intelectual e teológica, com inovações<sup>99</sup> e renovações nos discursos teológicos (analisando o caso espanhol, o autor destaca as Universidades de Salamanca e Alcalá) (2019, p. 338-340); e, reforma eclesiástica, baseada nas resoluções do Concílio de Trento e tendo preocupações disciplinares para com os clérigos, além da reafirmação dos dogmas e da Tradição católica (2019, p. 340-342).

Consideramos válidas as interpretações de Belda Plans, apesar de que entendemos que as reformas na disciplina dos clérigos já ocorriam antes de Trento, dentro das próprias universidades citadas pelo autor. O teólogo analisa as reformas como um longo processo, que se efetuou de diversos modos em várias frentes de pensamento e ação, e desconsidera, assim, a existência de uma Contrarreforma desenvolvida como simples refutação do Protestantismo.

Diante do exposto até aqui, defendemos a seguinte nomenclatura:

- **Reforma Católica:** ações da Igreja Católica, entre os séculos XV-XVI, sem relação direta com o Protestantismo. Como exemplos, podemos citar a Reforma Observante, além de reestruturações de seminários e universidades e, também, o Concílio de Latrão V (1512-1517)<sup>100</sup>;

---

<sup>98</sup> "Durante algún tiempo prevaleció la opinión que señalaba dos Reformas: la 'Reforma' (luterana o protestante) y la 'Contrarreforma' (católica) dando a entender que la Reforma Católica había sido una consecuencia de la Reforma protestante, y que habría empezado solamente después del Concilio de Trento como respuesta a Lutero. Esta idea ha sido desmentida por la moderna historiografía, la cual ha demostrado de manera fehaciente que el movimiento de reforma en la Iglesia Católica había empezado mucho antes, si bien se fue abriendo paso lentamente a lo largo de la Baja Edad Media hasta culminar en la gran Reforma católica tridentina" (Belda Plans, 2019, p. 335-336).

<sup>99</sup> Aqui o autor inclui as inovações teológicas de Erasmo e do próprio Lutero.

<sup>100</sup> Que entre suas decisões estavam "decretos de reforma da formação do clero e sobre a pregação" (Santos, 2009, p. 105). Apesar desses documentos doutrinários que pretendiam determinadas reformas, João Henrique dos Santos também afirma que: "[...] o V Concílio de Latrão (1512-1517), um Concílio que se pretendia reformador, mas que, em verdade, foi um dos mais políticos e diplomáticos que houve na história da Igreja" (Santos, 2009, p. 56). Em suma, o Concílio objetivava reformas, mas essas não foram efetivas em suas práticas.

Nesse mesmo sentido, Christopher M. Bellitto sustenta que: "O Concílio de Latrão V tem sido criticado por não haver conseguido instituir reformas efetivas, mas seus membros legislaram contra a simonia, o concubinato e a usura, além de haver legislado contra o controle que os leigos

- **Reforma Protestante:** movimentos inicialmente de crítica aos posicionamentos do papado e da Igreja Católica e que se desdobraram em divisões do catolicismo, sendo os mais destacados o luteranismo, o calvinismo e o anglicanismo;
- **Contrarreforma:** ações da Igreja Católica objetivando combater diretamente as ações e a espiritualidade Protestante. Como exemplos, podemos citar a reafirmação dos dogmas católicos e de sua Tradição que foram desconsiderados pelos reformadores protestantes.

Ao estudar os debates historiográficos sobre a Reforma Protestante, Rodrigo Bentes Monteiro (2007) destaca que a partir da década de 1930 os trabalhos de Delio Cantimori, Lucien Febvre e Hubert Jedin representaram novos desdobramentos para os estudos na área. Ao verificar as contribuições de Delio Cantimori, Monteiro (2007) cita as relações entre humanismo e Reforma propostas pelo historiador. Já as pesquisas de Lucien Febvre demonstraram a necessidade de compreender a Reforma a partir de "[...] todas as manifestações diversas então vividas, na política, na economia, na sociedade, na cultura intelectual e artística" (Monteiro, 2007, p. 134), perspectiva compartilhada por Jean Delumeau. O terceiro historiador citado por Monteiro, Hubert Jedin, foi o responsável por desenvolver um conceito de Reforma Católica, diferenciando-o assim de Contrarreforma. Ao longo de nossas análises sobre as Reformas Religiosas do século XVI, buscamos incorporar alguns desses debates, propondo uma visão ampla sobre o contexto, conforme Cantimori por exemplo, mas também diferenciando os conceitos de Reforma Protestante, Reforma Católica e Contrarreforma, em conformidade com Jedin.

---

exerciam sobre o dinheiro, as propriedades e os direitos da Igreja. Também determinaram que os cardeais deveriam viver em lares modestos e frugais. Os membros do concílio alertaram contra os falsos pregadores, os milagres fraudulentos, a bruxaria e a blasfêmia. Também exigiram a supervisão de todo tipo de material impresso [...].

O problema não foi a falta de interesse do Concílio de Latrão pelas reformas, mas o modo como as suas normas foram redigidas. [...] No fundo, o papado, os cardeais e a cúria simplesmente não tinham nenhum interesse em realizar uma verdadeira reforma, pois os membros graduados da cúria dependiam demasiadamente de irregularidades financeiras, de modo que a oposição às reformas estava firmemente entrincheirada" (Bellitto, 2016, p. 136-137).

Independente da efetividade, ou não, das normativas do Concílio de Latrão V, a sua realização é evidência de um contexto onde havia a preocupação com reformas na instituição, mesmo antes do advento do protestantismo.

Após ter tratado sobre a Reforma Católica e apresentado nossa sugestão de análise conceitual para os eventos citados, é necessário que façamos alguns aprofundamentos sobre a Reforma Protestante e sobre a Contrarreforma, de modo que tenhamos sustentação para que possamos compreender a popularidade da obra *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Um dos fatores que contribuíram para a divulgação do texto foi justamente os desdobramentos da Reforma Protestante. A data de 1517 é considerada o início de um dos momentos mais importantes da história do cristianismo: a pregação das 95 Teses nas portas do castelo senhorial de Wittenberg pelo monge agostiniano alemão e professor de teologia Martinho Lutero. O evento desencadeou, por mais que não tenha sido o objetivo inicial, um movimento religioso que deu origem, de lá até os dias atuais, a milhares de novas denominações cristãs. Em 1521 Lutero foi excomungado, de modo que as reflexões teológicas do, a partir daí, ex-monge se desenvolveram com maior liberdade e profundidade (Roper, 2020). Para além de suas críticas às indulgências, uma das principais oposições de Lutero em 1517, é de nosso interesse analisar a doutrina da justificação pela fé proposta e desenvolvida pelo reformador.

Segundo Jean Delumeau, Lutero refletiu com base nos textos de Paulo, como a *Epístola aos Romanos* e a *Primeira Epístola aos Coríntios*, para embasar sua doutrina da justificação pela fé (Delumeau, 1989). Tal doutrina teológica teria repercussões enormes para a espiritualidade Protestante. A fé, sendo a única fonte de justificação e salvação, eliminou a necessidade de uma vida regrada a partir dos sacramentos concedidos pela Igreja Católica. A relação do fiel para com Deus, tornava-se assim, mais direta e menos dependente de uma instituição. Delumeau desenvolve que:

[...] Lutero passará a minimizar os pecados atuais e também o esforço para superar a inclinação ao mal, insistiu sobre o pecado original e a profunda degradação do homem. Sem a bondade de Deus que perdoa gratuitamente e que não imputa ao pecador esta perversão radical que reside nele, o homem seria irremediavelmente condenado. Os sacramentos que distribuem as graças atuais cedo perderão, portanto, para Lutero parte de sua importância. Contará principalmente para ele a iluminação interior que nos garante a não imputação de nossa miséria moral. O diálogo direto entre Deus e o crente toma o passo à liturgia e sacramentos, ao intermediário entre o Salvador e o salvado (Delumeau, 1989, p. 88-89).

A fé católica baseia-se no discurso de que a salvação da alma parte da fé e das obras. Base teológica que abriu as interpretações que sustentaram ações como as Cruzadas, as indulgências, o culto às relíquias sagradas, entre outros. Lutero ao compreender que apenas a fé particular do indivíduo é o suficiente para a relação com Deus, também descarta o sacerdócio como sacramento essencial da conexão dos fiéis com o Criador. O clero e seu papado perderam a função de existir como aqueles necessários para a intermediação entre os viventes e o Pai criador. Deste modo, até o poder político da Igreja Católica, sustentado pela crença na autoridade do Papa como representando direto de Cristo, passa a ser desqualificado pelos cristãos protestantes.

A *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, que teve a sua primeira edição em 1585, destaca a todo momento a importância das obras na vida do fiel. Tal característica também se encontra no texto base *Memorial da Infanta Santa*, mas é digno de destaque notarmos como a constante reafirmação dos Sacramentos, da importância dos clérigos e das obras realizadas pelo fiel, eram lidos e ouvidos por católicos que necessitavam ser educados de modo a continuarem com seu credo e suas tradições. A publicação de textos hagiográficos pós-Trento pode ser entendida, portanto, como partícipe das ações católicas de combate ao avanço Protestante, uma verdadeira Contrarreforma.

Tendo sido realizado em três fases (de 1545 a 1548, de 1551 a 1552 e de 1562 a 1563), o Concílio de Trento concluiu o debate iniciado décadas antes sobre a necessidade das reformas, enfatizando a importância das mudanças pastorais efetivadas desde finais do século XV, além de demarcar a afirmação do catolicismo frente a expansão das novas denominações cristãs. Compreendemos o Concílio tanto como ápice da Reforma Católica<sup>101</sup>, mas também como início oficial de uma Contrarreforma. Afinal, as ações localizadas de autoridades eclesiásticas buscando barrar o protestantismo se tornaram gerais para toda a cristandade católica, além de receberem uma maior fundamentação teológica.

Os Sete Sacramentos, a Tradição, a justificação pela fé e pelas obras, a reafirmação da transubstanciação da Eucaristia, a importância das reformas disciplinares, a asseveração da hierarquia eclesiástica, o culto aos santos, a

---

<sup>101</sup> Como já apontado por Belda Plans (2019, p. 336).

importância da catequização, a expansão da fé católica<sup>102</sup> e a instituição do *Index Librorum Prohibitorum* se tornaram símbolos de uma Igreja interessada não apenas em reformar-se, mas também em reafirmar-se diante das críticas de luteranos, calvinistas<sup>103</sup>, anglicanos<sup>104</sup> e demais grupos. Delumeau destaca, também, o caráter militar da Contrarreforma:

A ação da Contra-Reforma revestiu dois aspectos principais. Por um lado, ela visou a reconquista pelas armas dos territórios passados para o campo da Reforma; por outro, procurou onde a vitória militar o permitia, converter as massas protestantes por uma série completa de meios: missões, fundação de colégios e universidades, coações diversas, tentativas para sufocar a religião adversa (Delumeau, 1989, p. 164).

O historiador prioriza Contrarreforma como combate violento ao Protestantismo, ponto considerável, afinal, como estudado por ele no mesmo texto, guerras de religião se seguiram pelo continente europeu nas próximas décadas. Esse é, ademais, o contexto em que encontramos as três edições da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, sendo que, duas das edições, 1585 e 1594, são situadas durante a União Ibérica da Dinastia Habsburgo<sup>105</sup>, casa dinástica envolvida diretamente em diversos conflitos bélicos e religiosos<sup>106</sup>. Uma Europa em conflitos teológicos e militares, uma cristandade em disputa territorial e espiritual, esse é o contexto dos leitores e leitoras de Nicolau Dias. Após analisar a Europa de modo geral, agora devemos pormenorizar nossas reflexões

---

<sup>102</sup> Priorizada com a Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada pelo espanhol Inácio de Loyola (1491-1556) em 1534 e reconhecida em 1540, que foi basilar para a expansão do catolicismo nas Américas, África e Ásia.

<sup>103</sup> Doutrinas baseadas em João Calvino (1509-1564), teólogo francês que progrediu com a Reforma Protestante inicialmente na França. Entre seus principais eixos teológicos estava a doutrina da predestinação (Delumeau, 1989).

<sup>104</sup> A Igreja Anglicana foi fundada pelo rei inglês Henrique VIII (1491-1547, rei desde 1509) em 1534. A instituição se constituiu primordialmente como uma igreja nacional, tendo no monarca sua principal liderança até os dias atuais. A Igreja se fortaleceu nos reinados de Eduardo VI (1537-1553, rei desde 1547) e, principalmente, no de Elizabeth I (1533-1603, rainha desde 1558), após um breve retorno do Reino ao catolicismo durante o reinado da católica Maria I (1516-1558, rainha desde 1553) (Delumeau, 1989).

<sup>105</sup> Governada pelos "Filipes": Filipe I de Portugal, II de Espanha (1527-1598, rei de Portugal desde 1581), Filipe II de Portugal, e III de Espanha (1578-1621, rei de Portugal desde 1598) e Filipe III de Portugal, e IV de Espanha (1605-1665, rei de Portugal entre 1621 e 1640).

<sup>106</sup> Entre os embates religiosos e políticos envolvendo os Habsburgos, podemos citar, durante o reinado do primeiro Filipe, conflitos compreendendo os Países Baixos e a Inglaterra (Magalhães, 1997).

explanando sobre as reformas religiosas em Portugal, partindo do Cisma do Ocidente e avançando até o contexto pós-Concílio de Trento.

#### 4.2 – REFORMAS RELIGIOSAS EM PORTUGAL

A partir de 1378, e durando 37 anos, a Igreja passou pelo Cisma do Ocidente, evento que dividiu os cristãos ocidentais entre os apoiadores de diferentes pontífices (Fröhlich, 1987). Mesmo que finalizado no início do século XV, tendo novamente um único papa na Igreja, algumas consequências do Cisma não puderam ser desfeitas facilmente. Afinal, os questionamentos quanto a autoridade papal desenvolvidas pela Reforma Protestante no século XVI encontraram respaldo nos questionamentos originados com o evento<sup>107</sup>. Ao analisar Portugal, percebemos que essa temporária divisão dos cristãos também trouxe mudanças que marcaram a relação entre Igreja e Coroa no final da Idade Média e início da Idade Moderna.

Segundo Hermínia Vasconcelos Vilar (2000), o monarca português D. Fernando (1345-1383, rei desde 1367) constantemente mudou seus posicionamentos quanto a qual papa apoiar. Segundo a autora:

Portugal foi um dos reinos que mais oscilou entre as obediências aos dois papas. Tendo o eclodir do cisma sido coincidente com a governação de D. Fernando, a situação da Igreja portuguesa tendeu a agravar-se com as oscilações de observância deste monarca, ao sabor dos seus próprios interesses políticos.

Com efeito, por detrás de um conflito aparentemente religioso entre dois papas estava uma rivalidade latente entre a França e a Inglaterra, rivalidade que não deixou de influenciar toda a futura condução do cisma e que obrigou os vários reinos europeus a definirem posições.

Mas será também essa rivalidade, concretizada na Guerra dos Cem Anos e com a qual as guerras entre D. Fernando e Castela

---

<sup>107</sup> Giacomo Martina aponta o Cisma como uma das causas religiosas da Reforma Protestante. Em sua argumentação, o historiador inclusive constata que o Cisma possibilitou a formação de igrejas nacionais: “Não faltaram as tentativas de atenuar ou de reduzir a nada as consequências do cisma para ressaltar especialmente a responsabilidade de Lutero como único autor da revolução protestante. Na realidade, não se pode esquecer a claríssima tendência de muitos soberanos de se aproveitarem das ocasiões para arrancar da Santa Sé o maior número possível de concessões; os príncipes cobravam caro a adesão a esta mais que àquela obediência. Reforçava-se assim, perigosamente, a tendência para a formação de igrejas nacionais que, sem dúvida, constituiu uma das principais causas da revolução protestante” (Martina, 2014, p. 77).

se ligam, a determinar, em última instância, as oscilações deste monarca (Vilar, 2000, p. 328).

Ao transitar constantemente entre os dois papas, seguindo seus interesses políticos e militares, como apontado por Vilar, D. Fernando enfraqueceu o poder institucional da Igreja em Portugal, enredando de modo profundo o poder régio às necessidades eclesiásticas locais. Vila destaca a "dependência que, apesar de tudo, não deixará de se acentuar nos reinados seguintes, com o surgimento da dinastia de Avis" (Vilar, 2000, p. 333).

A Igreja lusa estava atada aos interesses monárquicos, em um contexto de busca por legitimação da Dinastia iniciada pelo bastardo D. João I (1357-1433, rei desde 1385). A Casa de Avis necessitava atestar seu poder após o longo período da Casa de Borgonha. Não é de se surpreender que diversas figuras pertencentes ou ligadas à Casa de Avis tenham sido nos séculos XV e XVI considerados santos populares: o Condestável Nuno Álvares Pereira (1360-1431), Fernando, O Infante Santo (1402-1443) e a própria princesa D. Joana. Compreender as profundas relações entre as necessidades e interesses da Igreja e da Dinastia de Avis, é indispensável para que entendamos a importância da construção do culto a D. Joana no século XVI e as consequências de tal prática religiosa para uma educação moral naquele contexto.

Para além da relação entre Igreja institucionalizada e Coroa, é preciso também pensar no campo das religiosidades cotidianas, o âmbito do sentir e viver a fé. Maria de Lurdes Rosa (2000) compreende que o final do século XIV e o século XV foram sinalizados pelos sentimentos de Reforma, não aquela do século XVI, mas a Reforma Católica já praticada por leigos e religiosos:

No final da centúria de trezentos e durante todo o século seguinte, as sociedades do Ocidente medieval são atravessadas por um intenso debate sobre o que poderíamos chamar de «verdade», ou «gratuidade», da vivência religiosa. A afirmação dos leigos como entidade fundamental da Igreja tornara centrais temas como o peso da estrutura sobre a crença, a necessidade e as formas de mediação com o divino, o relacionamento da Igreja com a política. Por outro lado, num movimento de reforma que é muito novo porque parte «de baixo», mas não se fica por aí, foram inúmeros os religiosos e eclesiásticos que se colocaram ao lado dos fiéis e reclamaram abertamente contra a corrupção da Igreja, ensaiando formas novas de vida religiosa e intervenção pastoral. O debate concretizou-se em torno do recorrente tópico cristão da «reforma», essa nostalgia da «pureza primitiva» que tantas vezes assomara

já à história do cristianismo. Simplesmente, agora talvez mais que nunca, atravessava uma sociedade inteira, dizia respeito a todos, e devia ser por todos resolvido, tanto leigos como estrutura eclesiástica (Rosa, 2000, p. 492).

As afirmações de Rosa demonstram que na Europa, como um todo, existiam ideias, desejos e ações de mudança na Igreja, mesmo antes da Reforma Protestante. Após décadas de Cisma e em um contexto tão efervescente na política, cultura e economia, fieis católicos, leigos ou religiosos, de diversas localidades na Europa buscaram reavivar um ideal de pureza da fé. Neste aspecto, é essencial perceber que a Reforma Protestante iniciada em 1517 não é o início, mas apenas um dos desdobramentos de uma movimentação nas religiosidades que ocorria desde há pelo menos um século antes. O cristianismo é uma religião marcada por um constante devir. De modo quase cíclico percebe-se que tal religião, em determinados períodos e locais, passa por fases: a vivência da fé idealizada como pura e original, o esfriamento da religiosidade radical e o endurecimento da igreja institucionalizada.

Constantemente na religião cristã, como um todo, surge nos fieis a necessidade por mudanças. O imaginário coletivo clama, inclusive, pelas práticas de um mítico e utópico cristianismo primitivo, o retorno ao Éden após os pecados de corrupção dos líderes e de indiferença dos crentes. Achamos tais movimentações, por exemplo, na ideia de um Cristo que em uma "igreja em ruínas" ordena que Francisco de Assis faça reformas. Nos deparamos também, como apontado por Rosa, no sentimento de urgência de reformas durante o século XV.

Na história da Igreja Católica, após o calor provocado pelos desejos de mudanças, ocorrem constantemente também resfriamentos, em que, na maior parte, aquelas práticas e desejos mais radicais são controlados, domesticados e institucionalizados. A igreja abraça, ou busca destruir, tais reformas, conseguindo, ao final, engessá-las em seu corpo institucional. Obviamente, nem sempre esse processo de assimilação ocorre, como já apontamos ao analisar a Reforma Protestante.

A institucionalização daquelas práticas "puras e ardentes", trazidas para dentro das necessidades políticas, doutrinárias, culturais e econômicas da Igreja levam, correntemente, a uma nova fase de indiferença. Os fulgores evangélicos

se perdem diante da realidade cotidiana e das dificuldades de assimilar o novo. A fragilidade humana dos seus líderes e as contradições dos seus comportamentos também deixam de possuir, novamente, aquele verniz da pureza almejada. Fato este percebido pelos fieis, que voltam a desejar uma "reforma". A Igreja Católica é fruto de cada período histórico em que viveu e, apesar de suas tradições, é incoerente olhá-la como estanque no tempo. Para cada novo contexto, com novas realidades materiais, os fieis exigiram novas atitudes e ações da instituição. Em alguns momentos assimilando as mudanças, em outros as rejeitando, a Igreja foi se adaptando. Hora "fervendo" por reformas, hora recolhendo-se em sua burocracia.

Claro, não estamos advogando por uma história do cristianismo guiada por um espírito teleológico simplesmente cego aos fatos e singularidades de cada tempo histórico. Todavia, consideramos pertinente perceber que os desdobramentos da religião e das religiosidades cristãs católicas se fazem presentes em diversos períodos e localidades a partir dos embates entre aspectos conservadores e inovadores da vivência religiosa. Voltando-nos a nossa personagem histórica, D. Joana, ela viveu, portanto, em um contexto onde uma nova religiosidade era clamada, aquela da reforma e do radicalismo da piedade cristã, todavia, desprovida de interesses de ruptura:

A principal fonte para a história da vocação da "Infanta Santa" é a crônica de Margarida Pinheiro, freira do Mosteiro de Jesus, que conviveu, serviu e profundamente admirou a princesa. O Memorial da muito excelente Princesa é, nestas circunstâncias, uma obra "empenhada" e, mais do que isso, um texto afectivo e reverencial. Tem, ainda, um enraizamento concreto em situações reais de conflito, de passado recente — não só os aspectos políticos, mas toda a opção religiosa da princesa; por fim, retrata uma espiritualidade feminina vivida de modo não isento de críticas, por parte da Igreja, apesar de, como aqui, quase sempre se confinar a claustros de mosteiros. E além disso um texto tocado pela própria experiência de santidade que narra, que foi forte e arrojada a ponto de marcar uma das suas testemunhas de modo indelével, e reflectir-se na obra escrita, de modo a quase com ela se fundir. A própria afectividade e a força posta na transmissão das devoções e experiências vividas da infanta tornam novo este texto, um dos primeiros relatos, ainda que indirecto, de uma vivência mística de outro modo inacessível — e que é afinal a pedra de toque de todo o percurso 'radical' de Joana (Rosa, 2000, p. 501).

Rosa cita a Infanta como exemplo de um radicalismo feminino e de uma vivência mística que irradia uma mensagem espiritual aos seus fiéis. Uma espiritualidade severa e de acordo com os anseios daquela Igreja Católica do início do século XVI está presente no *Memorial*. Do mesmo modo que também se encontra presente na obra de Nicolau Dias, todavia, em contexto distinto. Se o *Memorial da Infanta Santa Joana* pode ser lido como parte da Reforma Católica, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* deve ser melhor situada na Contrarreforma. Independente do texto e de seu contexto, é evidente como a princesa é elevada a patamares de santidade e fortaleza em Cristo. Afinal, nas obras em questão, D. Joana é retratada como inflexível nas suas ações de mortificação física, constante oração e não aceitação de certas ordens de D. Afonso V e D. João II. O amor a Cristo, seu eterno esposo, é mais resistente do que as vontades dos mortais. Uma narrativa com tanta potência deve ser lida dentro de suas conjunturas. Sendo assim, deve-se notar que a ebulição dessas religiosidades também tem força na e com a nobreza. Afinal,

Como palcos e actores maiores destas experiências, destacavam-se dois conjuntos de ambientes e pessoas, aparentemente opostos, mas de facto ligados por laços profundos: as cortes régias, principescas e senhoriais, por um lado e, por outro, os cristãos que seguiram uma opção religiosa radical (seja a solidão, seja a inserção em grupos muito restritos e austeros). Nas linhas que se seguem, tentaremos evocar uns e outros, bem como pôr em evidência o que os unia: por um lado, a pertença a uma elite sociocultural que buscava a reforma através de um empenhamento pessoal profundo e esclarecido, ainda que por vezes revestindo a forma do total despojamento; por outro, o esforço empenhado e crente de reforma interna, que ainda não aceita a divisão como solução, nem, sobretudo, consegue pensar a salvação fora do religioso (Rosa, 2000, p. 494).

Neste ponto, é necessário retomar as ideias de Hermínia Vasconcelos Vilar (2000) que citamos anteriormente: a Igreja portuguesa pós-Cisma era dependente da monarquia. Pode-se concluir que tal dependência foi absorvida na espiritualidade da própria nobreza que sentia, naquele contexto histórico, a necessidade de vivenciar de modo mais profundo esta fé que, de um modo ou de outro, era subordinada às suas decisões políticas. Radicalismo na religiosidade, ebulição na política, descobertas na economia. Todos fatores interligados entre si.

A força do cristianismo católico na Península Ibérica e a relação entre monarcas e Igreja já foi muito debatida e analisada. A Inquisição Espanhola e os Reis Católicos são apenas um exemplo. Entretanto, levantamos outro questionamento: como essa relação institucional e espiritual, tendo como exemplo o culto à D. Joana, moldou a educação moral da sociedade portuguesa no século XVI? Assim, é necessário que analisemos as consequências também da Reforma Protestante e da Contrarreforma em Portugal.

Diferente de outras regiões da Europa, que se mostraram terreno fértil para a expansão protestante, a Península Ibérica não foi palco de muitas expressões religiosas relacionadas ao protestantismo, afinal, o território já havia vivenciado diversas reformas, como as já citadas reformas em universidades e seminários espanhóis e a Reforma Observante. Esse fato produziu uma certa historiografia lusitana que nega a existência da vertente cristã protestante no país no século XVI<sup>108</sup>. António Manuel S. P. Silva (2018) analisa que a historiografia portuguesa tende, de modo geral, a duas posições: a negação de qualquer presença protestante nos séculos XVI e XVII ou a aceitação da existência de interesses de certos intelectuais que não foram suficientes para quebrar a unidade e hegemonia do catolicismo lusitano, pois a ação de autoridades eclesiásticas e civis teriam abafado tais vozes dissonantes (Silva, 2018). Todavia, segundo Silva, existiu uma corrente divergente na produção histórica portuguesa, formada por escritores protestantes, que tendeu a enxergar em algumas figuras do início da Idade Moderna exemplos de precursores do protestantismo<sup>109</sup>. Independente das análises historiográficas, é fato que a Reforma Protestante não encontrou espaço para expansão em Portugal no século XVI, contexto de nossa análise. Por conseguinte, Silva sublinha que:

[...] se a generalidade da historiografia assenta na escassa representação das expressões protestantes entre os portugueses de Quinhentos e Seiscentos, a razão direta de Portugal ter sido,

---

<sup>108</sup> Luís Aguiar Santos entende que a unidade religiosa portuguesa foi mantida até o século XIX, apesar do aparecimento de alguns protestantes em período anterior e, nesse sentido, segundo o autor, o primeiro protestante português teria sido João Ferreira de Almeida (1628-1691) (Santos, 2000, p. 77-78).

<sup>109</sup> Silva expõe que no século XIX o movimento protestante português era acusado de ser uma "importação desnacionalizadora", fato que justifica a procura por antecedentes históricos lusitanos nos séculos anteriores. Apesar disso, o historiador também aponta que no XIX o sentimento anticlerical propiciou um cenário de "propostas regeneradoras" na política, cultura e religião, o que ajuda a compreender o contexto de desenvolvimento do protestantismo português.

talvez, a nação do ocidente europeu menos tocado pela reforma religiosa, decorre não de um eventual isolamento cultural ou suposto apego da população à tradição católica, como o pretenderam alguns, mas essencialmente da repressão constante e vigilante da Inquisição sobre os costumes e as atitudes sociais, a que rapidamente se juntou o Index de livros proibidos para controlar as ideias que quaisquer escritos suspeitos pudessem veicular (Silva, 2018, p. 179-180).

A Reforma Protestante não teria se alastrado em Portugal devido ao controle constante da Igreja Católica. Tal afirmação possibilita que percebamos como obras de educação moral católica, onde incluímos a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, foram importantes para a Igreja. Textos hagiográficos encontraram grande popularidade e difusão em Portugal nos séculos XVI e XVII, fato que atesta como tais obras podem ser compreendidas como partícipes de ações de Contrarreforma em Portugal, ao mesmo tempo em que incutiam uma nova educação moral em seus leitores e ouvintes. As novas realidades sociais, econômicas, culturais e religiosas da Europa Ocidental nos séculos XVI e XVII exigiam, em cada localidade da Europa, tanto a reafirmação constante dos dogmas e interpretações dos diferentes cristianismos predominantes em cada região, quanto uma educação para a vida naquelas novas sociedades. Um novo mundo mais urbano, marcado pelas relações do capitalismo mercantil e das consequências culturais dos contatos com outros continentes. Para uma nova realidade, novos projetos de ser humano.

O avanço do protestantismo pela Europa exigiu mudanças na cultura e nos discursos religiosos católicos. Todavia, uma Reforma Católica não ocorreu apenas em decorrência do protestantismo, sendo perceptíveis diversos posicionamentos reformistas mesmo antes de 1517. Analisando Portugal, Célio Juvenal Costa (2004) divide a cultura religiosa durante o século XVI em dois diferentes momentos:

[...] o primeiro onde coexistiram um ambiente de reforma da vida do clero por um lado e, por outro, um lastro de humanismo crítico da escolástica, principalmente com a entrada do erasmismo e da recriação da Universidade de Coimbra dirigida e composta de professores antenados com o humanismo francês; e o segundo onde predominou a cultura reformista católica com forte tom contra-reformista. De uma cultura mais aberta às novidades próprias do humanismo renascentista, Portugal passou a ser

expressão forte e sólida da reforma católica no mundo (Costa, 2004, p. 100-101).

O primeiro momento apontado por Costa (2004), expõe as preocupações com uma reforma clerical antes da Reforma Protestante, pois, segundo o historiador, “uma das marcas dos reis portugueses desde fins do século XV até D. João III, é a reforma do clero [...]” (Costa, 2004, p. 101). Os comportamentos e práticas de padres, monges e bispos já eram objeto de apreensão dos monarcas lusitanos antes, durante e depois da Reforma Protestante. Ainda segundo Costa, “a reforma do clero, tanto regular como secular, foi empreendida durante todo o século XVI, especialmente no período de D. João III, mas já iniciado nos reinados anteriores” (Costa, 2004, p. 102). D. João III (1502-1557, rei desde 1521) governou durante as primeiras décadas da Reforma Protestante, sua reforma do clero já encontrava respaldo nos reinados anteriores e é expandida justamente em um contexto em que, devido ao avanço do protestantismo, a exigência pelas mudanças no clero católico tornou-se mais acentuada. As práticas do monarca lusitano estavam de acordo com o que seria defendido posteriormente no Concílio de Trento (Costa, 2004).

Segundo António Camões Gouveia (2000), os decretos do Concílio de Trento se fizeram valer em Portugal “[...] em 3 de Junho de 1564, acompanhados do breve *Sacri Tridentini* de Pio IV (1559-1565), e tornam-se lei do reino, com o alvará de D. Sebastião (1557-1578) de 12 de Setembro desse mesmo ano” (Gouveia, 2000, p. 18). A partir de então o culto aos santos e a Virgem Maria, a devoção às relíquias e aceitação dos poderes clericais são reafirmados. O historiador evidencia que essas medidas de reafirmação doutrinal não eram de todo inéditas, afinal já existia um combate aos pensamentos de Erasmo de Roterdã (1467-1536) (Gouveia, 2000), pensador humanista que na Península Ibérica encontrou grande difusão na Espanha. Reformas Católicas desde finais do século XV, pouca difusão da Reforma Protestante, força da Contrarreforma, esse foi o cenário geral português entre finais do século XV e durante o século XVI.

A Inquisição em Portugal foi instituída em 1536<sup>110</sup>, existindo até 1821<sup>111</sup>, sendo que o primeiro auto de fé foi realizado em 1540<sup>112</sup>. O Tribunal do Santo

---

<sup>110</sup> Por meio da bula *Cum ad nihil magis*, do papa Paulo III (1468-1549, papa desde 1534).

<sup>111</sup> Extinto por meio das Cortes Constituintes.

Ofício, somado ao *Index Librorum Prohibitorum*, teve um considerável peso em controlar e moldar os comportamentos em Portugal. Judaísmo, protestantismo e demais visões divergentes da ortodoxia católica não puderam se difundir. Grayce Mayre Bonfim Souza expõe que:

Desde o início, a alegação utilizada para o estabelecimento da Inquisição portuguesa era o crescimento das heresias junto aos cristãos novos portugueses. Embora a alçada da Inquisição diga respeito a uma variedade de crimes contra a fé (judaísmo, maometismo, protestantismo, molinismo, deísmo, críticas aos dogmas etc), e estivessem contemplados, também, entre os delitos previstos, práticas que atentassem contra a moral cristã e os bons costumes (bigamia, sodomia, feitiçaria, solicitação etc), o objetivo principal da Inquisição portuguesa era, mesmo, perseguir e punir práticas de judaísmo em meio aos neófitos do cristianismo. Até a primeira década do seiscentos, o Santo Ofício português também se preocupou com desviantes identificados com os erasmianos, com luteranos e calvinistas e com o avanço das ideias reformadas, como esclarece Elisete da Silva (2020, p. 38). A tentativa de controle por meio de leituras proibidas está em destaque nesse período, como nos séculos seguintes (Souza, 2021, p. 09).

Estivemos analisando a nossa fonte histórica a partir das Reformas Religiosas do século XVI, todavia, não podemos esquecer a preocupação da Igreja Católica para com os cristãos novos e o criptojudaísmo<sup>113</sup>. A Inquisição na Península Ibérica atuou, tanto em Portugal quanto em Espanha, buscando combater, também, aqueles advindos do judaísmo e controlar recém-convertidos. Aqui as hagiografias se tornam, também, textos de educação catequética para aqueles que estavam convertendo-se ao catolicismo. Ao ler e ouvir a vida de santos e santas, populares ou já canonizados, cristãos-novos conheceriam os

---

<sup>112</sup> “O Santo Ofício dispunha de ferramentas coercivas eficazes, pois além de um sistema judicial singular, incluía a tortura e os poderosos dispositivos cénicos e rituais dos autos de fé, o primeiro realizado em 1540 e o último em 1794; e ainda que, como dissemos, os últimos tempos do sistema inquisitorial fossem marcados por alterações substanciais, a segunda metade do século XVIII assistiu ainda a 65 autos de fé, por decisão dos quatro tribunais em exercício [...]” (Silva, 2018, p. 180-181).

<sup>113</sup> “A 4 de Dezembro de 1496, D. Manuel publicava o édito de expulsão das duas minorias religiosas existentes no reino [...] e impunha-lhes a saída até Outubro de 1497 ou o baptismo. No entanto, só uma minoria entre os judeus conseguiria sair, segundo a tradição. A maioria seria baptizada: uns receberiam o baptismo voluntariamente, outros, a maior parte, recebê-lo-iam forçados. De facto, D. Manuel tomara todas as medidas a fim de impedir aos judeus a saída do reino. [...] Estes baptismos forçados ocorreram em todo o reino e não só em Lisboa, embora nesta cidade pudessem estar concentradas as famílias que, na altura, se preparavam para partir. [...] Aos judeus baptizados após 30 de Maio foi-lhes dada a designação de cristãos-novos” (Tavares, 2000, p. 27).

preceitos básicos da Igreja. Mesmo para aqueles que apenas diante da sociedade se mostravam convertidos, possuir obras hagiográficas demonstraria uma devoção, ainda que simulada. É impossível saber quantos cristãos novos leram, ou ouviram pessoas discursando, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, mas dada a popularidade da obra, é muito improvável que a mesma não tenha circulado por esse grupo social.

Tendo sua primeira edição em 1585, *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* encontra-se poucas décadas após o reinado de D. João III. O monarca realizou uma reforma religiosa envolvendo judeus e cristãos-novos, todavia, a compreensão de tais ações deve ocorrer a partir de uma análise histórica mais ampla. Na Península Ibérica, “desde 1478 os reis católicos perseguiram os conversos” (Magalhães, 1997, p. 404) e alguns anos depois, em 1492, os judeus são expulsos dos reinos de Fernando e Isabel (Magalhães, 1997). A expulsão desse grupo social foi aproveitada pelo monarca lusitano, pois, D. João II “[...] soube aproveitar a entrada de alguns milhares de pessoas [...] que lhe poderiam dar alguns proventos imediatos e dotar o Reino de gente com capitais e com ofícios úteis” (Magalhães, 1997, p. 404). A permanência desses judeus continuaria no reinado seguinte. D. Manuel, pressionado por exigência matrimonial de D. Isabel, decreta a expulsão dos judeus em 1496, fato não efetuado, pois: “Ordena em 1497 a retirada dos filhos menores aos que não se convertessem. Manda baptizar todos os de menos de 25 anos. Depois os restantes. Estavam criados os cristãos-novos” (Magalhães, 1997, p. 404).

O batismo forçado dos judeus não significou uma imediata conversão ao cristianismo. Fato atestado pela falta de ações catequéticas no reino português e a relativa permissividade das antigas práticas judaicas (Magalhães, 1997). Com D. João III (1502-1557, rei desde 1521), a Inquisição é instaurada em Portugal. As grandes riquezas dos cristãos-novos interessavam ao monarca lusitano (Magalhães, 1997). A ação do Tribunal do Santo Ofício em fiscalizar e confiscar bens, continuaria atuante nos próximos reinados. Apesar dos interesses econômicos da repressão a judeus e cristãos-novos, a real conversão dessas pessoas ao catolicismo era, também, uma preocupação séria dos eclesiásticos.

Analisar a situação apenas por um viés economicista, despreza a importância da fé nas motivações de homens e mulheres em um contexto

histórico profundamente religioso. Nicolau Dias, como religioso interessado na catequização de seus fieis, publicou uma obra que poderia ser lida, ouvida e utilizada como forma de educar gerações de cristãos-novos. Apesar da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* não ater-se à temática judaica, não podemos ignorar as possibilidades que o texto adquiriu em seu período de publicação.

A difusão de textos religiosos cristãos católicos, é compreendida pela facilitação e expansão de conteúdos impressos no século XVI, mas antes de prosseguirmos, devemos questionar, quais as origens da imprensa em Portugal? Segundo Geraldo J. A. Coelho Dias (1988), entre as décadas de 1480 e 1490 foram impressas em Portugal as primeiras obras em português. Devemos recordar que "[...] Gutenberg é o pai da Imprensa e que ele terá estabelecido em 1438 a primeira oficina em Estrasburgo" (Dias, 1988, p. 160), e que nas décadas seguintes do século XV diferentes localidades, como Itália, França, Espanha e Polônia, utilizaram a nova invenção. Ao acompanhar a história da imprensa em Portugal, nota-se que entre 1487 e 1496<sup>114</sup> foram impressos 13 livros de conteúdo judaico, o que demonstra o interesse dos judeus na recente tecnologia e nas suas possibilidades religiosas e culturais (Dias, 1988). Parte dessas obras foram impressas por judeus de origem espanhola, possivelmente oriundos das perseguições realizadas pelos Reis Católicos e a Inquisição (Dias, 1988). No que se refere às publicações de obras católicas, Dias (1988) afirma que foram patrocinadas principalmente por bispos diocesanos.

A publicação de obras judaicas e cristãs demonstra a importância da divulgação de ideias religiosas naquele contexto. Independente da crença dos autores, de qualquer forma "[...] era a religião a primeira a descobrir a importância e o alcance cultura da Imprensa, e a sua mola accionadora era indiscutivelmente o foro da religião" (Dias, 1988, p. 168). Segundo Dias (1988), apesar de seus usos religiosos, não houve uma utilização da imprensa em Portugal por parte da monarquia para divulgação de suas recém-descobertas marítimas. Existia até uma certa preocupação da Coroa com a imprensa, afinal "[...] o rei D. João III, em 1536, pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição vai impor um travão à Imprensa tentando controlar e até impedir a criatividade e renovação cultural dos espíritos"

---

<sup>114</sup> A data final refere-se a expulsão dos judeus de Portugal em dezembro de 1496, pelo rei D. Manuel (Dias, 1988).

(Dias, 1988, p. 168). Apesar da Coroa não fazer uso das obras impressas para a promoção dos seus feitos no além-mar, isso não significa que a Igreja desprezaria tal invento na impressão de obras que apoiassem o poder de determinado governante lusitano. A própria obra de Nicolau Dias, sobre D. Joana, pode ser interpretada como afirmação das convicções do autor em relação à Casa dinástica recém extinta.

A imprensa católica, principalmente no contexto pós-Concílio de Trento, propiciava a divulgação de discursos disciplinares, objetivando educar moralmente os fiéis. Analisando a espiritualidade católica do período, Maria de Lurdes Correia Fernandes afirma que:

[...] a significativa variedade de literatura de cariz moralizante (complementar à catequética, de devoção e de espiritualidade), mais voltada para a educação dos comportamentos morais e sociais em articulação com os preceitos cristãos, escrita e / ou editada ao longo dos séculos XVII e XVIII, mostra bem o quanto se quis, por um lado, corrigir e reformar e, por outro, educar e disciplinar comportamentos, atitudes, gostos e até gestos. E se não refiro aqui a sermonária é porque a sua influência foi sobretudo indirecta, porque mediada essencialmente pelos pregadores e muito dependente dos dotes oratórios e até teatrais de alguns deles, quando não motivada por circunstâncias políticas. É aliás muito significativa a ausência de sermões em bibliotecas privadas de leigos, a sua muito discreta presença na de eclesiásticos, contrariamente à sua predominância, junto com as obras de teologia moral, nas bibliotecas conventuais (Fernandes, 2000, p. 35).

A historiadora destaca a utilização de obras de "educação de comportamentos morais e sociais em articulação com os preceitos cristãos" (Fernandes, 2000, p. 35) nos séculos XVII e XVIII. As edições da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* são de 1585, 1594 e 1674 e, portanto, o contexto histórico de impressão e divulgação das edições exemplifica o que foi citado de Fernandes. Mesmo as edições de 1585 e 1594, estando no século XVI, dificilmente tiveram sua influência reclusa aquele final de século, além de que a impressão de uma terceira edição em 1674 é indicativo de como a obra de Nicolau Dias pode ter sido relevante nas décadas anteriores. Mais adiante em seu texto, Fernandes utiliza a ideia de uma "formulação da perfeição do cristão", o que aproxima suas análises de nossas reflexões sobre uma "educação para cristãos ideais". Vejamos o que a historiadora afirma:

Além disso, a formulação do princípio da 'perfeição do cristão' em qualquer estado [...] tinha em vista a articulação do viver religioso e espiritual com o moral e social; tal 'perfeição' — na sua formulação ideal ou idealizante — seria o resultado da conciliação da prática continuada das virtudes cristãs com o cumprimento dos deveres sociais e morais sem violar aquela. Naturalmente, essa 'perfeição', como Trento havia reafirmado, encontrava-se apenas no sopé dos graus de perfeição superiores ocupados pelos religiosos e clérigos cumpridores da regra e da disciplina. Mas desejavam muitos [...] que à imitação destes os leigos se esmerassem na frequência dos sacramentos, nas práticas ascéticas (mortificações, jejuns, penitências, esmolas, etc.) e nas práticas espirituais baseadas na oração — tanto vocal como espiritual —, na meditação e na contemplação. Não se poderá esquecer que, na essência — mas não em todas as vivências, sobretudo dos clérigos e dos leigos —, se mantinha operante o modelo monástico da vida espiritual baseado nas mortificações, nos cilícios, nos jejuns, nas penitências, na oração, na meditação e contemplação e até nos fenómenos do maravilhoso que iam das visões às profecias e aos milagres (Fernandes, 2000, p. 36).

A formulação desse ideal de cristão articulava a religiosidade com a moral e a atuação social do indivíduo. As virtudes cristãs se coadunavam com as práticas sociais do crente. Fernandes evidencia como todo esse discurso era baseado em modelos de vida monásticos, com mortificações, jejuns, orações e penitências. Devemos recordar que as Ordens Mendicantes já haviam vivido a Reforma Observante, portanto, a espiritualidade da perfeição cristã do contexto tridentino, que inclusive alcançava os leigos, foi uma expansão e retomada de experiências religiosas anteriores. Tratava-se de continuidade e expansão, ao contrário de uma ruptura sugerida pela dicotomia Reforma Protestante X Contrarreforma. É válido também ressaltarmos que todas as experiências religiosas citadas por Fernandes, como integrantes desse modelo de cristão católico, estão presentes na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*.

Ainda analisando a imprensa em Portugal, especialmente aquela voltada para obras de cunho hagiográfico, Paula Almeida Mendes afirma que:

Em Portugal, a partir de finais do século XVI, o número de edições de «Vidas» não só de santos, como também devotas, foi conhecendo um significativo aumento. Esta tendência acentua-se no século XVII, época em que se assiste a um relativo e, em alguns momentos, muito significativo crescimento do número de obras produzidas, e manter-se-á, com algumas oscilações, até cerca de meados do século XVIII. A partir deste período, a edição

de hagiografias e biografias devotas sofreu, efetivamente, uma muito significativa redução, que poderá, talvez, ser explicada não só pelo facto de os jesuítas, grandes cultores e divulgadores destes textos exemplares, terem sido expulsos do reino português, como também pela emergência de um racionalismo imbuído do espírito das Luzes, inscrito num processo de secularização a que a Igreja católica procurou responder com outro tipo de estratégias que, porém, ao longo do século XIX, não ignoraram o poder da escrita de «Vidas» de santos ou exemplos de virtude, sobretudo femininos, na estruturação de imagens simbólicas com funções culturais, sociais e políticas (Mendes, 2013, p. 175-176).

Entre os séculos XVI e XVII as hagiografias constituíram-se como materiais de divulgação de comportamentos idealizados, tradições reafirmadas e discursos de promoção de santidades. Tendo sua diminuição apenas no século XVIII, as vidas de santos e santas foram recursos catequéticos que contribuíram para a constante afirmação do cristianismo católico em Portugal. No contexto tridentino português, as biografias e hagiografias que construíram memórias atuantes na educação por meio do exemplo foram vastas e diversas (Fernandes, 2000). Explorando exemplos leigos, Fernandes cita D. Joana e o infante D. Fernando, mas também Margarida de Chaves, D. Leão de Noronha, D. Elvira de Mendonça, Melicia Fernandez, Catarina da Costa, Isabel de Miranda e Maria das Neves (Fernandes, 2000). Todas figuras leigas<sup>115</sup> que, por meio de suas vidas biografadas e hagiografadas, edificariam e serviriam de exemplo para toda a cristandade lusitana. Tais memórias construídas dissertavam sobre virtudes e modos de vida que dificilmente poderiam ser seguidas na sua integralidade<sup>116</sup>, mas que agiam educacionalmente na constante disciplina dos seus leitores:

Com efeito, a Época Moderna inaugurou, no campo da santidade, uma codificação de modelos, que incorporou o processo de profunda redefinição da santidade elaborado pela Igreja pós-tridentina. Como acentuou Marina Caffiero, assistiu-se, assim, ao desenvolvimento de um processo de regulamentação e de disciplinamento da santidade, primeiramente, no contexto mais amplo de afirmação de um rígido código de uma prática religiosa

---

<sup>115</sup> Considerando que D. Joana nunca professou os votos perpétuos.

<sup>116</sup> Sobre este ponto, Fernandes reitera que: "Eram estes casos evocados, pela sua excepcionalidade, para provar a possibilidade, apesar da dificuldade e raridade, da perfeição espiritual e moral também dos leigos. Eram exemplos transformados em modelos que o registo escrito da vida pretendia não só enaltecer mas também com eles confirmar, pela imitação, pela reprodução de atitudes (interiores e exteriores, incluindo os gestos) outros modelos de santidade que serviam de sustento e glorificação da Igreja Católica" (Fernandes, 2000, p. 36).

homogénea e de um sistema compacto de regras e de comportamentos, que se estendeu a todas as dimensões da esfera política, social e cultural, e que, substituindo uma «ética de solidariedade» por uma «ética de boas maneiras», fixou um rígido sistema de comportamentos. É, assim, inscritos neste contexto, que terão que ser compreendidos os vários e diversos modelos e tipologias de santidade, na linha do apelo universal à santidade dirigido por Deus a todos os indivíduos e de que já haviam feito eco os evangelistas (Mendes, 2013, p. 181).

Uma educação moral objetivando controle social é uma característica recorrente nas religiões institucionalizadas. Os rituais religiosos não marcam apenas momentos da vida de um fiel, mas também representam a constante afirmação das instituições religiosas em sua vida. O cristianismo católico é uma religião de sacramentos, rituais, festividades e atuação frequente de sacerdotes. Ao ler ou ouvir sobre uma hagiografia, como a produzida por Nicolau Dias, católicos e católicas seriam instruídos nessa realidade disciplinar.

Conversão religiosa, permanência na fé católica e repúdio às ideias reformistas protestantes, o cultivo e a difusão de textos hagiográficos agiam em todos esses sentidos. Ao conhecer a vida de uma figura santa, o fiel se aproxima daquela persona. Conhecer a vida de Cristo pelos Evangelhos é aprender sobre a vida do filho de Deus, interpretar uma hagiografia é conhecer a vida de humanos que se integraram de corpo e alma aos preceitos e vontades divinas. Em vista disso, o controle dos convertidos judeus e os entraves à difusão do Protestantismo encontraram-se interligados. Ambos eram efetivados pelos mesmos mecanismos de controle legal, social e cultural.

Juliana de Mello Moraes (2021), ao destacar as relações entre Igreja Católica e monarquia portuguesa na Idade Moderna, ressalta os esforços do clero no contexto pós-Concílio de Trento em demarcar os modelos de vivência dos seus fieis. Como exemplo, a historiadora cita as agremiações de leigos (associações, irmandades, confrarias) que aproximavam a Igreja de seus seguidores: "[...] através da valorização das devoções, da exigência da frequência aos sacramentos, da promoção do auxílio mútuo e da realização dos ritos fúnebres e dos sepultamentos, sob a tutela da hierarquia eclesiástica" (Moraes, 2021, p. 291). A constante preocupação com a contínua educação moral dos cristãos católicos é uma das características mais marcantes da Igreja pós-

Reformas Religiosas. Toda religião institucionalizada precisa fazer-se presente no cotidiano do seu fiel. Tornar-se central na constituição das subjetividades e no fortalecimento dos laços sociais são formas de uma religião construir e sistematicamente reforçar a sua influência na sociedade.

Finalizando esses debates pensamos que, ao estudar a Contrarreforma não devemos olhá-la apenas por meio de ações violentas (como perseguições, atitudes bélicas e proibição da leitura de textos), mas também devemos buscar na cultura e nas artes a difusão dos ideais do catolicismo reformado. Pinturas, arquitetura, textos literários e hagiografias constituíram-se como ações diretas ou indiretas de propagação de uma Igreja que buscava, de modo mais enfático do que o fora nos séculos anteriores, se reafirmar como a intermediadora entre os homens e o plano divino. Os recursos culturais, como as artes e a literatura, foram recorrentes em toda a história do cristianismo como ações educativas e morais. Todavia, nos períodos históricos de maior conturbação encontramos com mais ênfase e profusão esses modos de manter o fiel no seio de sua instituição religiosa. Como exemplo, podemos citar o Barroco, fruto de uma Europa católica do final do século XVI e da primeira metade do século XVII. Ernst Hans Gombrich pondera sobre a Igreja de Il Gesù em Roma:

“[...] quando erigiram em Roma, em 1575, o primeiro edifício nesse estilo, sua construção tinha aspectos verdadeiramente revolucionários. Não se tratava apenas de mais uma igreja em Roma, onde são tantas. Era a igreja da recém-fundada Companhia de Jesus, uma Ordem na qual se depositavam grandes esperanças para combater a Reforma na Europa. O próprio formato da igreja obedecia a um novo plano incomum; a ideia renascentista de construção redonda e simétrica fora rejeitada como inadequada para o culto divino, e um novo plano, simples e engenhoso, desenvolvido e aceito em toda a Europa” (Gombrich, 2019, p. 388).

A própria arquitetura religiosa era diferente daquela dos períodos anteriores. O prédio em questão simbolizava a ação daqueles encarregados pela difusão do catolicismo, a Igreja Católica reafirmava o seu poder, seja por meio da ação direta dos jesuítas ou por uma nova estética na arquitetura, destacando a sacralidade do culto divino em oposição aos ideais "redondos e simétricos" do Renascimento. Seja nas artes ou nos textos impressos, o catolicismo do século XVI educava seus seguidores.

Analisando a importância do Barroco como elemento educacional, Célio Juvenal Costa e Giovana Cardoso Versolatto (2022), afirmam que, no contexto posterior ao Concílio de Trento, "A Igreja, a Inquisição e a Coroa, se tornaram um tripé de sustentação ao objetivo do acrescentamento da fé católica e, agiram de tal modo, que repercutiu significativamente no âmbito da educação e da cultura" (Costa; Versolatto, 2022, p. 05-06). O catolicismo resistiu às divisões da Reforma Protestante, passou por suas próprias reformas internas e expandiu suas ações catequéticas, principalmente no Novo Mundo. Igreja, Inquisição e Coroa foram, portanto, a sustentação das práticas e da espiritualidade católica tanto na Europa pós-Trento quanto nas novas terras colonizadas pelos ibéricos. Devemos recordar que, a execução desses procedimentos ocorreu por meio da educação moral e cotidiano dos fiéis. As práticas educacionais, sejam escolares ou morais, tornam ideias em realidade. Já tendo estudado as Reformas Religiosas, voltaremos nossa atenção à Ordem Dominicana e a um de seus membros, o frade Nicolau Dias.

#### 4.3 – A ORDEM DOMINICANA

No século XIII surgiram novas ordens religiosas na Igreja, fruto de um contexto social urbano, tais grupos se diferenciavam das práticas e vivências das ordens monásticas. Preocupados com uma vida de pobreza, serviço à comunidade e constante pregação, Franciscanos, Dominicanos e Carmelitas influenciaram a cultura, a educação e as práticas religiosas na Europa Ocidental. Segundo César de Alencar Arnaut de Toledo e Marcos Ayres Barboza (2009), as Ordens Mendicantes tiveram importante papel na educação institucionalizada nos séculos finais da Idade Média e início da Idade Moderna, fato que demarca a relevância de tais ordens, de modo que "pode-se afirmar que as escolas elementares eclesiásticas das Ordens Mendicantes tiveram um papel fundamental na formação das primeiras letras" (Arnaud de Toledo; Barboza, 2009, p. 48). Como forma de compreender melhor as ideias do autor de a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, focaremos nossos estudos nos dominicanos e em suas ações educacionais, como destacado por Arnaut de Toledo e Barboza (2009).

A Ordem dos Pregadores foi fundada na França em 1215 por Domingos de Gusmão (1170-1221), e confirmada por bula papal em 22 de dezembro de 1216 (Santos, 2018), e originou-se no início do século XIII, contexto de desenvolvimento urbano e comercial, além de ser um momento em que ocorria um crescimento das heresias. Nessa conjuntura "[...] surgiu a forma de vida mendicante e novas ordens religiosas que, pela pregação itinerante e exigência radical de pobreza, buscavam a salvação" (Santos, 2018, p. 10). Também conhecida como Ordem dos Frades Pregadores, os religiosos eram caracterizados pela "[...] disciplina monástica, pobreza mendicante, dados ao estudo e ao ensino, pregação itinerante e ao Ministério sacramental com jurisdição imediata ao Papa [...]" (Rolo, 2000, p. 82). Ao analisar as características dos dominicanos e sua ação catequética, Fernanda Maria Guedes de Campos afirma que:

Relembremos que a Ordem dos Pregadores conhecida também por Ordem de S. Domingos foi fundada por S. Domingos de Gusmão (1170-1221) com o objetivo de contribuir para o combate às heresias através da catequese e da pregação. Essa missão era acompanhada por uma dedicação aos estudos teológicos, à produção de textos e ao ensino, de forma a assegurar a melhor formação do clero e assim prepará-lo para o exercício das suas funções. Essa dinâmica que assenta no valor da palavra escrita constitui um traço identitário da Ordem dos Pregadores que nela apostam, ao longo de séculos, constituindo um corpus expressivo de autores e autoras (Campos, 2018, p. 85).

Combate às heresias, catequese, pregação, estudo constante, escrita de textos, preocupação com o ensino, são características da Ordem Dominicana, destacadas por Campos, que permitem visualizar uma ordem religiosa de grande ação pastoral e produção intelectual. A preocupação catequética com os fiéis e a redação de materiais doutrinários foram ações praticadas e vivenciadas por Nicolau Dias. Seja no contexto de crescimento urbano e comercial do século XIII ou no período das Reformas Religiosas do século XVI, os dominicanos, assim como as demais Ordens Mendicantes, contribuíram para a formação educacional de seus fiéis. Uma educação não apenas escolar, mas também social, agindo na forma como os sujeitos deveriam viver em coletividade. Ambos os momentos históricos citados, séculos XIII e XVI, foram marcados por grandes mudanças econômicas e sociais na Europa, de modo que educar moralmente para a vida em

sociedades tão dinâmicas pode ser interpretado como um traço marcante das ordens religiosas citadas.

Chegando em Portugal alguns anos após sua fundação, por volta de 1220, apenas em 1418 foi formada a Província<sup>117</sup> Portuguesa (Santos, 2018). Todavia, mesmo antes da confirmação de uma Província Portuguesa, como analisado por Raul A. Rolo, "os dominicanos ajudaram, desde o início, a construir a história religiosa de Portugal" (Rolo, 2000, p. 82). Tendo uma grande expansão no final do século XIII e início do XIV, a Ordem passou por divisões ideológicas no final do século XIV. Segundo Rolo "a crise do século XIV, a Peste Negra (1346) o Cisma do Ocidente (1378) e a luta pela independência (1383) romperam a unidade dominicana peninsular em torno de dois pontífices e duas coroas" (Rolo, 2000, p. 82). Tal divisão política tornou-se doutrinal, com os frades dividindo-se entre os observantes e os claustrais.

A divisão política dos frades repercutiu no avanço da Reforma Observante em Portugal, afinal, a Casa de Avis havia sido partidária do Papa Urbano II durante o Cisma, o que propiciou a expansão dos dominicanos observantes<sup>118</sup>. Com o fim do Cisma em 1415, a unidade da ordem foi restituída, fato que permitiu o surgimento da Província de Portugal em 1418. Apesar do fim dos conflitos políticos entre dominicanos, mantiveram-se as diferenças entre os claustrais e os observantes (Rolo, 2000).

As relações entre dominicanos e nobreza estiveram presentes desde o início de sua presença no reino lusitano. Como exemplo, Rolo afirma que Frei Gil de Santarém (c. 1185-1265) "amigo de Sancho II, interveio no processo da sua

---

<sup>117</sup> Desde sua institucionalização a Ordem dos Pregadores foi, hierarquicamente, organizada a partir de Províncias. Cada uma responsável por uma quantidade de casas. Além disso, "cada casa ficou para o governo de um Prior e cada Província para um Provincial. O Mestre Geral, cargo vitalício, ficou com a responsabilidade pela administração das províncias reunidas" (Roberto, 1983, p. 09).

<sup>118</sup> Segundo Francisco Martins de Carvalho já haviam interesses na reforma dos Dominicanos antes das crises do século XIV, todavia, tal contexto favoreceu os projetos reformistas. Os observantes representavam justamente esse desejo de reformas internas na ordem, além de que, sua formação ocorre alinhada ao pontífice romano durante o Cisma. Sobre as origens de tal grupo no contexto em questão, e suas ideias de reforma, Francisco Martins de Carvalho afirma que: "Será no final do séc. XIV que o Bem-Aventurado Raimundo de Cápua (1330-1399), confessor e diretor espiritual de Santa Catarina de Sena, a vai tentar implementar como mestre da Ordem sob a obediência de Roma nas províncias que lhe reconheciam a autoridade. Nestas, começou por fundar conventos de frades reformados (os chamados "Observantes") que mais tarde poderiam ir aos conventos não reformados (os chamados "Claustrais") para os reformar. É esta a ideia base da sua ação. No entanto, demorou mais de dois séculos a reforma total da Ordem" (Carvalho, 2018, p. 121-122).

deposição" (Rolo, 2000, p. 82). A relação dos religiosos com destacadas figuras da nobreza prosseguiu nos séculos seguintes:

Os Dominicanos não foram indiferentes à proteção dos infantes: Frei João Verba, confessor e companheiro de D. Pedro, co-autor da *Vertuosa benefeytoria* e tradutor do *De amicitia* de Cícero que pôde servir ao *Leal conselheiro* de D. Duarte; Frei Antão de Santa Maria de Neiva, confessor de D. Duarte e de D. Leonor, à morte do rei, tornou-se o amparo da rainha na soledade da viuvez e principalmente no exílio, privada dos filhos e na humilhante condição de pobreza [...]. O Infante Santo, antes de embarcar para Tânger, comungou em Santa Maria da Escada e teve por sócio de cativo o confessor Frei Gil Mendes que, pela doença e maus tratos, o precedeu na morte. D. João II tinha camarim na Igreja de Benfica donde assistia a matinas e observava as vigílias dos frades (Rolo, 2000, p. 82-83).

A própria Infanta D. Joana foi relevante para a expansão dos conventos femininos dominicanos observantes. O crescimento do Mosteiro de Jesus de Aveiro e a influência de suas religiosas na reforma de outras casas é representativo do quanto a presença da princesa contribuiu para a popularidade da Ordem. Pensando na participação feminina dentro dos dominicanos, sua origem remonta ao período de vida de Domingos de Gusmão tendo ele mesmo fundado a primeira casa para mulheres em Prouille na França em 1207 "[...] para recém conversas do catarismo" (Carvalho; Fortes, 2021, p. 361).

Ainda por ação de Domingos foram fundadas comunidades em Madri e Roma, tendo uma quarta comunidade sido planejada em Bolonha. Segundo Alexander de Carvalho e Carolina Fortes (2021), o fato de estas quatro casas estarem ligadas ao próprio Domingos de Gusmão, tornou-as mais legítimas diante dos frades da Ordem, fato que não impediu a oposição desses homens com o crescimento de fundações femininas se unindo aos dominicanos. Tal oposição foi expressa no Capítulo Geral da Ordem de 1228, onde mulheres eram proibidas de tomar o hábito e fazer a profissão de fé (Carvalho; Fortes, 2021). A proibição expressa pelo documento de 1228 causou problemas entre os frades, afinal, a situação dos conventos fundados sob ação de Domingos de Gusmão não foi esclarecida.

A oposição às mulheres religiosas nas ordens foi aprofundando-se nas décadas seguintes, inclusive com a bula papal *Inspirationis divinae* de 1239, na

qual "[...] declara que os frades não estavam mais obrigados a aceitar o cuidado das monjas ou outras mulheres religiosas, a não ser que as cartas papais fizessem menção explícita à essa concessão" (Carvalho; Fortes, 2021, p. 362). A situação é agravada com os Capítulos Gerais de 1240, 1242, 1245 e 1247 proibindo ou limitando os frades de administrarem sacramentos às religiosas (Carvalho; Fortes, 2021).

O posicionamento do papa Inocêncio IV (1195-1254, papa desde 1243) mudou em diferentes situações conforme as pressões que sofria. Por vezes, volta-se para as necessidades das religiosas permitindo a adesão de casas aos dominicanos conforme ordens da Santa Sé e, em outras, isentava a Ordem de responsabilidades com as novas comunidades femininas. De qualquer forma, as religiosas receberam importantes defensores no período, o que favoreceu seu desenvolvimento, como o legado papal Hugo de St. Cher (1200-1263) e o Mestre Geral da Ordem Humberto de Romans (c. 1194-1277). Este último tendo inclusive apresentado em 1259 "[...] sua regra no Capítulo Geral de 1259 [...] o texto das Constituições se inspirou naquele que o próprio Humberto havia escrito para as monjas de Montargis, e seria utilizado pelas religiosas dominicanas até 1930" (Carvalho; Fortes, 2021, p. 366). Apesar dos desafios enfrentados, o ramo feminino da Ordem já estava consolidado no século XV, período da Infanta D. Joana.

#### 4.4 – NICOLAU DIAS: BIOGRAFIA E ESTRATÉGIA DISCURSIVA

Nascido na década de 1520<sup>119</sup> na cidade de Lisboa, segundo João Gonçalves Gaspar (1987) na sua introdução da edição fac-símile da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*<sup>120</sup>, Nicolau Dias foi um frade dominicano com uma destacada produção textual e catequética. Ao viver em um contexto onde tanto a Igreja Católica quanto a monarquia lusitana passavam por conflitos, suas obras demonstram suas preocupações com a confirmação dos dogmas católicos,

<sup>119</sup> Existem divergências quanto ao ano de nascimento de Nicolau Dias, sendo comumente datado como 1520 ou 1525.

<sup>120</sup> Em 1987 foi publicada esta edição fac-símile, contando com apresentação do então bispo de Aveiro, D. Manuel de Almeida Trindade, e com introdução do Padre João Gonçalves Gaspar. Esse último deve ser reconhecido como um grande pesquisador e divulgador de D. Joana e seu culto.

típico do período pós-Concílio de Trento, e com a santificação de uma casa dinástica recém substituída por monarcas estrangeiros.

Das informações biográficas a que tivemos acesso sobre Dias, podemos afirmar que professou no Convento de São Domingos de Lisboa em 1541, local onde foi subprior. Além disso, segundo Fernanda Maria Guedes de Campos, o religioso teria “participado em 1571 no Capítulo Geral da Ordem, em Roma, onde, eventualmente, conheceu o papa Pio V também ele dominicano” (Campos, 2018, p. 85). Ainda, segundo Gaspar (1987), Nicolau Dias peregrinou pela Palestina e, posteriormente, foi prior do Convento Dominicano de Nossa Senhora da Misericórdia, de Aveiro<sup>121</sup>, local onde esteve durante a crise de sucessão portuguesa de 1580.

Apesar dessas poucas informações que temos do frade, podemos perceber uma vida de intensa atividade pastoral e relativa importância hierárquica. Essas informações, somadas ao interesse do religioso em visitar e escrever sobre os lugares sagrados da Terra Santa, permitem que compreendamos suas preocupações com a educação e catequese de católicos e católicas. Pode-se concluir que Nicolau Dias foi um reformador de sua Igreja, não rompendo, mas buscando aprimorar e educar seus fiéis diante das novas necessidades pastorais e sociais do catolicismo.

Com as mortes de D. Sebastião (1554-1578, rei desde 1557) e de D. Henrique I (1512-1580, rei desde 1578), que não deixaram descendentes, o Reino entrou em uma séria crise sucessória, em que, ao final, o monarca espanhol Filipe, da Casa de Habsburgo, tornou-se também rei de Portugal, tendo início a União Ibérica (1580-1640) (Cunha, 1997). Neste episódio, devido ao seu apoio à D. Antônio, Prior de Crato, o frade dominicano foi exilado na Espanha<sup>122</sup>, retornando apenas no fim da vida para o Convento de Lisboa, onde foi mestre em Teologia e veio a falecer em 1596 (Gaspar, 1987). O seu envolvimento político no problema da sucessão do Reino contribui para traçarmos o perfil de um religioso preocupado com os caminhos que Portugal tomaria. Mais um motivo para

---

<sup>121</sup> Nessa estadia, datada de 1580, Nicolau Dias teria tido contato com os manuscritos do Mosteiro de Jesus, local vizinho do Convento.

<sup>122</sup> "Pouco depois desta publicação, o autor toma posição pelo prior do Crato contra a dominação espanhola. Feito prisioneiro por ordem de Filipe II, o padre Nicolau Dias foi deportado para Espanha. Passou vários anos do seu exílio em Salamanca. Libertado, regressa a Portugal e morre em Lisboa no ano 1596" (Margerie, 1994, p. 305).

defendermos o seu texto como um material de carácter educacional. Instruir portugueses sobre a vida de uma princesa da Casa de Avis é também destacar a suposta santidade de uma dinastia lusitana, em oposição à realidade vivida com a União Ibérica.

Além da Infanta D. Joana, o frade também demonstrou interesses pelo estudo do Antigo Testamento e contribuiu significativamente para a divulgação do Rosário (Margerie, 1994) e, conseqüentemente, do culto mariano com a publicação da obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Sobre esse importante texto, publicado originalmente em 1573, Bertrand de Margerie afirma que “[...] conheceu sete edições nos dez anos seguintes. Este volume constitui a primeira obra escrita em português sobre o Rosário. Tornou-se num clássico da literatura portuguesa sobre este tema” (Margerie, 1994, p. 305). Ainda nesta obra, o autor fundamenta suas reflexões com base no Antigo Testamento, e Bertrand de Margerie compreende que tal “preferência metodológica” (Margerie, 1994, p. 310) buscava dialogar também com leitores de origem judaica<sup>123</sup>. A conturbada relação da igreja portuguesa com judeus e cristãos-novos não é resumida a aspectos econômicos, pois a educação e instrução dessas pessoas na fé católica era uma preocupação para os clérigos.

Conforme estudado por Leonara Lacerda Delfino (2013), o culto à Virgem do Rosário foi propagado na expansão ultramarina lusitana, representando, também, uma Igreja Católica pós-Concílio de Trento reafirmando seus dogmas frente ao avanço protestante. Neste contexto, Delfino destaca Nicolau Dias como “[...] um dos principais missionários engajados em formular uma doutrina teológica de Nossa Senhora do Rosário que atendesse o projeto catequético no Ultramar” (2013, p. 114). A devoção a Maria e à Igreja Católica é, portanto, uma justificativa para as ações coloniais portuguesas. A cruz esteve com a espada em toda a medievalidade, seja nos tribunais eclesiásticos ou nas Cruzadas. Com as Grandes Navegações a espada da monarquia, a cruz da Igreja e a balança do comerciante estiveram presentes, apoiando-se mutuamente na expansão do poder temporal, da riqueza e da influência de seus senhores.

---

<sup>123</sup> "Este enraizamento vétero-testamentário é, sem dúvida, o que explica largamente o sucesso do livro. Deveria comparar-se o tratado de Nicolau Dias com outras obras de autores clássicos de Portugal sobre o Rosário para verificar a seguinte hipótese: nenhum outro se preocupou, tão metodicamente, de explicar os mistérios do Rosário à luz das Escrituras comuns aos judeus e aos cristãos" (Margerie, 1994, p. 317).

Nicolau Dias foi uma figura de significativa produção teológica. Afinal, para além de nossa fonte, seu *Livro do Rosário de Nossa Senhora* merece destaque pela temática e pela popularidade, fato atestado pela quantidade de edições que a obra contou, sendo que em várias delas constam, inclusive, xilogravuras impressas (Almeida, 2006). Ainda sobre a produção escrita do frade, João Gonçalves Gaspar sustenta que, ao longo de sua vida, Nicolau Dias teria produzido as seguintes obras (Gaspar, 1987):

- *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (primeira edição de 1573);
- *Tratado da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo* (1580);
- *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, filha d'El-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal* (primeira edição de 1585);
- *Tratado del Juicio Final* (1588);
- *Jornada da Terra Santa* (não publicado);
- *Tratado das Excelências do Baptista* (não publicado);

A quantidade de textos evidencia a volumosa bibliografia espiritual, educacional e devocional do frade, fato atestado pelas três edições da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* em 1585, 1594 e 1674, além das edições referenciadas do *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Vasta produção em um contexto europeu de reafirmação das bases e doutrinas da Igreja. Ao compreender a produção escrita de Nicolau Dias como parte da Contrarreforma Católica em Portugal, podemos considerar o religioso como uma figura de grande relevância histórica para o pensamento cristão católico pós-Concílio de Trento.

Cargos eclesiásticos, obras escritas, ações pastorais, participação em eventos de grandes proporções políticas, expansão ultramarina, santificação de figuras da Monarquia, Nicolau Dias foi um homem de seu tempo. Um tempo em que transformações religiosas, políticas, culturais e econômicas repercutiriam por todos os séculos seguintes. Apesar de conhecermos pouco de sua biografia, podemos pensar a sua participação e preocupação diante de eventos históricos tão significativos. A contextualização do autor e da obra foram importantes para que conseguíssemos perceber alguns dos objetivos religiosos e educacionais de a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, desse modo, poderemos prosseguir com as análises sobre o ideal educacional cristão formulado por Dias.

## 5. O IDEAL EDUCACIONAL PARA CRISTÃOS E CRISTÃS

Já tendo estudado as possibilidades teóricas das memórias como recurso educacional, a biografia e a hagiografia de D. Joana de Avis e as Reformas Religiosas do cristianismo, iremos explorar agora os usos das narrativas de santidade da Infanta como mecanismo de educação moral e controle social. Para isso, em um primeiro momento, escreveremos sobre a história das mulheres no Ocidente cristão, das origens da religião no século I até as Reformas do século XVI. Justificamos o estudo por acreditarmos que, os discursos educacionais presentes no texto de Nicolau Dias devem ser analisados a partir da história da relação entre cristianismo e a construção dos papéis sociais das mulheres.

Os clérigos e teólogos cristãos, elaboraram diferentes narrativas sobre os comportamentos moralmente retos de mulheres e homens em diferentes contextos históricos. Criando discursos de idealização dos sujeitos, seus discursos objetivavam a adequação das pessoas à determinada identidade cristã construída por meio da seleção de memórias e relatos. Nesse sentido, as hagiografias foram amplamente utilizadas por fornecerem modelos de conduta idealizados pelos sacerdotes.

Em tempos de maiores movimentações sociais, são necessários discursos de controle moral mais enfáticos. O século XVI foi marcado por novos cenários políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos. Conduzir cristãs e cristãos por essas turbulências temporais, buscando sempre guiar as almas a partir dos planos eternos, era uma preocupação mais enfática para os líderes religiosos. Textos como a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* podem ser interpretados com base nessa interpretação histórica. Tal discussão será realizada nesta seção, conduzindo nossos debates para o estudo dos elementos hagiográficos presentes no texto de Nicolau Dias e que entendemos como produtores de uma educação para cristãos ideais.

### 5.1 – UMA BREVE HISTÓRIA DAS MULHERES CRISTÃS ATÉ A ERA DAS REFORMAS

A história das mulheres na religião cristã não pode ser dissociada dos acontecimentos e percursos históricos da sociedade civil (Toldy, 1997). A cultura ocidental e o cristianismo foram produzindo-se e influenciando-se mutuamente nos últimos dois mil anos. A emergência do Estado laico, os direitos do homem e do cidadão, os direitos humanos pós-Segunda Guerra Mundial, as conquistas das mulheres por igualdade de direitos com os homens nas últimas décadas. Todavia, será que todos os avanços ocidentais na validação da cidadania para as mulheres também representaram a possibilidade de cristãs terem acesso aos mesmos privilégios que seus irmãos nas igrejas? Será que as conquistas civis ocidentais na criação de uma sociedade menos desigual também tiveram repercussões na religião cristã?

Voltando-nos para as origens do cristianismo, a participação de mulheres nas primeiras décadas da religião é apresentada em diversas situações dos textos bíblicos: testemunhando a ressurreição de Cristo, citadas e saudadas no *Atos dos Apóstolos* e em textos do Apóstolo Paulo (Toldy, 1997). Para além dos livros do Novo Testamento, conhecemos a presença das mulheres como participantes dos grupos de viúvas cristãs<sup>124</sup> e como mártires da fé durante as perseguições romanas. Ainda nos séculos iniciais da religião, a participação feminina também ocorreu com a presença de mulheres entre os quadros religiosos, afinal, segundo Teresa Martinho Toldy:

[...] no Oriente, no século III, a *Didascália dos Apóstolos* menciona a existência de mulheres diáconas (*hè diákonos, gynè diakonos*). Numa tipologia eclesial muito interessante, aliás, o bispo é referido como imagem de Deus, o diácono, como imagem de Cristo, a diaconisa, como imagem do Espírito Santo, os presbíteros, como imagem dos apóstolos. O bispo escolhia e estabelecia um homem como diácono para execução das coisas necessárias e uma mulher para o serviço das mulheres. O seu serviço limita-se ao serviço das mulheres da comunidade: ela devia baptizar, visitar as casas onde havia mulheres crentes, assim como prestar assistência às mulheres doentes. Segundo este documento, a importância deste serviço está no facto de ser à imagem do serviço prestado a Cristo pelas mulheres diáconas: Maria de Magdala, Maria, filha de Tiago e mãe de José, a mãe dos filhos de Zebedeu, e ainda outras mulheres (Toldy, 1997, p. 224).

---

<sup>124</sup> “Trata-se de um grupo ascético, com uma grande prática de oração e de acompanhamento espiritual dos doentes” (Toldy, 1997, p. 224). Apesar de não configurarem nos quadros de sacerdotes ordenados, as viúvas possuíam seus espaços de atuação na religião nascente.

A existência das diáconas<sup>125</sup> revela um cristianismo primitivo com maior abertura para que mulheres pudessem exercer certa liderança e realizar ritos, como o do batismo. A assistência social realizada por mulheres ainda ocorre no cristianismo católico, existindo ordens religiosas que se dedicam aos cuidados com doentes, idosos e crianças. Todavia, em pleno século XXI ainda é vetada qualquer possibilidade para que religiosas atuem como diáconas na Igreja Católica, celebrando e concedendo sacramentos. Até o batismo, outrora permitido de ser realizado por mulheres (Toldy, 1997), atualmente é vetado para as irmãs na fé.

Apesar da possibilidade de atuarem como diáconas, é fato que a participação feminina não foi homogênea em todo o cristianismo dos primeiros séculos e, com o passar das décadas, conforme a Patrística desenvolvia-se e um discurso ortodoxo passava a ser estabelecido, correntes cristãs com maior atuação feminina foram tidas como heréticas (Toldy, 1997) e ocorreu uma certa uniformização das interpretações teológicas de que mulheres não poderiam "[...] ensinar na Igreja, ou baptizar, uma vez que Jesus nunca lhes deu mandato para tal" (Toldy, 1997, p. 228).

Teresa Martinho Toldy (1997) afirma que dois argumentos se tornaram a base da exclusão de mulheres da ordenação religiosa: um argumento de cunho histórico, baseado na afirmação de que Jesus não escolheu mulheres entre os doze apóstolos, e um argumento baseado em uma suposta natureza feminina inferior à do homem. Esses argumentos já estavam desenvolvidos nos séculos finais da Antiguidade e continuaram presentes nos discursos teológicos da Idade Média, como analisado por Uta Ranke-Heinemann (2019).

A cultura letrada medieval, baseada nas filosofias e teologias produzidas no âmbito cristão, eram visões de mundo predominantemente masculinas e clericais, fato que resulta na "[...] famosa misoginia do clero secular e regular medieval, que se outorga, nessa época, um monopólio (masculino) crescente sobre a vida intelectual, com a criação das universidades" (Dabat, 2002, p. 23). A grande maioria das vozes letradas, em uma Europa predominantemente iletrada, eram de homens produtores de discursos, muitas vezes, negativos em relação às

---

<sup>125</sup> Ou com a grafia "diaconisas".

mulheres (Ranke-Heinemann, 2019). É inegável que houveram mulheres intelectuais de destaque, como a monja beneditina Hildegarda de Bingen<sup>126</sup> (1098-1179), todavia, são exceções, e não a regra, especialmente nos períodos mais rurais da medievalidade.

Segundo Christine Rufino Dabat (2002), com tendências historiográficas mais recentes, como a Nova História, e o avanço das preocupações do movimento feminista, uma história das mulheres foi ampliada e debatida, pois "muitas mulheres de talento empreenderam uma espécie de conquista de seu passado enquanto gênero, tirando o monopólio dos homens que escreviam sobre as mulheres, mas o faziam apenas no contexto familiar" (Dabat, 2002, p. 21). Nesse contexto, a autora cita, entre outros, a relevância de Caroline Bynum, Jacques Dalarun, Christiane Klapisch-Zuber, Eileen Power, Meg Bogin, Uta Ranke-Heinemann e Peter Brown (Dabat, 2002). Além disso, tais desenvolvimentos historiográficos possibilitaram o aumento das biografias femininas, com figuras como Alienor da Aquitânia, Hildegarde von Bingen e Joana d'Arc ganhando destaque (Dabat, 2002).

Sooraya Karoan Lino de Medeiros (2013) afirma que os estudos sobre a história das mulheres desenvolveram sua base a partir da década de 1970, com as renovações da historiografia, com novos conceitos sendo trabalhados e questionamentos sendo identificados (Medeiros, 2013). Ainda segundo a pesquisadora "em terras lusas, o desenvolvimento da história das mulheres tem início também na década de 1970 com o fim do Estado Novo, o fomento das ciências e o estabelecimento de novas áreas de estudo" (Medeiros, 2013, p. 27). Inclusive, em Portugal, importantes colóquios sobre a história das mulheres foram de grande contribuição para os estudos na área (Medeiros, 2013).

Aceitando as tradicionais divisões dos períodos históricos, D. Joana estaria temporalmente situada no período final da Idade Média, já Nicolau Dias na Idade Moderna. Todavia, compreendemos ser relevante refletirmos brevemente sobre os séculos anteriores a D. Joana e Dias para que possamos verificar como o pensamento cristão, produzido por homens, concebia as mulheres. Assim, poderemos localizar a produção de Dias sobre D. Joana como uma ruptura ou

---

<sup>126</sup> Também grafada como Hildegarde von Bingen, a religiosa "dentre suas inúmeras aptidões, estava a de ser compositora, poeta, naturalista, fundadora de conventos, teóloga, pregadora, milagreira e exorcista" (Pinheiro, 2015, p. 31).

continuidade dos discursos elaborados. Cabe ressaltarmos que, pensar uma história das mulheres inevitavelmente não será uma história que abarca todas as mulheres. Em cada localidade geográfica, principalmente em uma Europa de extrema fragmentação política e territorial, houve particularidades quanto às mulheres ali residentes. Do mesmo modo que a nobre, a monja, a camponesa e a cidadina viveram vidas distintas.

Tendo em vista tais ressalvas, justificamos o uso dos pesquisadores selecionados por estudarem a história das mulheres na Idade Média a partir da perspectiva dos discursos religiosos dominantes, não focando em uma história das atividades econômicas ou apenas políticas, mas preocupando-se com a forma como as mulheres foram definidas pelos discursos religiosos cristãos clericais. Esse suporte teórico é necessário para que analisemos o texto de Nicolau Dias, ele mesmo um clérigo. Acreditamos que tal recorte atenua as problemáticas envolvidas no estudo da história das mulheres.

Analisando os discursos clericais na França entre os séculos XI e XII, Jacques Dalarun (1993) percebeu três entendimentos sobre o feminino: a Inimiga (simbolizada por Eva), a Virgem (representada por Maria) e aquela intermediária entre o pecado e a santidade (tendo Madalena como seu embasamento teológico). O seu foco é limitado a determinado contexto e localidade geográfica, todavia, as três imagens do feminino analisadas encontraram continuidades ou discussões nos séculos seguintes. Apesar de estudarmos Portugal, o texto de Dalarun trabalha com um período importante da medievalidade, a transição do mundo feudal para uma sociedade cidadina, o que, apesar das limitações dos estudos do historiador, justifica a sua inclusão (Souza, 2017). Além de que, as reflexões levantadas por ele são sobre a visão de clérigos sobre as mulheres na cristandade, e não sobre o cotidiano das mulheres francesas, fato que torna suas reflexões mais abrangentes quando pensamos na teologia cristã sobre o feminino.

Nascida do corpo de Adão, Eva representa a mulher inimiga. Desde a Patrística, a mulher já era relacionada com a primeira mãe e o pecado original (Toldy, 1997). Por meio de sua fragilidade a humanidade foi condenada ao pecado. Representativo de seu papel na Queda, Deus amaldiçoa a mulher, na figura de Eva, às dores do parto (Dalarun, 1993). A ideia da mulher como aquela semelhante à pecadora Eva era "associada a uma biologia e estratificação social

aristotélicas, esta cosmovisão ‘empurrou’ a maioria das mulheres para o domínio do privado, do lar, e para os papéis sociais relacionados com ele [...]" (Toldy, 1997, p. 230).

O pecado entrou no mundo pelo erro de uma mulher, mas a salvação da humanidade também. Maria, a Virgem-Mãe não é a valorização de todas as mulheres, mas representa a força e a pureza da virgindade feminina. Apesar de casada, a teologia cristã afirma que Maria permaneceu virgem durante toda a sua vida. Este ideal da eterna virgindade não era alcançado por todas as mulheres, de modo que Madalena representa a possibilidade do arrependimento para aquelas que não puderam viver na pureza da castidade:

A perda do selo virginal não tem apelo, tanto física como moralmente. A penitência é a única via; o arrependimento da pecadora, da *meretrix*, 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).

Intermediária entre a pecadora participante da Queda e a eterna virgem, Madalena é uma imagem que evoca a necessidade do constante arrependimento. A partir do encontro com o Cristo uma nova vida é possível, afinal, segundo Dalarun (1993, p. 53), "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". A penitência e a redenção representadas por Madalena entre os séculos XII e XIII, encontrou correspondência na institucionalização da espiritualidade feminina. Sobre essa temática, André Vauchez afirma que:

É neste contexto espiritual que temos de nos colocar para compreender um dos mais importantes fenômenos do século XIII: a entrada massiva das mulheres na vida religiosa, no quadro de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim, foram então criados numerosos mosteiros, por iniciativa de nobres ou príncipes, em ligação com as Ordens existentes, como os premonstratenses e sobretudo os cistercienses (Vauchez, 1995, p. 169).

Apesar da virgindade mariana ser inspiração para os fiéis, comparar-se à figura da mãe do Cristo "[...] é projectada pelos homens para fora do alcance das

mulheres terrestres" (Dalarun, 1993, p. 53). Madalena oferece um exemplo mais concreto e alcançável, a mulher pecadora que se percebeu pequena e frágil diante do Senhor. A entrada de uma mulher em uma instituição religiosa não significava comparar-se com a Virgem Maria, mas sim com a Madalena pecadora em busca de perdão. Não se percebendo mais como a mãe do pecado, mas também sabedoras que nunca seriam a mãe do Salvador, mulheres puderam identificar-se com a pecadora arrependida que, a partir do encontro com a mensagem do Cristo, encontraram uma nova vida dedicando-se ao Seu serviço. O arrependimento e a entrega aos desígnios divinos ocorriam não apenas na mente/alma da fiel, mas também seu corpo físico, pois, segundo Vauchez:

Para além da diversidade dos quadros institucionais nos quais se inscreveram, estas experiências possuem, como denominador comum, o facto de haverem permitido a afirmação de uma espiritualidade feminina original, que se exprimia através da linguagem do corpo (Vauchez, 1995, p. 172).

O historiador demonstra que a mortificação e práticas ascéticas faziam parte dessa linguagem do corpo (Vauchez, 1995). Apesar das análises de Vauchez e Dalarun focarem nos contextos até o século XIII, encontramos essas mesmas características da espiritualidade feminina na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. O texto do século XVI, período das Reformas Religiosas, possui um discurso que não é inovação, mas reafirmação das imagens e representações da religiosidade feminina medieval. A idealização de um modelo de mulher cristã da Contrarreforma não é uma criação inédita, mas sim a sustentação de características da espiritualidade feminina já existente na teologia medieval.

Adelaide Filomena Amaro Lopes Cardoso (2003) entende o culto à Maria Madalena como uma possível redenção feminina, logo interrompida pelos conflitos, epidemias e escassez do século XIV. Segundo a historiadora, "este relativo optimismo teve curta duração. As carências, epidemias e guerras que ensombraram o séc. XIV, exacerbaram de novo o antifeminismo clerical" (Cardoso, 2003, p. 53). Afinal, "a mulher e os judeus eram considerados perigosos agentes do Diabo, alvos preferenciais da sermonária recheada de 'exempla', para melhor compreensão" (Cardoso, 2003, p. 23). Segundo Dabat,

quanto mais próximo do Renascimento e do Iluminismo, menos espaços sociais eram abertos às mulheres, pois, para elas, já na Baixa Idade Média encontrava-se “[...] história de um declínio, da perda progressiva de direitos, da restrição severa da participação profissional e política, da limitação da independência econômica” (Dabat, 2002, p. 52)<sup>127</sup>.

Dabat desconstrói a ideia de que durante toda a Idade Média as ações políticas, econômicas, religiosas e artísticas das mulheres foram sem relevância. Segundo a historiadora, a *Idade Média, Idade dos Homens* (fazendo referência ao texto clássico de Georges Duby) também foi um período de intensa atividade feminina, diminuída apenas na Baixa Idade Média. As mulheres aparecem como trabalhadoras rurais e urbanas (em uma grande quantidade de atividades, tanto em setores têxteis, quanto alimentícios), ou médicas e professoras, e ainda como rainhas e abadessas com grande influência política e cultural. Todavia, com o avançar dos séculos XIV e XV, houve um progressivo enfraquecimento da força feminina, tanto a nível profissional citadino, com as mulheres "geralmente afastadas das novas instituições comunais que se firmam então absorvendo representantes masculinos da burguesia" (Dabat, 2002, p. 39), quanto intelectual, com a afirmação da universidade enquanto um espaço masculino. Após as turbulências da Baixa Idade Média (peste, guerras e fome), ocorreu um novo enfraquecimento e depreciação das mulheres, como demonstrado por Cardoso (2003) e Dabat (2002). Ranke-Heinemann (2019) também identifica visões negativas sobre a mulher no século XV, tendo como exemplo as afirmações de *O Martelo das Feiticeiras*<sup>128</sup>:

---

<sup>127</sup> "Na Baixa Idade Média, enfatiza Jacques Le Goff, assiste-se a um fechamento corporativista. Muitas vezes, as corporações femininas não conseguiram ressurgir dos desastres cumulados da Peste Negra e de guerras devastadoras entre as quais a famosa querela franco-inglesa etiquetada, no século XIX, como Guerra de Cem Anos. Os salários femininos despencam: entre os séculos XIV e XVI, eles passam, globalmente, de um terço para menos da metade dos salários masculinos. Essa proporção se manteria por muitos séculos" (Dabat, 2002, p. 38).

<sup>128</sup> *O Martelo das Feiticeiras*, também conhecido pelo nome em latim *Malleus Maleficarum*, foi escrito na década de 1480 pelos dominicanos Heinrich Kraemer (c.1430-1505) e James Sprenger (c.1435-1495). A obra foi um influente manual de caça à feiticeiras, sendo representativo de certos discursos presentes na Igreja do período, nesse sentido, segundo Ludmila Noeme Santos Portela: "Em consonância com os aspectos de inferiorização do feminino que marcaram o discurso cristão ao longo da Idade Média, o discurso a respeito da natureza torpe e maligna do feminino no *Malleus Maleficarum* pode ser visto como símbolo e reflexo do poder da Igreja sobre o imaginário social da época" (Portela, 2017, p. 255).

A inferioridade da mulher (*femina*, em latim) pode ser vista no nome mulher: "pois a palavra *femina*, a saber, vem de *fe* e *minus*. *Fe* = fides, fé, *minus* = menos, assim *femina* = a que tem menos fé, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e em preservar sua fé. E isso decorre de sua própria natureza crédula; embora a graça e a fé natural nunca tenham faltado à Virgem Santíssima, mesmo por ocasião da Paixão de Cristo, quando carecia a todos os homens" (I q. 6). Como quase todos os grandes caluniadores cristãos das mulheres, os autores de *O Martelo das feiticeiras*, sobretudo Sprenger, que teve o mérito de promover o rosário, eram também grandes veneradores de Maria (Ranke-Heinemann, 2019, p. 285-286).

As observações da teóloga são interessantes, pois revelam as aparentes contradições de alguns clérigos: depreciam as mulheres, mas enaltecem Maria. Como nosso objetivo não é adentrar tal discussão, apenas podemos refletir que isso ocorreu pois Maria passou por um amplo e lento processo de desumanização, perdendo muitas das características de uma mortal. Eterna virgindade, eterna obediência, eterna pureza, eterno silêncio, nenhuma mulher foi, é ou será como a Mãe de Deus concebida pelos teólogos.

Ranke-Heinemann (2019) não identifica os discursos sobre inferioridade feminina tendo início com *O Martelo das Feiticeiras*. Afinal, a autora demonstra como o pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) identificando as mulheres como inferiores física e intelectualmente em relação aos homens influenciou toda a escolástica e teologia cristã dos séculos seguintes<sup>129</sup> (Ranke-Heinemann, 2019). Na teologia medieval, "as mulheres representavam a negação da abstinência sexual e os celibatários da Igreja as viam com desconfiança" (Medeiros, 2013, p. 65). Sendo compreendida como moralmente inferior ao homem, percebemos a importância dos discursos sobre a penitência feminina como forma de redenção.

Dabat (2002) também afirma a influência da teologia de Tomás de Aquino, e de Alberto o Grande (c.1193-1280), que "[...] reafirmava a doutrina católica impregnada da herança maniqueísta ainda presente no pensamento augustiniano que rebaixa toda a vida concreta, por ser contaminada pelo pecado original" (Dabat, 2002, p. 26). Ainda segundo a historiadora:

---

<sup>129</sup> É importante ressaltarmos que discursos sobre a inferioridade da mulher em relação ao homem remontam desde a Antiguidade, por exemplo, com pensadores como o médico romano Galeno de Pergamo (129-216) (Medeiros, 2013).

Em termos de gênero, como as funções fisiológicas eram consideradas desprezíveis, as mulheres foram duplamente atingidas. Passaram a personificar a reprodução, única função que lhes fosse doravante reconhecida, investida de uma carga negativa dupla por revelar o exercício da sexualidade e em virtude de sua dimensão eminentemente fisiológica portanto maculadora (Dabat, 2002, p. 26).

O corpo condenado pelo pecado original é duplamente inferiorizado quando pertence a uma mulher. O culto à Virgem Maria não representa uma elevação das mulheres, mas apenas de uma mulher<sup>130</sup>. Dabat (2002) defende uma polarização entre as representações de Maria (a Virgem) e Eva (a bruxa). Desse modo, a pesquisadora entende que a posição intermediária representada por Madalena, e pelo Purgatório, "[...] não alteraram substancialmente essa oposição radical" (Dabat, 2002, p. 26). Representações entre os extremos, como Madalena e o Purgatório, apenas teriam dado mais autoridade e poder ao clero secular, pois por meio de tais elementos foi deixada "[...] aberta a porta para negociações, indulgências, remissões devidamente intermediadas pela instituição eclesiástica [...]" (Dabat, 2002, p. 26).

Apesar de que em *A Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* não encontrarmos discursos de inferioridade feminina, como apontado por Dabat (2002) e Ranke-Heinemann (2019), isso não significa que existisse uma valorização do gênero feminino. Em nossa análise, compreendemos que a hagiografia em questão não enaltece as mulheres em sua totalidade, mas busca educá-las a partir de um exemplo. Educação não significa necessariamente enaltecimento moral e intelectual. A D. Joana construída na narrativa de Nicolau Dias é uma mulher que reconhece sua pequenez diante de Deus, de modo que na oração constante e na continuidade de penitências educa corpo e alma para os desígnios de Deus. Dias não debate a hierarquia moral de homens e mulheres presente em Tomás de Aquino, ou em outros teólogos clássicos. A hagiografia da princesa não busca redimir as mulheres ou debater sua condição na teologia, mas simplesmente servir como uma modelo educacional em um contexto de grandes transformações sociais.

---

<sup>130</sup> A devoção à Virgem Maria, na cultura medieval cristã ocidental, pode ser exemplificada pela grande quantidade de catedrais dedicadas a ela e construídas, principalmente, entre os séculos XII e XIV (Dabat, 2002).

Ao estudarmos a história das mulheres no final da Idade Média e início da Idade Moderna, é válido pensarmos a ocupação de espaços em que os poderes político e religioso se mesclam, como no caso dos mosteiros. No caso lusitano, segundo Maria de Lurdes Rosa (2017), o poder e a influência de leigas fundadoras de mosteiros não era bem vista pelos clérigos homens:

Era nítido o mal estar e as resistências dos clérigos quanto à aceitação da supervisão de mosteiros de fundação feminina, sobretudo aqueles onde as patronas eram leigas poderosas, como foi o caso do convento da Rosa, em Lisboa, da Conceição, em Beja, de Jesus, em Aveiro, e de uma variedade de fundações mais pequenas, mas ricas, como a capela fúnebre de D. Isabel de Sousa, na Igreja de Santa Cruz do castelo, e Lisboa (Rosa, 2017, p. 227).

O Mosteiro de Jesus de Aveiro, fundado por uma leiga, é parte da história das mulheres no cristianismo. Uma história em que homens, durante séculos, assumiram as mais altas posições de poder. Uma história em que os espaços de atuação de clérigos e leigos precisou ser constantemente pensada e repensada. No texto de Nicolau Dias, as religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro demonstram submissão às vontades dos homens da Igreja. Fato histórico ou silenciamento de possíveis conflitos? Não objetivamos analisar as problemáticas envolvendo clérigos, leigas e religiosas do Mosteiro, mas, a partir da afirmação de Rosa (2017), utilizamos o local como exemplo a ser pensado dentro da história das mulheres no Ocidente cristão no período anterior e contemporâneo às Reformas Religiosas do século XVI.

A *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* possui uma mulher como figura hagiografada em finais do século XVI, o que levanta a seguinte questão: para além de exemplos de vida em textos escritos, qual o papel das mulheres nas Reformas e Contrarreforma? Primeiramente, cabe ressaltarmos que é escassa uma bibliografia sobre o papel das mulheres nas Reformas, principalmente no catolicismo. No caso protestante, Claudete Beise Ulrich (2016) formula um panorama sobre a questão. A teóloga e historiadora afirma que os princípios reformadores de Lutero possibilitaram que: "[...] mulheres e outras pessoas leigas se envolvessem em questões teológicas e políticas e buscassem saída para os problemas de seu tempo" (Ulrich, 2016, p. 72-73). Todavia, mesmo Lutero

apresentava posicionamentos diversos sobre o papel das mulheres, pois, ao mesmo tempo em que destacava a atuação feminina no casamento, no governo da casa e na maternidade, portanto restringindo-as ao âmbito doméstico, também valorizou e se correspondeu com figuras femininas atuantes politicamente (Ulrich, 2016).

Ulrich (2016) também analisa brevemente a vida de algumas reformadoras, entre elas a esposa de Lutero, Katharina von Bora (1499-1552), a compositora Elisabeth von Meseriz Cruciger (1500-1535), a escritora Elisabeth von Calenberg-Göttingen (1510-1558), a teóloga Argula Stauff von Grumbach (1492-1568) e a pregadora Katharina Schütz Zell (c. 1497-1562). Apesar da pouca documentação disponível<sup>131</sup>, Ulrich consegue traçar, de modo geral, a atuação de importantes mulheres no início do movimento protestante.

Apesar da inexistência da presença feminina nos quadros sacerdotais da Igreja Católica, não podemos diminuir o papel da mulher enquanto primeira educadora dos filhos dentro da fé. A educação moral e espiritual das mulheres era importante fator na continuidade das práticas e vivências católicas dentro dos lares, afinal, uma mãe católica instruída nas bases de sua religião seria aquela que instruiria seus filhos no mesmo caminho. É dentro das famílias, no ambiente doméstico, onde as memórias coletivas são primeiramente estabelecidas e o lugar do indivíduo em uma estrutura hierárquica é definida, pois:

De qualquer maneira que entremos em uma família, seja pelo nascimento, casamento ou de outra forma, nos encontramos fazendo parte de um grupo em que não são nossos sentimentos pessoais, mas regras e costumes que não dependem de nós e que existiam antes de nós, que determinam nosso lugar (Halbwachs, 2023, p. 170).

A primeira educação moral ocorre dentro das famílias. As regras e condutas discursadas e ensinadas tornam-se parte da consciência do indivíduo, pautando sua interpretação da realidade. Halbwachs (2023) demonstra como os

---

<sup>131</sup> "As suas histórias, no entanto, são pouco conhecidas. Poucos registros existem a respeito delas. Muitas narrativas das mulheres reformadoras foram reconstruídas a partir de documentos e cartas escritas pelos homens da Reforma, pois em relação às cartas e documentos escritos pelas mesmas não houve o mesmo cuidado em guardá-las e conservá-las nos arquivos. As narrativas das reformadoras mostram, justamente, o sacerdócio de todas as pessoas batizadas, marca registrada do movimento da Reforma do século XVI. Conclui-se, no entanto, que a Reforma do século XVI é um processo inacabado, que necessita continuar e a se fazer no tempo presente" (Ulrich, 2016, p. 92).

costumes e normas familiares já existiam antes do sujeito ser educado em uma família, portanto, nos questionamos, como essas regras familiares foram construídas? A partir de quais referenciais?

Concluimos que a religião é um dos fatores que estabelece e influencia a elaboração das diretrizes familiares. Educar os adultos, especialmente as mulheres, de um grupo familiar é criar as normativas comportamentais para as próximas gerações. Afinal, a mãe é a primeira educadora de uma criança. Entretanto, esse importante papel das mulheres como aquelas que sustentam uma fé doméstica, não significa que haviam discursos entre os clérigos da Idade Média e Idade Moderna sobre igualdade de gênero, muito pelo contrário.

A mulher ao final do século XVI era olhada por clérigos com os mesmos olhos dos séculos anteriores: reduzidas ao matrimônio, à castidade leiga ou ao mosteiro. Fato que não diminui a sua importância nesses âmbitos, afinal, reformadoras como Teresa de Ávila e as fundadoras do Mosteiro de Jesus de Aveiro são exemplos da importância das religiosas dentro de suas esferas de atuação permitidas pelo catolicismo. Modelos de vida que foram expressos também nas hagiografias femininas do contexto e que fizeram parte das mentalidades e da cultura do período.

Segundo Marco Liberato (2004), na Contrarreforma em Portugal ocorreu um processo de acentuação do controle moral sobre as vidas de leigos e clérigos, com maior preocupação disciplinar e atenção das instituições (Liberato, 2004). O controle do comportamento reproduzido pela Contrarreforma, também objetivou os corpos e corações de mulheres. Liberato (2004) afirma que no contexto em questão predominava uma visão negativa sobre o gênero feminino, apesar da exaltação de alguns exemplos de comportamento, principalmente destacados pela castidade, como a própria Virgem Maria (Liberato, 2004). As interpretações medievais sobre a moral feminina permaneceram nos séculos XVI e XVII lusitano da Contrarreforma, a mulher, ainda vista como a responsável pelo primeiro pecado humano, possuiria uma inferioridade moral e intelectual em relação ao homem. Independente dos arquétipos femininos medievais estudados por Dalarun (1993) (Eva, Virgem Maria e Madalena), as mulheres não eram consideradas como iguais aos homens, nem possuidoras das mesmas virtudes morais. Todas deveriam se inspirar nos ideais de castidade ou arrependimento como forma de

viver vidas realmente cristãs. Cardoso (2003) também destaca o controle moral sobre mulheres, pois:

O olhar tridentino enformou e condicionou a educação feminina, impondo-lhe limites e apontando direcções que privilegiavam a castidade como estado mais perfeito e a entrada nos conventos como modo de vida mais consentâneo com esse estado (Cardoso, 2003, p. 13-14).

Após as resoluções do Concílio de Trento, a educação moral e social de mulheres difundida por clérigos, privilegiava a castidade e a obediência presentes na vida monástica. Mas, Trento não foi a única força moral a influenciar na educação feminina, pois, analisando diálogos escritos durante o Renascimento português e que possuíam figuras femininas, Sheila Hue (2016) explora como os textos do período apresentaram o comportamento necessário para uma mulher:

As normas pormenorizadas em tratados doutrinários acerca da conduta, da educação e do papel social da mulher traçam um perfil homogêneo do modelo feminino no século XVI na península ibérica. Moderação, sobriedade, recolhimento, obediência, castidade, modéstia e contenção – inclusive da expressão oral – figuravam como as virtudes essenciais, que circundavam a precondição básica da dignidade feminina, a subordinação ao pai ou ao marido. De carácter normativo, os discursos sobre a educação de mulheres no século XVI estabeleciam guias para os educadores, as figuras paternas e os maridos, e traçavam modelos de conduta para as próprias mulheres, também leitoras dessas obras. Em última instância, procurava-se por meio deles estabelecer e manter a ordem social, a harmonia da vida familiar e civil, e o estado monárquico católico (Hue, 2016, p. 51).

A personagem D. Joana construída na hagiografia de Nicolau Dias, diferencia-se da total subordinação apontada por Hue (2016) nos textos por ela analisados. A protagonista da narrativa de Dias é uma mulher que durante boa parte de sua vida lutou contra os projetos de imposição matrimonial planejados, principalmente, pelos homens de sua família. O pai D. Afonso V e o irmão D. João II são as duas principais autoridades masculinas apresentadas na hagiografia. Apesar de ambos se oporem à entrada da Infanta na vida religiosa, as reacções dos dois foram representadas de modos diferentes no texto. Enquanto D. Afonso apresenta uma aceitação resignada diante da decisão da filha, D. João demonstra uma certa violência com a irmã, como exemplificado no episódio da ameaça em

rasgar o hábito dominicano usado pela princesa. Independente da forma como os conflitos familiares são apresentados, a hagiografia destaca como a Infanta conseguiu que a sua própria decisão prevalecesse, apesar de ter cedido diante da determinação em realizar os votos perpétuos no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

Devemos nos questionar se essa característica do texto hagiográfico poderia indicar algum traço de um discurso de valorização feminina e, até, de emancipação da mulher diante de autoridades familiares? Pensamos que a resposta é negativa. Apesar de resistir à vontade do pai e do irmão, D. Joana está submetida a uma autoridade superior, apresentada no texto como o “esposo” da Infanta. Ao longo de todo o texto encontramos os termos “esposo”, referindo-se a Deus ou a Jesus Cristo, e o termo “esposa” ao referir-se a D. Joana. A primeira referência a algum desses termos acontece ainda na Epístola Dedicatória da edição de 1585, escrita por Frei Hieronimo Correa, onde o autor destaca que a Infanta estaria intercedendo no céu, ante o “Esposo Deus vivo” (Correa, 1585, p. A5).

Ao não aceitar as propostas de casamento apresentadas por D. Afonso V e por D. João II, a Infanta apresentada por Nicolau Dias se mantém fiel ao seu verdadeiro Esposo. A submissão ao masculino ainda é evidenciada no texto. A figura masculina de Deus, ou de Jesus Cristo, estão acima dos reis lusitanos. Ao respeitar a vontade de seu Esposo Eterno, D. Joana ainda é uma mulher obediente ao poder masculino. Devemos ainda destacar que não é uma mulher qualquer apresentada como esposa de Deus, mas sim uma filha de um poderoso monarca da Casa de Avis. Fato de grande relevância quando analisamos o contexto em que o texto encontra a sua primeira edição. A União Ibérica já ocorria desde 1580, e um texto de 1585 apresentando uma mulher da família real da Casa de Avis como escolhida por Deus pode ser lido como afirmação da insatisfação do autor com os Habsburgo. D. Joana poderia então ser compreendida como uma “heroína nacional”? Uma figura representativa do “espírito” lusitano em um período onde a Coroa está nas mãos de estrangeiros?

D. Joana não foi a única portuguesa hagiografada no período, de modo que olhá-la singularmente como uma representação dos anseios portugueses durante a União Ibérica é extrapolar o papel desempenhado por sua memória. A quantidade de obras apresentadas em as *Fontes para o Estudo da Santidade em*

*Portugal na Época Moderna* (2013) é apenas um indicativo de que a produção e o consumo de textos hagiográficos, inclusive sobre figuras nascidas em Portugal, não se resumiram à D. Joana. Portanto, considerá-la individualmente como uma “heroína” nacional é carregar sua figura de uma exagerada importância.

A personagem da hagiografia ser uma mulher e o fato de que o sentimento de pertencimento a uma nação ainda não estava totalmente desenvolvido, são argumentos contrários a interpretações da Infanta como uma heroína portuguesa durante a União Ibérica. A memória hagiográfica sobre D. Joana deve ser lida como um elemento de uma representação do sentimento de valorização do passado. A Infanta Santa de Nicolau Dias não é exatamente uma heroína do povo lusitano, mas sim um componente demonstrativo de sentimentos e ideias que estavam presentes no contexto.

Nicolau Dias constrói uma narrativa a partir de uma seleção e produção de memórias. Dessa forma, o frade dominicano constrói, literariamente, uma personagem representativa de ideias cristãs romanos e favoráveis a uma monarquia lusitana que acabara de fundar. Essa estratégia literária adquire um papel essencial nos quadros de memória constituídos pela religião e pela sociedade portuguesa. O contexto histórico vivenciado por Dias era de uma Igreja dividida, já de modo irreversível, e de um Portugal governado por uma casa dinástica estrangeira. Produzir memórias coletivas que constituíssem uma base para que cada mulher e homem pudessem situar e compreender suas memórias individuais é, ao nosso ver, um dos objetivos que perpassam a obra do autor.

## 5.2 – CATÓLICAS E CATÓLICOS IDEAIS NA ERA DAS REFORMAS

Propomos pensar a idealização que a Igreja Católica produziu de seus fieis no período das Reformas Religiosas (cronologicamente definida entre finais do século XV e século XVI). Todavia, antes de adentrarmos ao contexto citado, refletiremos como a instituição em questão atuou, desde o seu início, na formação educacional, tanto formal quanto informal, de seus fieis. O teólogo Sérgio Gonçalves Mendes aponta que "o Cristianismo aparece no horizonte da história dentro de basicamente duas concepções distintas de educação: a judaica e a

greco-romana" (Mendes, 2017, p. 04.), sendo que tais concepções foram combinadas nas práticas educacionais da religião e da instituição. A atenção judaica aos textos religiosos somada aos componentes da *paideia* grega tornaram-se a base educativa do novo credo.

Da educação dos monastérios até nas universidades, a Igreja esteve presente na formulação e aplicação dos ideais educacionais formais. No século XVI com a formação escolar propiciada, por exemplo, pela Companhia de Jesus, tais pressupostos do catolicismo continuaram presentes. Qualquer educação escolar formal é parte importante na transmissão dos valores e práticas sociais e culturais. Tanto o poder simbólico quanto o poder disciplinar perpetuam-se também por meios educacionais institucionalizados.

Entretanto, ao analisarmos o cristianismo no medievo e início da Idade Moderna devemos delimitar a influência da educação escolar em instituições formais a pequenos grupos das sociedades europeias, sendo que quanto mais nos afastamos no tempo, menor a quantidade de indivíduos atingidos por esta educação. Nesse sentido, a atuação educacional moral e informal da Igreja era mais eficiente como mecanismo de transmissão cultural e controle social. Pinturas, esculturas, arquitetura, músicas, pregações, sermões e ações bélicas eram mais eficientes na educação comportamental dos fiéis. Uma sociedade cristã necessitava da continuidade de seus dogmas e visões de mundo<sup>132</sup>, para isso a aceitação social de tais elementos era essencial. Essa relação entre sociedade e cultura está presente nas reflexões de Berger:

---

<sup>132</sup> O cristianismo na Idade Média nunca foi estático, de movimentos considerados heréticos até reformadores abraçados pela instituição, como Francisco de Assis, a religião e a Igreja Católica nunca permaneceram inertes. Todavia, uma mesma base dogmática esteve, e ainda está, presente em menor ou maior grau dependendo do local e período. Citamos abaixo o Símbolo Niceno-Constantinopolitano (conforme presente em edição de 2000 do Catecismo da Igreja Católica), formulado no século IV, como síntese dessa base catequética: "Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado não criado, consubstancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus e se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homens. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos céus, onde está sentado à direita do Pai. E de novo há de vir, em sua glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim. Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida e procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos profetas. Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Professo um só batismo para a remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos e a vida que há de vir. Amém" (CIC, 2000, p. 58-59).

A sociedade, no entanto, embora nos apareça como apenas um aspecto da cultura, ocupa uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem. Isto se deve a outro fato antropológico básico, a saber, a essencial sociabilidade do homem. O *homo sapiens* é o animal social. Isto significa muito mais do que o fato superficial de que o homem sempre vive em coletividades e perde, de fato, a sua humanidade quando é afastado do convívio dos outros homens. E o que se reveste de muito maior importância, a atividade do homem de construir um mundo, é sempre e inevitavelmente um empreendimento coletivo. Embora seja possível, talvez com intuitos heurísticos, analisar a relação do homem e o seu mundo em termos puramente individuais, a realidade empírica da construção humana do mundo é sempre social. É trabalhando *juntos* que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem a valores, concebem instituições, e assim por diante. A participação individual numa cultura não só acontece num processo social (a saber, o processo chamado socialização), mas a continuação de sua existência cultural depende da manutenção de dispositivos sociais específicos. A sociedade é, portanto, não só resultado da cultura, mas uma condição necessária dela. A sociedade estrutura, distribui e coordena as atividades de construção do mundo desenvolvidas pelos homens. E só na sociedade os produtos dessas atividades podem durar (Berger, 1985, p. 20-21).

Compreendemos a religião como parte da cultura e, neste sentido, as afirmações de Berger possibilitam analisar como a nossa espécie necessita de elementos de socialização para o seu desenvolvimento. Como animais sociais, o ato de viver em grupos, e ser constantemente educado pelos que nos cercam, atua diretamente nas nossas constituições enquanto sujeitos. Em um processo de constante produção dos indivíduos, os integrantes de uma sociedade formulam, e reformulam, a si mesmos, os outros e, coletivamente, o mundo que os cerca. Comunitariamente damos sentido à realidade, e não o contrário. O cristianismo católico, como importante formulador das sociabilidades e integrante do corpus social, foi sistematicamente produto e produtor de mundo.

O caráter intrinsecamente social do catolicismo é evidente na formulação dos seus Sete Sacramentos, momentos de grande importância na vida do fiel onde a Igreja e a comunidade se fazem presentes, sendo eles: "o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Ordem e o Matrimônio" (CIC, 2000, nº 1210). O Batismo é a introdução do fiel no seio da Igreja. A Confirmação, também conhecida como "Crisma" é a validação do crente na fé. A Eucaristia é o ato de receber e comungar do corpo e do sangue do

próprio Cristo. A Penitência é a consolidação da misericórdia divina. A Ordem é o sacramento que dignifica homens a serem sacerdotes. O Matrimônio é a união de duas almas diante de sua Igreja física e espiritual. A Unção dos Enfermos é graça de Deus diante da inevitabilidade da morte.

Não pretendemos realizar um estudo sobre a história dos sacramentos no catolicismo, mas os apresentamos como demonstração de como a Igreja educa e sociabiliza seus fieis ao mesmo tempo em que é mantida por eles. Uma dialética que depende da inserção da instituição no cotidiano dos católicos e da fidelidade desses aos seus preceitos<sup>133</sup>. Os Sacramentos também são necessários porque o pecado<sup>134</sup> está presente na vida de mulheres e homens. Carla Casagrande e Silvana Vecchio (2017) concebem que o pecado dominava a vida das pessoas na Idade Média, sendo fator de demarcação do próprio tempo:

O tempo histórico é um tempo pontuado pelo pecado: antes e depois da Queda, antes e depois da vinda de Cristo, antes e depois do Juízo Final. As fases da história da humanidade sucedem-se de acordo com os acontecimentos cruciais da história do pecado: o ato de desobediência a Deus de Adão e Eva assinala a passagem de um estado original de perfeição para uma condição dominada pela presença do pecado; a Encarnação desencadeia um processo de salvação, de libertação do pecado; o fim dos tempos assinala a condenação definitiva dos pecadores e a glória eterna dos não pecadores. O tempo individual situa-se no interior desse tempo histórico e começa no erro, quando, com o nascimento, o homem contrai o Pecado Original; continua após o batismo, quando o homem, liberto da mancha original, adquire capacidade de lutar contra os numerosos pecados que o cercam; e termina com a morte física, quando, dependendo dos pecados cometidos, ele será salvo ou condenado para a eternidade. Um tempo pontuado pelo pecado, que se desenrola, por sua vez, em espaços definidos e organizados pelo pecado: o Paraíso terrestre, onde há absolutamente lugar para o pecado; a terra, que, pelo contrário, foi invadida por ele e onde é preciso construir um espaço de expiação, separado e protegido (o mosteiro); o Além, estruturado em espaços diversos (Paraíso, Inferno, Purgatório,

<sup>133</sup> Falhas e lacunas nesta dialética podem ser apontadas como fatores do enfraquecimento da Igreja Católica em certos locais e períodos. A crescente queda no número de católicos no Brasil pode ser explicada a partir dessa teorização.

<sup>134</sup> O *Catecismo da Igreja Católica* define o conceito: “O pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa de um apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e ofende a solidariedade humana” (CIC, 2000, nº 1849). E ainda: “O pecado é ofensa a Deus: ‘Pequei contra ti, contra ti somente; pratiquei o que é mau aos teus olhos’ (Sl 51, 6). O pecado ergue-se contra o amor de Deus por nós e desvia dele os nossos corações. Como o primeiro pecado, é uma desobediência, uma revolta contra Deus, por vontade de tornar-se ‘como deuses’, conhecendo e determinando o bem e o mal (Gn 3, 5)” (CIC, 2000, nº 1850).

Limbo), de acordo com o tipo e intensidade do pecado cometido (Casagrande; Vecchio, 2017, p. 378-379).

Do Pecado Original de Adão e Eva, até nas pequenas faltas cometidas no dia a dia, o pecado era onipresente na Idade Média e persistiu desse modo no imaginário católico na Era das Reformas. Eficiente enquanto educação moral e social do fiel, o discurso pautado no pecado justifica os problemas da realidade concreta, como a fome, as doenças e as guerras, refreia os vícios dos mais crentes, promove a ânsia em pautar uma vida por virtudes. Além disso, produz a dialética Igreja-fiel dando seu fundamento, afinal, a instituição zela pelos pecadores que, por sua vez, a buscam para remissão de seus pecados. Segundo Casagrande e Vecchio, o discurso teológico sobre o pecado estava presente tanto em nível teórico quanto em nível prático (Casagrande; Vecchio, 2017). Os pecados estiveram tão presente no imaginário medieval, que classificações foram criadas para diferenciá-los. Terminologias como “pecados capitais”<sup>135</sup>, “pecados veniais” e “pecados mortais”<sup>136</sup> estão presentes até nossos dias.

Como educar sociedades em que as transformações se faziam em um ritmo cada vez maior? A Era das Reformas também conheceu o peso e a importância do pecado como regulador das relações sociais. Mesmo os teólogos da Reforma Protestante utilizaram-se do pecado enquanto recurso pedagógico para a formação moral e social de seus fiéis. Retornando ao catolicismo, os Sacramentos somados ao Pecado constituíram-se como instrumentos de vinculação da Igreja com a vida individual e coletiva de seus adeptos.

A análise que realizamos é necessária para que pensemos detalhadamente os recursos pedagógicos presentes na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Afinal, no século XVI onde as disputas pela fidelidade

---

<sup>135</sup> “Entre os esquemas utilizados, o mais importante é, sem dúvida, o sistema dos pecados capitais. Aperfeiçoado no século V por Cassiano e readaptado por Gregório Magno, o esquema prevê oito pecados principais, hierarquicamente organizados em uma espécie de exército, no qual o orgulho exerce funções de comandante supremo, seguido dos sete outros vícios ( vaidade, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula, luxúria), os quais, por sua vez, conduzem a uma multidão de pecados secundários. Apesar de modificado muitas vezes no decorrer dos séculos, o sistema gregoriano permanece, até o fim da Idade Média, como o instrumento mais eficaz e mais difundido para classificar os pecados” (Casagrande; Vecchio, 2017, p. 387).

<sup>136</sup> A classificação dos pecados, pela sua gravidade, em mortais e veniais está presente no *Catecismo da Igreja Católica*: “O *pecado mortal* destrói a caridade no coração do homem por uma infração grave da lei de Deus; desvia o homem de Deus, que é seu fim último e sua bem-aventurança, preferindo um bem inferior. O *pecado venial* deixa subsistir a caridade, embora ofenda e fira” (CIC, 2000, nº 1855).

religiosa de cristãos tornaram-se atividade intrínseca das igrejas, textos catequéticos e hagiográficos ressaltaram a necessidade dos Sacramentos e alertaram sobre os perigos dos Pecados. Os cristianismos moldaram, e ainda moldam, sociedades (coletividade) e sujeitos (individualidade). Religião de mulheres e homens que em diversos de seus aspectos é também constantemente reformulada em reflexo com as condições materiais presentes.

No contexto das Reformas Religiosas, as hagiografias podem ser analisadas como um elemento da Reforma e da Contrarreforma Católica e, também, como alternativa literária a outros gêneros textuais em voga. Paula Almeida Mendes (2013) afirma que:

A proliferação destas «Vidas» exemplares ao longo da Época Moderna pretendeu responder ainda a uma estratégia contrarreformista de afirmação e divulgação doutrinal massiva que procurava, simultaneamente, reprimir ou, talvez mais precisamente, condicionar o gosto do público pelas narrativas profanas e ficcionais, nomeadamente os livros de cavalarias e as novelas «amorosas», dispensando uma espécie de literatura «alternativa» – que já tem sido denominada de «substituição» – embora nos pareça mais sensato acentuar não tanto essa dimensão, mas, essencialmente, a existência de um filão que não ignorava o «entretenimento» (e daí o recurso ao «maravilhoso»), fornecendo modelos de comportamento que não corriam o risco, pela notória e evidente «exemplaridade», de originarem interpretações menos adequadas (Mendes, 2013, p. 177).

Livros de cavalaria, novelas amorosas e demais gêneros literários profanos, poderiam ser substituídos pelas vidas de santos e santas. Textos que, aos olhos dos clérigos, não seriam de uma adequada instrução moral são dispensados diante de obras que educariam os fieis católicos na vontade de Deus. A vida de um santo ou santa é um vasto material catequético, apresentando dogmas, sacramentos e passagens bíblicas. Partindo da afirmação de Mendes (2013), podemos analisar que uma hagiografia seria útil tanto para combater ideias protestantes, quanto reprimir o interesse por textos não religiosos.

### 5.3 – HAGIOGRAFIA DE D. JOANA COMO PARTE DA CONTRARREFORMA

A construção da santidade de D. Joana, divulgada em ampla escala na primeira edição da hagiografia de Nicolau Dias (1585), ocorreu, como já informado e discutido, em um momento de profundas transformações na cristandade ocidental, inclusive em Portugal. Na Europa cristã, o Concílio de Trento (1545-1563) havia se encerrado há pouco, ocasionando uma série de mudanças no catolicismo. Em Portugal, a União Ibérica (1580-1640) havia há pouco começado, de modo que não mais um português estava no trono. Como uma hagiografia de uma princesa da Casa de Avis poderia educar, e reeducar, comportamentos e espíritos em um contexto tão efervescente? Antes de responder o questionamento, devemos analisar como a narrativa sobre a santidade da Infanta aparece na fonte e qual figura é construída a partir dessas ideias.

Segundo a hagiografia, desde a gestação até o momento de sua morte, D. Joana teria dado sinais claros de uma vida reta e guiada pelos mandamentos de Deus e da Igreja. Retidão, amor ao próximo, fé, esperança, caridade, justiça, prudência, fortaleza, temperança, e demais virtudes cristãs possíveis, são encontradas em todos os momentos da existência da Infanta, segundo seu hagiógrafo. A personagem D. Joana, seja na infância ou vida adulta, sempre teria vivido em função dos seus objetivos religiosos. A vontade de Deus, expressa nos ensinamentos e mandamentos da Igreja, encontram-se acima das vontades dos homens, mesmo que esses homens sejam os reis de Portugal.

Em nossa análise historiográfica e biográfica, buscamos sempre apontar como tais características estão presentes na hagiografia, o que não significa que estivessem presentes na "D. Joana histórica". Saber se a Infanta possuía todas estas virtudes não é o nosso objetivo, a preocupação que nos move é refletirmos sobre como essas qualidades edificam uma narrativa necessária como discurso de educação moral.

Para além das faculdades morais de D. Joana, Nicolau Dias faz referência à diversas situações claramente sobrenaturais envolvendo a Infanta. Entre elas, segundo a hagiografia, podemos citar ao menos onze episódios:

1. Um cometa apareceu nos céus no dia do ingresso da Infanta no Mosteiro:

No mes de Março deste presente anno, de mil & quatrocentos & setenta & dous, começou a aparecer no ceo hū claro & manifesto final, o qual era, que como se punha o Sol, aparecia hum grande Cometa á maneira de grande Estrella, & ainda que o ar estivesse toruado, & o Ceo escuro & cheio de nuuēs, & não apparecesse Estrella algũa, este Cometa sempre apparecia acabada a Completa, & estaua fixo no mesmo lugar tee a manhã, que ás vezes era bem clara, apparecia sobre o Dormitorio, ainda que parecia mais estar sobre o lugar onde estam edificadas as casas da Princeza, especialmente sobre a casa a que agora chamã casa de Lauor, outras vezes estaua sobre a casa que agora seue de Sancristia. Sahia do dito Cometa hum rayo muito grande, claro & largo todo : faluo no cabo que era hum pouco mais estreito. Este rayo sahia do meyo do Cometa, & passaua toda a largura do ceo da Crafta, & assi estaua sem se mouer, nem crecer, nem mingoar, mas muito fixo, & claro. Hūa noite estaua o que parecia estrella sobre a casa que agora he Sancristia, & o rayo que della sahia cercava de longo todo o ceo da Crafta, tee chegar sobre o Dormitorio, & onde estam as casas da Princeza. A outra noite estaua fixa sobre as ditas casas, & o rayo cerca[u]a & chegaua tee onde estaa a casa que agora he Sancristia. Desta maneira andaua a reuezes, ora de hūa parte ora de outra, sem faltar noite algũa, & sempre apparecia áquella hora, depois de Completas, & estaua fixa tee pola manhã, quando desaparecia subitamente, assi como tambem á noite apparecia de subito (Dias, 1585, p. 34-35).

2. Uma figura divina informou em sonho sobre a morte do rei da Inglaterra, então pretendente de D. Joana:

Passados algūs dias nos quaes ora el Rei seu irmão, ora sua tia a combatiam, não querendo o piadoso Senhor que esta sua verdadeira Serva & esposa fosse mais affligida, sem receber delle (por amor do qual era tam atribulada) grande merce , & consolação , estando orando com muita deuaçam, & lagrymas, foy tomada de hum leue sono, & vio hum mancebo fermofo, & resplandecente, o qual lhe disse com o rosto alegre. Não temas, nem sejas triste, porque sabe certo que he morto. Acordou a muito deuota & discreta senhora & sentio em sua alma hūa alegria muito grande & defacultumada , crendo verdadeiramente que lhe foram ditas aquellas palauras por mandado de Deos, & assi passou aquella noite em deuotas orações, dando muitas graças & lououres a nosso Senhor (Dias, 1585, p. 56-57).

3. A Infanta teria profetizado que morreriam todos os homens que D. João impusesse a ela com ofertas de casamento, ou, que ela mesma morreria caso tais importunações continuassem a ocorrer:

Depois de outras praticas que passaram como irmãos muitos amigos, disse a Princeza, que lhe pidia por muito assinada

merce,não curaffe mais de lhe falar em cafar com ninhũ homẽ mortal,porque fua determinação era não cafar,nem com hum Emperador de todo o mundo,& que foubeffe certo que ella tinha tanta confiança em noſſo Senhor que todos os Reis & fenhores com que a quiffe cafar com a força que lhe tinha feito,elle os auia de tirar deſta vida,ou a ella meſma,que era a coufa que mais defejaua que todas, pera hir gozar da viſta daquelle Rey & Senhor que ha de reynar pera ſempre (Dias, 1585, p. 57-58).

#### 4. D. Joana recebeu uma revelação divina de quando morreria:

[...] começou a paſſar os dias com muita deuação, oração, meditação, & exercicios ſpirituaes,& aſi ſe auia em todas as coufas que certo parecia ſerlhe reuelado,& ſaber o dia de ſeu ſancto falecimento . Eſtando hum dia com a Prioreſſa, & com todas as irmãs, na caſa a que agora chamão do Lauer,olhou pera a Madre Clara da Silua, que fora ſua companheira,& viera entam com ella de Coimbra, & diſſelhe com hum ſuſpiro grande do coração. Clara, haec requies mea in ſeculum ſeculi. Iſto ouuiram todas as que eſtauam preſentes, & viram como muito em breue tempo foy cumprido o que diſſe , porque naquella meſma caſa,& naquella meſmo lugar faleceo, & deu a alma a noſſo Senhor (Dias, 1585, p. 62-63).

#### 5. Religiosas do Mosteiro tiveram visões que antecederam o falecimento de D. Joana. Nicolau Dias relata as experiências de três religiosas que teriam tido visões da morte da Infanta, além de afirmar que são apenas três entre vários casos, mas que não seriam todos expostos para evitar uma prolixidade. Sendo assim, incluímos abaixo uma das narrativas:

No anno do Senhor de mil & quatrocentos & oitenta & noue,no mes de Nouembro, eſtando em ſeu leito a muito virtuofa Madre Maria de Ataide Prioreſſa deſte moſteiro de IESV noſſo Senhor, não dormindo de todo, nem bem acordada, parecialhe que via a Princeſa no Coro,com o roſto & viſtidos muito fermofos & reſplandcentes, & cheos de muita riqueza & pedras precioſas, & poſta á Eſtante dizia hũa Calẽda cantada,com hũa fala muito boa,& clara, & eſtando a dizendo, ouuia a dita Prioreſſa outra vóz do altar mór da igreja, muito alta & grande que dizia. Morte. E como diſſe eſta palaura ſem ver nem ſaber quem a differa,logo ſe çarrou o liuro por onde a Princeſa dizia a Calenda & ſubitamente foy leuada dali. (Dias, 1585, p. 63).

#### 6. Um eclipse lunar anunciou a enfermidade que resultou no falecimento da Princesa:

Ao oito dias do mes de Dezembro, de mil & quatrocentos & oitenta & noue, ás duas horas depois de mea noite foy hum grande Eclipse da lãa, que durou paffante de tres horas, & os Aftrologos, afsi do Reyno como de fora delle affirmauam antes que folle, que auia de fer de muito trabalho pera hũa grande Princefa defte Reyno, & afsi foy, porque logo ao dia leguinte á mea noite, adoeceo a Princefa dona Ioana com grande febre, & grandes acidentes, & muitos vomitos & camaras. Fizeram lhe muitos remedios, & ainda que abradaram os vomitos, & as camaras, ficou todauia a febre muito grande (Dias, 1585, p. 65).

**7. O rosto da Infanta adquiriu feições sobrenaturais nos últimos momentos de vida:**

Como esta fenhora começou a entrar neste derradeiro artigo, o feu rosto (que auia tres mefes que estava muito demudado na cor, ainda que não nas feições que de feu natural eram muito bem feitas) começou a fe fazer & tornar muito mais fermoso do que fora, tam claro & resplandecente que parecia hum vidro Crifital. Aleuantou os olhos a hũ Crucifixo que tinham diante della, & porque de feu natural eram verdes e muito fermosos, naquelle ponto estavam tam claros, & o verde resplandecia de maneira que pareciam esmeraldas muito finas postas ante o olho do fol. Isto viram os Padres que estavam presentes, & todas as Madres (Dias, 1585, p. 79).

**8. O pomar de D. Joana secou milagrosamente quando seu corpo passou por ele:**

Este Pomar por onde leuaram o corpo desta fanta Princefa, era feu onde fe ella vinha defenfadar, & ali mandaua chamar as Madres & as irmãs pera fe recrearẽ, & tinha ella muita conta com que o regaffem, & que oueffe nelle boas aruores & boas eruas, & ella mesma por fua mão punha algũas, & naquelle tempo (que era a doze de Mayo) estava muito fermoso, com muitas flores de diuerfas cores. Como paffou por ali o ataude em que o fanto corpo hia á vifta de todos fecaram todas as aruores, & todas as eruas, & lhe cairam todas as folhas, especialmente aquellas por debaixo das quaes o ataude paffou, & as que estavam derrador, que eram duas carreiras de grandes & muito fermosos Marmeleiros, que esta fenhora mandou & por lí ajudou a pór ali, & outras de Cidreiras, & estando tudo muito fermoso, & com noua fruita pera vir a feu tempo, tudo fe fecou, & cahio que não prestou pera nada, nẽ tornou mais ninhũa daquellas aruores a reuerdecer. No que pareceo mostrarẽ estas aruores fentimẽto ao feu modo, & tomarem dó pola morte desta fanta Princefa (Dias, 1585, p. 82-83).

**9. Um capelão de nome Diogo Lourenço teria recebido um sinal divino da morte da Infanta:**

Estando este Capellão aquella noite recolhido em sua camara em oração, á hora que esta senhora estava em passamento, subitamente se por diante delle hũa grande claridade, da qual elle ficou espantado, & com grande temor começou a chamar polo nome de Iesu, & da Virgem nossa Senhora, fazendo muitas vezes o final da cruz. Olhando entam bẽ para a claridade que estava diante delle, vio no meio della hũa grande e muito fermosa & resplandecẽte Coroa de ispinhos, & assi á Coroa como os ispinhos todos estavam cheos de sangue muito vermelho & fresco, & na ponta de cada ispinho estava hũa gota de sangue grande, & muito clara. Tudo isto estava tam claro, & com tam maravilhoso resplendor q̃ o Padre não podia ter os olhos bẽ fitos nella, porẽ pela grande alegria que recebia em ver a fermosura do resplendor & a Coroa, olhava o melhor que podia. Dizia elle que estaria assi por espaço de hum quarto de hora, & manifestamente foy esta Coroa sobindo para cima pouco & pouco, tẽ que de todo desapareceo. E ouviu hũa voz branda a qual disse duas vezes. Faleceo, & acabado he. Dito isto ficou cõ grande temor & espanto, sentindo porem hũ cheiro muito suave na camara onde estava. Começaram logo a dobrar o fino no mosteiro de IESV, fazendo final pela santa Princesa, que naquella mesma hora se partira do corpo para a bemaventurança.

Por esta maneira, & viuam clara de Coroa de ispinhos que esta senhora tinha tomado por diuina & armas particulares, quis nosso Senhor manifestar a este virtuoso Padre a morte, & a gloria desta santa Princesa, o qual viu pouco depois desta viuam, porque hindo cumprir a romaria a nossa Senhora de Agoa Dalupe, que lhe esta senhora tinha encomendado, acabado de dizer as missas q̃ lhe mandara se partio, & faleceo no caminho fantamẽte (Dias, 1585, p. 84-85).

**10.** Após a morte, D. Joana apareceu para companheiras de claustro. Nicolau Dias relata quatro situações, sendo uma delas:

Outra Madre muito amiga desta senhora, que foy sua companheira quando sahio deste mosteiro por amor da Peste, estando no Coro ante manhã oração & meditação como sempre costumava fazer áquellas horas, & entam estava com algũa mais saudade & lembrança da vida & conuerçam da santa Princesa, encostando hum pouco a cabeça sobre a cadeira, estando não de todo bem acordada, vio subitamente jũto de si hũa claridade grãde no meo da qual estava a santa Princesa no habito da Ordem muito al[u]o, respondeu á dita Madre ás coufas que lhe pertuntava de sua consciencia amostandoa de coufas que era necessario fazer, & auifandoa de outras. E certificoulhe como estava com Deos, & o via, & louuava com tanta alegria que era impossivel poderse sentir nesta vida, mas que se alcançava na outra, com o amor de Deos, & pureza de consciencia os que eram diligẽtes, & trabalhavam de cumprir a vontade do Senhor em tudo o que eram obrigados. E que foubesse certo que o juizo do outro mundo era muito estreito, & que aquillo que nesta vida parecia, & se tinha por muito leue, se castigava muito asperamente. (Dias, 1585, p. 86-87).

11. Já falecida, a Princesa operou milagres para aqueles que buscaram seu auxílio, além de que a terra de sua sepultura curava Peste:

Hũa Madre Religiofa deſta caſa, muito antiga & familiar deſta ſenhora, ſendo ferida de Peſte com grandes dores de hũa nacida, não auendo Medico que lhe deſſe algum remedio , por ſerem todos hidos da villa, ſentindoſe ja muito chegada á morte & ſem eſperança de vida, encomendouſe a noſſo Señor com todo ſeu coração, & a eſta glorioſa & fanta Princeſa, pidindolhe muito que lhe focorreſſe em tanto trabalho Rogou que lhe trouxeſſem da terra de ſua ſepultura, & tomou a com grande deuoção & fee de ſeus mericimētos, beijou a & pola ſobre a poſtema, & logo ſubitamente foy aleuiada das grandes dores que tinha, & da febre, & a poſtema ſe foy abaixando pouco a pouco te que de todo ſe reſolueo, & aſi ſem outro algum remedio conualeceo a dita enferma, & teue perfeita ſaude. E ainda tee o preſente toda a gente da terra tem muita deuação neſta ſenhora, & vem ao dito moſteiro pidir da terra de ſua ſepultura, mediante a qual obra noſſo Senhor muitas marauilhas por ſua miſericordia & piedade, & polos mericimentos deſta fanta & glorioſa Princeſa (Dias, 1585, p. 88).

Todos esses relatos hagiográficos de Nicolau Dias concebem uma santa milagreira, de modo que a divulgação dessas narrativas possibilitou que D. Joana fosse oficializada como beata da Igreja Católica em 1693. Apesar de, ainda hoje, não ter sido canonizada, e, portanto, não possuir oficialmente o título de Santa, a memória hagiográfica sobre D. Joana foi acolhida e propagada como uma figura genuinamente santa. Para que qualquer ser humano seja santificado, memórias são construídas e reinterpretadas. Dos fundadores das grandes religiões até os santos populares de cemitérios brasileiros, todos esses personagens, que compõem os infindáveis credos religiosos, atingiram a eternidade a partir das memórias e dos escritos de seus fiéis.

Tendo vivido metade de sua vida na Corte e metade no claustro, por mérito de sua própria decisão, a hagiografia da Princesa também pode representar os interesses do autor em destacar a vida em espaços religiosos em contraposição a locais profanos. Analisando a visão de clérigos sobre a Corte, Maria de Lurdes Rosa (2017) afirma que:

[...] para a Igreja, a corte era um local entre todos perigoso para a alma, um dos menos prováveis para realizar com sucesso esta operação. No entanto, para os leigos que nela viviam, tal era essencial, pois garantiria a salvação. [...] a corte funcionou mesmo

com um lugar de experimentação de formas próprias de a efectivar, "costumizadas" pelos leigos (Rosa, 2017, p. 229).

O texto de Nicolau Dias é baseado em um manuscrito mais antigo, o *Memorial da Infanta Santa. A Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* escrita por um frade dominicano, os manuscritos do *Memorial* redigidos por uma monja. A partir da citação de Rosa, podemos afirmar que o conjunto hagiográfico sobre a Princesa produzido por religiosos intencionava valorizar a decisão e permanência da Infanta no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Com isso, concluímos que havia a representação dos interesses eclesiásticos em reduzir o espaço da Corte como o ideal para a completude da fé. Não estamos sugerindo que os autores das hagiografias estivessem desprezando a fé da Corte e de seus membros, mas apenas queremos refletir sobre como um clérigo e uma monja intencionalmente ressaltaram a espiritualidade de um mosteiro como superior àquela vivenciada pelos leigos. Quando consideramos o contexto de Nicolau Dias, é mais evidente essa necessidade, afinal, diante das Reformas Religiosas, era necessário destacar a importância da instituição eclesiástica como intermediária entre os homens e o divino.

Ainda segundo Rosa (2017), durante a Idade Média central e prosseguindo de modo a ser ainda evidente no século XV, a Corte não era aceita pelos clérigos como um local do mesmo nível espiritual que a Igreja e seus domínios (Rosa, 2017). Mais adiante, Rosa afirma que "o inferno aqui, sublinhe-se, nem era tanto o perigo das tentações sexuais, de violência, ou de recta conduta: era a mistura, a desorganização" (Rosa, 2017, p. 231). As afirmações de Rosa também se fazem válidas quando pensamos no século XVI, principalmente quando consideramos em como o protestantismo ganhou espaço em algumas Cortes, como na do inglês Henrique VIII.

Apesar da superioridade do espaço religioso, representando pelo Mosteiro de Jesus no conjunto hagiográfico sobre a Infanta, não podemos deduzir que o espaço cortesão era desprezado como um simples reproduzidor de pecados e vícios. Afinal, diversas figuras da nobreza portuguesa tornaram-se objeto de culto popular, inclusive D. Joana, o que por si só demonstra uma sacralização de algumas figuras nobres. Sacralização que passa pelo crivo da Igreja. Nesse ponto encontramos a resolução da aparente contradição.

Como afirmado por Rosa (2017), para os clérigos o problema das Cortes era sua “desorganização”, além das possíveis ocupações das funções reservadas à Igreja, entretanto, ao aceitarem, produzirem e divulgarem o culto a determinadas figuras nobres, a Igreja demonstrava não o desprezo pela Corte, mas a sua tutela e autoridade sobre aquele espaço. Pensando no caso de D. Joana, o seu culto popular encontrou apoio na divulgação da obra de Nicolau Dias. Não é possível afirmar se o culto a Infanta já existia antes dos textos hagiográficos, todavia, a partir das fontes impressas e de suas edições podemos concluir que no mínimo a palavra escrita por religiosos foi um fator da continuidade da devoção à Princesa.

A diminuição da Corte como espaço produtor e condutor da espiritualidade católica, não significava o menosprezo pela fé vivenciada por leigos. Afinal, independentemente do local, o fator crucial para a religiosidade católica do século XVI pós-Reformas era a tutela da Igreja, pois, sendo fiscalizados e orientados pelos clérigos, leigos poderiam vivenciar sua fé. Sobre as associações de leigos, Juliana de Mello Moraes (2016) escreve que:

No contexto católico pós-tridentino observa-se o esforço e a delimitação dos espaços de atuação e participação de homens e mulheres na Igreja, a divulgação de modelos de vivência e conduta, como também a realização de reformas nas instituições religiosas, em especial, nas Ordens conventuais masculinas e femininas e a promoção e difusão das associações de leigos. Nesse panorama, a hagiografia emerge como elemento fundamental na bibliografia destinada aos leigos (Moraes, 2016, p. 120).

Como afirmado pela historiadora, após as determinações do Concílio de Trento as hagiografias destacaram-se como forma de educar os fieis leigos dentro dos preceitos e determinações das reformas institucionais da Igreja Católica. Ao difundir modelos de conduta, as hagiografias possibilitaram uma instrução moral para aqueles, e aquelas, que não eram clérigos, monges e monjas dentro de seminários e conventos reformados. Aproveitando-se da rápida reprodução de textos propiciada pela imprensa, as vidas santas receberam um importante impulso para sua divulgação (Moraes, 2016).

O texto impresso, de acesso mais fácil que o manuscrito, era um meio eficaz de divulgação de ideias e devoções religiosas. Com isso, "a produção e

impressão de obras destinadas aos leigos ocupou os membros da Igreja, incluindo as Ordens mendicantes" (Moraes, 2016, p. 121). Nicolau Dias, como membro da Ordem Dominicana, divulgava não apenas um ideal de comportamento reformado católico, mas também ideias e preceitos produzidos de acordo com sua ordem religiosa. Afinal, tanto D. Joana, quanto a escritora do manuscrito original utilizado por Dias, viveram no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

A importância histórica das hagiografias, tendo como foco os leigos, também ocorre por atribuir papéis sociais para as mulheres e homens, fornecendo dados para a compreensão dos modelos comportamentais idealizados no contexto pós-tridentino (Moraes, 2016). Compreendendo que esse gênero textual possui como um de seus objetivos a educação de seus leitores e ouvintes, a hagiografia possibilita analisar a importância da instrução dos leigos naquele contexto histórico. Seja lendo uma hagiografia ou ouvindo-a em forma de discurso, as vidas santas poderiam guiar os comportamentos de fieis que viviam um período de grande fragmentação do cristianismo, com a afirmação e resistência de novas vertentes da religião em todo o continente.

A importância do controle moral sobre as mulheres também deve ser compreendida tendo em vista que a primeira socialização, dentro de um contexto Ocidental, ocorre dentro das próprias famílias, nas quais, de modo geral, as figuras maternas exercem um importante papel na educação das crianças. A autoridade da mulher dentro de seu âmbito familiar acontece por meio da primeira socialização e educação dos mais jovens. A própria D. Joana encontrou nas figuras de Beatriz de Menezes, Beatriz de Vilhena e, possivelmente, da tia D. Filipa de Coimbra figuras de autoridade femininas responsáveis pela sua criação. Responsabilidade que a própria Infanta recebeu ao educar durante anos o sobrinho bastardo no Mosteiro de Jesus de Aveiro.

Uma educação moral objetivando um controle disciplinar e intelectual de mulheres acaba, portanto, tendo consequências para a formação das próximas gerações. Por mais que os discursos de valorização da castidade feminina estivesse presentes na Contrarreforma, a grande maioria das mulheres não estava nos mosteiros, o que não as tornava incapazes de ouvir e ler sobre a importância de uma vida exemplar a partir do exemplo da virgindade das santas. Mesmo não tornando-se uma monja, uma mulher cristã ouvinte ou leitora das

vidas das santas, não ignoraria a valorização da castidade nos seus próprios discursos de educação dos filhos, sobrinhos ou netos.

A mulher, como uma das responsáveis pela socialização primária das crianças, é elemento importante na transmissão e consolidação dos preceitos religiosos. A preocupação de clérigos com a instrução de suas fieis, a partir de uma pedagogia do exemplo utilizando textos hagiográficos, aparece no prefácio, intitulado "A quem ler", da obra *Jardim de Portugal*, escrita por Fr. Luís dos Anjos e publicada em 1626:

[...] não deixei de ajuntar algumas cousas pertencentes a nosso Portugal, das quais escolhi este tratado, para que os homens bons se alegrem e os maus se confundam, vendo que em todas as idades teve nosso reino mulheres excelentes em todo género de virtudes e assim as que vivem como as vindouras achem facilmente a quem imitar, porquanto não há cousa tão dificultosa que não fique fácil a quem vê feita por outrem e faz pela fazer quanto em si é (Anjos, 1999, p. 37).

Luís dos Anjos, membro da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, produziu em sua obra um grande compilado com vidas santas de mulheres de toda a história portuguesa, incluindo D. Joana. Como trabalhamos a construção hagiográfica de D. Joana em Nicolau Dias, optamos por não abordar textos de caráter hagiográfico escritos por outros autores. Apenas destacamos um trecho do prefácio de Luís dos Anjos como forma de ressaltarmos a relevância da produção escrita sobre vidas santas de mulheres no contexto pós-Concílio de Trento.

Como afirmado pelo frade Luís dos Anjos, as vidas daquelas mulheres seriam exemplos a serem imitados. Exemplos que facilitariam a prática diária das virtudes cristãs. Situada no mesmo contexto histórico da obra de Nicolau Dias, o texto de Luís dos Anjos é apenas mais um exemplo de como a educação feminina foi uma preocupação em Portugal no contexto da Contrarreforma. Educação moral tanto dentro, quanto fora do claustro. Pensando na educação feminina em ambientes de clausura, Teresa Martinho Toldy (1997) afirma que:

[...] Concílio trouxe grandes transformações à vida no interior dos conventos, insistindo na sua dimensão de "institutos de perfeição". A sua intenção era reprimir excessos e influências exteriores nefastas. Por isso, foi-lhes imposta a clausura, o que terá

suscitado reações. [...] O confessor passou a ser a pessoa mais íntima. Ora, a confissão e a direção espiritual tinham normas específicas, quando as dirigidas eram mulheres. Os confessores deviam precaver-se contra a santidade simulada, a magia, a falsa mística, ou mesmo as práticas diabólicas, a ascese extravagante e os casos de possessão (Toldy, 1997, p. 238-239).

Toldy (1997) analisa que havia uma desconfiança com mulheres místicas. Afinal, o contexto histórico era aquele onde a magia era elemento de terror e de sinal da ação diabólica no mundo. Não conhecemos fontes documentais do período em que D. Joana estava viva relatando práticas e atitudes sobrenaturais, a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* o faz, mas situa tais ações místicas dentro do espaço sagrado do Mosteiro. No convento, sendo direcionadas pela confissão e obedecendo a ordens de superiores em silêncio e humildade, o comportamento das monjas descritas por Nicolau Dias revela mais sobre as preocupações e interesses doutrinários do frade do que necessariamente a realidade cotidiana vivenciada pelas religiosas. Textos escritos são parte do conjunto que compõem a hagiografia de uma figura de santidade, mas não são o único elemento.

A construção de uma santidade popular, inclusive a de personagens mulheres, é um processo complexo que, historicamente, envolve diversos fatores, entre eles: a produção de narrativas de santidade, a sacralidade de locais relevantes para a trajetória do santo ou santa e o culto às suas relíquias. Possivelmente presentes desde o segundo século do cristianismo, as relíquias são objetos pessoais ou partes do corpo de uma figura santificada (Mota, 2019). Tais peças "[...] deviam inspirar à imitação de uma vida de virtudes, encorajando o crente à aproximação da conduta do santo venerado" (Mota, 2019, p. 156).

Além de serem sinais concretos da vida de um santo ou santa, as relíquias também "[...] atraíam novos fiéis e peregrinos aos espaços que as detinham, transformando-se, assim, numa fonte de poder, de riqueza e de prosperidade" (Mota, 2019, p. 156). A partir das afirmações de Maria João Mota (2019), podemos compreender a relevância das relíquias. Agindo na instrução dos fiéis como símbolos da permanência na fé cristã, demonstrando de modo físico a existência dos santos e santas, contribuíram para a manutenção do poder e dos

interesses econômicos das localidades onde as relíquias eram guardadas. Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento:

O cristianismo supõe a transformação/ transmutação da categoria dos homens e dos bens pela consagração. Este estado de santidade garantia notoriedade e distinção. A visibilidade da presença de Deus na terra esteve associada a lugares e objetos, sendo estas as relíquias de maior prestígio. Também corpos e restos de mártires/santos eram formas concretas da existência real destes homens, considerados pelos devotos como heróis da fé. O controle da proliferação dos vestígios santos, as falsificações, roubos e abusos de toda ordem apresentaram-se como um grande desafio à instituição detentora da sacralidade. As celebrações, e os rituais cada vez mais elaborados necessitavam de objetos que apresentassem aos crentes a grandiosidade da fé cristã (Nascimento, 2019, p. 157).

Não apenas objetos de culto, mas formas de destacar determinado local, a presença de relíquias trazia prestígio a uma localidade, fomentando, inclusive, a realização de peregrinações. A vida dos “heróis da fé”, como afirmado por Nascimento (2019), garantia a comprovação física da existência do santo ou santa, e a possibilidade do fiel ver com os próprios olhos aqueles e aquelas que participaram dos planos de Deus em vida e, após a morte, atuariam como intercessores de graças (Nascimento, 2019).

Segundo Mota (2019), a Mosteiro de Jesus de Aveiro desde o período de sua fundação possuía relíquias, sejam pertencentes ao próprio convento, ou às suas religiosas ali residentes. Essas relíquias, incluindo as relacionadas à Infanta D. Joana, eram temporariamente concedidas a outras instituições ou mesmo a população, sendo “[...] uma importante fonte de rendimento para o convento, que, assim, via na multiplicação de relíquias um relevante meio para aumentar as suas receitas” (Mota, 2019, p. 156). As relíquias e o túmulo de D. Joana, presentes no Mosteiro de Jesus de Aveiro, contribuíram para a própria afirmação política e religiosa do local. Afinal, com a expansão e difusão dos discursos de santidade da princesa, o convento, onde seus restos mortais repousavam, também se tornou espaço partícipe do sagrado. Ainda segundo Mota (2019), a devoção à D. Joana remonta desde o período de sua morte, sendo seu túmulo local de culto e seus tecidos e ossos utilizados como relíquias:

A abertura do caixão sucedeu por diversas vezes, já que as freiras encontraram no manuseamento das relíquias uma forma de acudir às suas aflições. Uma testemunha do primeiro processo de beatificação relatou que, corria o ano de 1580, quando, estando sóror Madalena do Sepulcro muito doente, a levaram à campa “abriram o cofre da ossada da dita princesa, retiraram a caveira e meteram-na no estômago da doente” acabando esta por se curar (Mota, 2019, p. 157).

A popularidade do culto a D. Joana, promovido pelas obras escritas, relíquias e sacralização de seus locais de vida, levaram a abertura do processo de beatificação em 1626, concluído apenas em 1693. A beatificação de uma figura era justificada com base em suas virtudes e milagres, ou tendo como justificativa o seu culto ininterrupto há mais de 100 anos (Mota, 2019). No caso da Princesa, inicialmente buscou-se a beatificação com base em suas virtudes e milagres, ação que não obteve sucesso, sendo necessária alterar a estratégia utilizada, já que a partir de 1686 buscou-se a beatificação tendo como base o culto centenário (Mota, 2019). Independente da forma como o processo de beatificação se efetivou no final do século XVII, a construção narrativa da santidade da Infanta propagada por textos como a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, foi fator de sua popularização e consolidação na memória coletiva lusitana.

#### 5.4 – D. JOANA DE AVIS: SANTIDADE E EXEMPLO

Em uma Igreja que vivenciava profundas reformas, defendemos que a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* deve ser concebida como um texto de caráter educacional, com um direcionamento focado em mulheres. Característica essencial para a Igreja do contexto, preocupada com a instrução moral, espiritual e doutrinal dos seus fiéis diante das diferentes formulações de vida cristã discursadas pelos reformadores. Mesmo que não tenha ocorrido uma valorização das mulheres enquanto gênero, a preocupação de clérigos com a formação moral de religiosas e leigas não foi ignorada, fato que encontra uma confirmação com as três edições da obra de Nicolau Dias.

Ao encontro com esta análise, também é válido pensarmos a obra de Nicolau Dias como um “espelho de donzelas”. Conceituamos “espelhos de donzelas” como manuais escritos para mulheres buscando educá-las a partir de modelos cristãos católicos de comportamento. A castidade (ou um matrimônio cristão), a obediência aos desígnios divinos, a oração constante e o controle das paixões tornam-se ideais de vida a serem seguidos. Já havíamos utilizado este conceito para nos referirmos à obra *Audi, Filia*, do pregador e místico espanhol São João de Ávila (c. 1499-1569), em texto publicado em 2013 (Souza; Gimenez, 2013, p. 05). Pensamos que essa conceituação está de acordo com os projetos educacionais católicos de então, e nos permite refletir sobre a idealização de uma educação moral e social feminina nos tempos das Reformas Religiosas<sup>137</sup>.

Os espelhos, enquanto gênero textual com objetivos pedagógicos, existem desde a Idade Média, inclusive como aqueles direcionados às mulheres, já exemplificados com a obra de Cristina de Pisano. Além disso, Sooraya Karoan Lino de Medeiros (2013) afirma que:

Na sociedade medieval, as mulheres solteiras poderiam se enquadrar em três categorias: as nubentes, a quem se aplicavam as regras matrimoniais e se destinavam os espelhos, guias e discursos de comportamento e orientação espiritual; as castas monjas professoras; e aquelas que transgrediam a norma [...] (Medeiros, 2013, p. 68)

Ao estudar a história das mulheres durante a Idade Média, em especial no caso português, Medeiros analisa que as “nubentes” já possuíam espelhos apresentado orientações e discursos que guiassem o comportamento e a espiritualidade. Todavia, a autora não expande tal gênero textual para todas as

---

<sup>137</sup> Também devemos salientar que os tratados de educação feminina foram estabelecidos por Cristina de Pisano (1363-c.1430) e sua relevância é destacada pela preocupação com a formação feminina em diversos âmbitos. Segundo Mônica Karawejczyk: "Os conselhos principais de Pisan para essas mulheres do mais alto estado giram em torno de temas como: a prudência no agir da mulher, em conselhos de administração e economia sobre suas terras, serviços e cuidados com suas rendas na ausência do marido. Também são destacados cuidados com a educação dos filhos e da prudência nos trabalhos pra que haja paz e ordem em seus domínios e a salvação de suas almas. E como é salientado no prólogo de O Espelho de Cristina se a mulher seguir estes ensinamentos poderá 'ter honra e bom nome e no fim o paraíso que é prometido aos que bem vivem' (PISAN, 1987, folha primeira). Não se deve esquecer que a organização política e social do mundo feudal era baseada no valor da terra e na das propriedades rurais de modo que não parece estranha a sugestão de Pisan para que as mulheres se preocupassem com suas terras e suas economias" (Karawejczyk, 2017, p. 198). Por essa razão, compreendemos os “espelhos de donzelas” como escritos objetivando uma educação moral cristã à luz das Reformas do século XVI. Diferenciamos assim, tal gênero dos tratados de educação feminina referenciados na citação.

mulheres. Elemento que consideramos presente no discurso produzido por Nicolau Dias.

No conjunto hagiográfico sobre D. Joana, encontramos a preocupação com a educação feminina, uma verdadeira educação moral da mulher ideal, em especial da cristã ideal. Ao pensarmos na *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*, tal afirmação se torna mais enfática. Nicolau Dias publicou um texto que claramente objetivava a edificação moral dos fieis. O texto não se limita a um único gênero de leitores, pois seus preceitos cristãos são universais: oração, penitência, jejum, obediência, uso de relíquias, guarda dos dias santos, devoção aos santos e a Paixão de Cristo, vivência nos sacramentos e respeito aos clérigos. Sem embargo, não podemos excluir o fato de que, por tratar-se de uma mulher biografada, outras mulheres seriam mais inspiradas por esta “pedagogia do exemplo”.

Em sua Epístola Dedicatória, presente na edição de 1585, o Frei Hieronimo Correa afirma que os manuscritos originais, originalmente disponíveis no Mosteiro de Jesus de Aveiro e que foram reorganizados por Nicolau Dias, possuem “[...] coufas dinas de memoria [...]” (1585, p. A2), entre as quais está a vida de D. Joana. Correa segue afirmando que “[...] vendo quam bem recebida era de peffoas doctas, deuotas, & religiofas que a leram: & o proueito fpiritual que podia fazer nas almas dos fieis lendoa [...]” (1585, p. A2).

A vida da Infanta, com todas as suas lutas e desafios relatados na hagiografia, é uma memória digna de educar e guiar as almas dos fieis. Memória construída pela monja que primeiramente escreveu o *Memorial* no Mosteiro de Jesus de Aveiro e, posteriormente, pelo frade Nicolau Dias ao publicar sua versão. Seguir o exemplo de uma pessoa viva é uma forma de educar-se, todavia, os viventes possuem problemas e contradições. Seguir o exemplo de uma idealização sobre uma pessoa já falecida, no caso de um indivíduo da Família Real, cercada de eventos milagrosos, atuaria de forma mais eficiente diante das necessidades da Igreja e do Reino.

As memórias individuais dependem do entorno social dos indivíduos. Quando a sociedade em questão, por meio de algumas de suas instituições ou grupos sociais dominantes, preservam certos discursos como representativos das memórias dignas de serem lembradas pela coletividade, percebemos como os

próprios indivíduos são moldados e educados. Segundo Halbwachs, “[...] é na sociedade que, normalmente, o ser humano adquire suas lembranças, as recorda e, como dizem, as reconhece e localiza” (2023, p. 08). Se essa sociedade produz discursos de memória, como os da Infanta Joana, e educa os indivíduos a partir de tais discursos, a memória preservada coletivamente torna-se mecanismo de controle social.

A educação da cristã ideal é, portanto, uma formulação teórica apta para a análise de textos de caráter educacional direcionados à instrução moral de mulheres. A partir da idealização de determinadas características do comportamento feminino, a leitora ou ouvinte da narrativa encontraria um exemplo de vida a ser seguido. Quando a narrativa em questão foi construída a partir da memória de uma Infanta lusitana da Casa de Avis do período das Descobertas, esse discurso também reforça o valor e a distinção da mulher portuguesa.

A idealização da mulher cristã também ocorre no texto hagiográfico com a titulação de D. Joana como “Esposa de Cristo”. Tal título, com diversas variações, é recorrente em toda a obra, demonstrando o interesse do autor em ressaltar a Infanta como uma mulher destacada pelo próprio Deus. No total encontramos mais de trinta referências a ideias simbólicas da princesa como esposa da divindade, entre os termos recorrentes estão: Esposa de Deus, Esposa do Eterno Rei, Esposa do Senhor Imortal, Esposa do Alto Rei, Esposa do Rei dos Céus, Esposa do Senhor, Amada de Deus, Escolhida de Deus, Esposa de Jesus Cristo (Dias, 1585).

Partindo da educação da cristã ideal, baseada na vida de D. Joana como exemplo, analisamos e categorizamos todas as práticas religiosas presentes na obra de Nicolau Dias em tabelas informativas. A utilização desse recurso permite que atentemos e classifiquemos os comportamentos idealizados na fonte. As tabelas propiciam uma visualização dos ensinamentos morais presentes em capítulos e trechos específicos do texto de Nicolau Dias. Optamos por dividi-las nas seguintes categorias: ações cotidianas; educação e formação religiosa; práticas baseadas nos sacramentos; devoções a Jesus Cristo, Maria e aos Santos; orações e leituras religiosas; penitências de caráter corporal; e ações de caridade.

Em cada categoria indicamos a prática realizada e os capítulos onde se encontram as informações. Não incluímos nas tabelas alguns comportamentos que se repetem ao longo de todo o texto, sendo eles: castidade<sup>138</sup>, caridade, humildade, meditação, oração constante, choro como sinal de humildade, sabedoria (oferecendo conselhos a homens e mulheres), paciência e submissão diante dos desígnios de Deus. Esses comportamentos são recorrentes em quase todos os capítulos da obra, direta ou indiretamente. A não inclusão nas tabelas não significa a pouca importância dos mesmos, apenas optamos por utilizar as tabelas como recurso explicativo para as práticas religiosas e comportamentais com capítulos específicos no texto. Todavia, devemos destacar que, todas essas ações são basilares dentro da *Vida da Sereníssima Princesa Dona* e da teologia católica como importantes sustentáculos de uma vida reta e compromissada com Deus.

Devemos ainda observar que na hagiografia, D. Joana sempre coloca a vontade Deus, expressa no desejo de entrar na vida religiosa, acima das vontades e necessidades familiares e políticas relacionadas a um possível matrimônio. Também ressaltamos que não apresentamos nas tabelas as informações presentes na Epístola Dedicatória do Frei Hieronimo Correa<sup>139</sup>. Todavia, o autor cita as seguintes características da Princesa: amor de Deus, desprezo das vaidades do mundo, castidade, aceitação dos sofrimentos terrenos, humildade, jejuns, disciplinas, cama áspera, dormir pouco, orações vocais e mentais, caridade, preocupação com a salvação de outras almas, amor à verdade Deus (Correa, 1585).

<b>AÇÕES COTIDIANAS</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Aborrecer-se com/desprezar as coisas do mundo.	1, 2, 3, 4, 7, 8, 11, 12, 19, 22 e 27.
Isolar-se para reflexão.	1 e 2.
Desgostar e negar propostas de casamento.	1, 3, 8, 14 e 18.
Fugir da ociosidade e de coisas supérfluas.	1 e 2.

<sup>138</sup> O destaque à castidade também é evidenciado na Epístola Dedicatória de Hieronimo Correa, onde o frade afirma que essa virtude "[...] cõífite a verdadeira nobreza das molheres [...]" (1585, p. A3).

<sup>139</sup> Texto constituinte da edição de 1585, utilizada por nós como principal fonte de pesquisa.

Não ver e ouvir coisas vãs.	1 e 9.
Cultivar a confiança em pessoas de grande virtude.	2.
Falar pouco nas sextas-feiras.	2.
Não falar palavrões, ofensas ou palavras injuriosas.	2 e 20.
Pedir perdão às pessoas que tenha ofendido.	16 e 24.
Pedir recorrentemente perdão a Deus.	24.
Lutar constantemente contra o demônio.	9.
Viver sem objetos de luxo.	13.
Viver demonstrando alegria.	13.
Aceitar as doenças como parte dos trabalhos reservados por Deus para aqueles que Ele ama.	15, 22.
Estar alegre após a morte de alguém, e não choroso.	24.

Tabela 4 – Ações cotidianas. Tabela organizada pelo autor da tese.

Consideramos como ações cotidianas as diversas práticas morais que deveriam ocorrer em todos os momentos da vida do fiel. Vivências ordinárias, mas que contribuiriam para a edificação de uma vida de santidade e temor a Deus. Como podemos analisar, a humildade, a alegria, a aceitação dos problemas da vida, o perdão e reflexão, são ensinamentos recorrentes em todo o texto. Uma vida cristã deveria ser vivida com obediência aos desígnios divinos, mas também com profunda e constante reflexão sobre as atitudes praticadas.

Ainda incluímos na tabela as negativas de casamento da Infanta, afinal, interpretamos que um dos objetivos do texto era a educação moral das religiosas do Mosteiro de Jesus de Aveiro, de modo que reforçar a negação do casamento era valorizar a castidade, elemento constante no dia a dia das monjas. A inferioridade do casamento diante de uma vida casta já era debatida nos primeiros séculos do cristianismo, segundo Ranke-Heinemann: “Aos olhos de Agostinho, a virgindade é moralmente superior ao casamento, e o casamento sem relação sexual também é superior ao casamento com relação conjugal” (Ranke-Heinemann, 2019, p. 116). As ideias de Agostinho continuaram persistentes no pensamento cristão católico do século XVI. A continuidade dessas práticas e ensinamentos religiosos age na representação que os fieis criam da sociedade ao seu redor, pois, segundo Maurice Halbwachs:

[...] os sentimentos, assim como nossos outros estados de consciência, não escapam dessa regra: para lembrarmos deles, é necessário inseri-los em um conjunto de fatos, seres e ideias que fazem parte de nossa representação da sociedade (Halbwachs, 2023, p. 44).

Uma pessoa religiosa desenvolve uma representação de mundo em que o cotidiano é permeado pela ação e pela vontade divinas. Ao comportar-se rotineiramente a partir dos ensinamentos religiosos, o fiel é constantemente lembrado de que a sua existência terrena, assim como a realidade ao seu redor, é pautada pela presença do Sagrado. Mesclando os atos do seu dia com os “fatos, seres e ideias” (Halbwachs, 2023, p. 44) símbolos da fé, o fiel é constantemente disciplinado e recordado da vida que deve idealizar para si mesmo.

<b>EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO RELIGIOSA</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Aprendizagens e educação a cargo de religiosos.	1, 6, 7 e 15.
Obediência aos superiores religiosos.	6, 13, 15, 16 e 20.
Aceitação de viúvas na vida religiosa.	5.
Realização das atividades cotidianas do Mosteiro.	13.
Preocupação com as roupas e tamanho do cabelo no Mosteiro.	13.

Tabela 5 – Educação e formação religiosa. Tabela organizada pelo autor da tese.

Por educação e formação religiosa, compreendemos as orientações tanto em nível de educação intelectual, quanto referentes às vivências em ambiente religioso, como o Mosteiro de Jesus de Aveiro. Para um convívio ideal entre as religiosas e seus superiores, era necessária uma educação moral. O destaque à obediência, à necessidade da realização das atividades cotidianas de um mosteiro, às roupas, ao corte de cabelo e à recepção de mulheres viúvas, eram ensinamentos necessários para a construção de uma coexistência no claustro. O texto de Nicolau Dias educa seus leitores, leitoras e ouvintes dentro e fora dos conventos. Em contextos de transformações sociais e crescimento da pluralidade de ideias cristãs, era necessário que a Igreja doutrinasse seus fieis com maior afinco. Essa doutrinação não significava a completa oposição a novas práticas místicas e doutrinárias, mas sim, à tentativa de integrá-las ao catolicismo já existente. Analisando as memórias religiosas e o papel de figuras místicas na Igreja, Halbwachs afirma que:

[...] o pensamento místico é coletivo, e é por essa razão que a Igreja não pode negligenciá-lo. [...] a Igreja tem sua memória. Se

qualquer um de seus membros alegar corrigi-la ou complementá-la, a Igreja só se importará se ele não estiver sozinho, se falar em nome de um grupo e, especialmente, se esse grupo for um dos mais impregnados de sua doutrina, ou seja, exigirá que toda devoção e nova forma de crença ou culto se baseiem em certos elementos de sua própria tradição e se apresentem como um aspecto do pensamento cristão coletivo (Halbwachs, 2023, p. 239).

As memórias construídas sobre D. Joana elevaram uma princesa aos patamares de santidade, atribuindo caráter miraculoso a eventos de sua vida e lhe dando o papel de intercessora para a realização de milagres no pós-morte. O culto criado a partir dessas memórias era coletivo e estava de acordo com os interesses políticos de seus divulgadores, todavia, tal misticismo também se integrava às tradições reafirmadas da Igreja no contexto das Reformas Religiosas. A reflexão de Halbwachs demonstra como o misticismo e os princípios cristãos católicos foram integrando-se nas memórias da Igreja. Educar fieis, tanto dentro quanto fora do claustro, a partir dos discursos de santidade da Infanta D. Joana, era uma forma de dar continuidade a esse processo histórico explicado por Halbwachs, em que o misticismo e as tradições são mesclados na memória eclesiástica.

<b>SACRAMENTOS</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Batismo.	1.
Confissão.	2, 13, 17, 20, 22 e 24.
Comunhão/Santíssimo Sacramento.	2, 13, 17, 20, 22 e 24.
Santa Unção.	24.

Tabela 6 – Sacramentos. Tabela organizada pelo autor da tese.

Uma vida pautada em uma religião institucionalizada é permeada por ritos e vivências que simbolizam a vida do fiel. Os Sete Sacramentos são, portanto, momentos, práticas e rituais que marcam a vida de um cristão católico, demonstrando a presença constante do Sagrado na vida do fiel. Segundo o Catecismo da Igreja Católica: “Toda a vida litúrgica da Igreja gravita em torno do sacrifício eucarístico e dos sacramentos [...] o Batismo, a Confirmação ou Crisma, a Eucaristia, a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Ordem, o Matrimônio” (CIC,

2000, p. 314). Com a Reforma Protestante, grande parte dos sacramentos foi rejeitada pelos reformadores, persistindo apenas o Batismo e a Eucaristia. Ao destacar alguns dos Sacramentos ignorados pelos protestantes, como a Santa Unção (a Unção dos Enfermos) e a Confissão, Dias está de acordo com os princípios da Contrarreforma.

No que se refere a Confissão, é dito que D. Joana anotava diariamente os seus pecados para posteriormente poder confessá-los. Destacado instrumento no controle social, a Confissão é a prática do fiel conversar com um padre e contar para o mesmo os seus pecados. Com esse sacramento, o sacerdote torna-se mais íntimo de seus fieis, além de atuar diretamente no seu controle moral. Confessar um pecado é admitir que determinadas atitudes são erradas, e que, por isso mesmo, é necessário que seja aceita a autoridade moral da Igreja para remir os pecados confessados.

<b>DEVOÇÕES A JESUS CRISTO, MARIA E AOS SANTOS</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Jesus Cristo (episódios específicos de sua vida).	1 <sup>140</sup> , 2 <sup>141</sup> , 18 <sup>142</sup> , 22 <sup>143</sup> , 24 <sup>144</sup>
Devoção à Paixão de Cristo.	2, 16, 22, 24 e 25 <sup>145</sup> .
Coroa de Espinhos.	28.
Adoração da Cruz.	12, 22, 24 e 25.
Nossa Senhora.	1, 2, 13, 17, 21, 24, 25 e 28.
Espírito Santo.	4, 8 e 16.
São João Evangelista.	1 e 24.
Virgens santas martirizadas.	1.
Santo Agostinho.	10 e 24.
Onze Mil Virgens.	21 e 24.
São Paulo.	12.
Crença no purgatório <sup>146</sup> .	13.
Santa Catarina.	19.
Anjos.	17.
Devoção aos santos (sem especificação).	17.
Guardar silêncio na Semana Santa.	2.

<sup>140</sup> Leitura geral da vida de Jesus Cristo e dos Apóstolos.

<sup>141</sup> Dia da Circuncisão de Jesus Cristo, Quinta-Feira de Lava-Pés (endoenças).

<sup>142</sup> Leitura geral da vida de Jesus Cristo.

<sup>143</sup> Nascimento de Jesus Cristo (Natal).

<sup>144</sup> Chagas de Jesus Cristo.

<sup>145</sup> Destacamos a devoção à Paixão por causa da quantidade de vezes que a mesma é citada.

<sup>146</sup> Justificamos a inclusão do Purgatório na tabela de crenças ligadas aos santos pelo fato de que, orações eram destinadas para que as almas ali residentes pudessem ser purgadas de seus pecados (CIC, 2000).

Tabela 7 – Devoções à Jesus Cristo, Maria e aos Santos. Tabela organizada pelo autor da tese.

A devoção aos episódios da vida de Jesus Cristo e à sua mãe, Maria, são basilares no cristianismo católico. Cada evento vivido pelo Messias seriam sinais da salvação da humanidade e do poder de Deus. Maria, compreendida como principal intercessora dos fiéis diante de Deus, representava um modelo de santidade feminina: obediência e eterna castidade. A coroa de espinhos e a cruz de Jesus nos remetem às devoções às relíquias sagradas, elementos físicos da fé cristã católica. Ao citar a devoção aos santos e anjos, Dias também está ressaltando um elemento cristão católico negado pelos protestantes. O mesmo ocorre com a referência ao Purgatório, local intermediário entre o Inferno e o Paraíso, onde as almas dos vivos iriam para serem purificadas antes de adentrarem ao Reino dos Céus. A crença no Purgatório e nas almas ali concentradas, era uma forma de doutrinar e educar moralmente os fiéis, conscientizando-os de seus pecados e da necessidade de analisarem seus atos em vida, para que, após a morte, passassem menor tempo possível em tal local.

<b>ORAÇÕES E LEITURAS RELIGIOSAS</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Horas Canônicas.	1 e 16.
Oração constante por si mesmo e pelos familiares.	1, 2 e 8.
Ouvir a missa.	3 e 11.
Leitura e meditação.	3, 12 e 15.
Rezar o Ofício Divino.	3.
Rezar o Credo.	25.
Rezar a Ladainha.	25.
Seguir as orações da Ordem Dominicana.	11.
Procissões e missas para doentes.	22.
<i>Pater Noster.</i>	24.

Tabela 8 – Orações e leituras religiosas. Tabela organizada pelo autor da tese.

As diversas orações indicadas por Nicolau Dias teriam sido rezadas por D. Joana. Uma vida pautada na oração constante era uma forma de catequizar os fiéis e ensiná-los as crenças da Igreja, afinal, as orações das Horas Canônicas, as missas, as orações praticadas pelos dominicanos, o Credo e a Ladainha eram, também, meios de indicar as práticas e dogmas que a Igreja Católica considerava

como cotidianos e necessários. Essa reafirmação das crenças católicas era necessária no contexto das Reformas Religiosas. A “leitura e a meditação”, indicadas por Dias não devem ser examinadas como uma livre interpretação bíblica sem a intermediação do clero, pois, o texto recorrentemente cita a necessidade da orientação de padres e confessores. Podemos concluir que a “leitura e meditação” eram uma forma do fiel manter-se ciente dos textos religiosos, mas sempre a partir das indicações e ensinamentos disseminados pela Igreja.

<b>PENITÊNCIAS DE CARÁTER CORPORAL</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Uso de estamena/camisa áspera.	2, 4 e 8.
Uso de cilício.	2, 4, 8 e 13.
Dormir pouco.	2.
Dormir em uma cama áspera.	2.
Jejuns e abstinências.	2, 3, 7, 13, 18 e 20.
Jejuns a pão e água nas sextas-feiras.	2.
Não sentir prazer ao se alimentar.	2.
Vigílias.	3, 10, 13 e 20.
Aceitação dos sofrimentos causados por doenças.	22.

Tabela 9 – Penitências de caráter corporal. Tabela organizada pelo autor da tese.

A mortificação do corpo é uma forma de lembrar o fiel do sacrifício de Cristo e da necessidade do controle constante dos desejos carnis. Em todo o texto, Dias afirma a castidade de D. Joana, mas também as violências físicas auto-infligidas, como os jejuns constantes, as vigílias, o uso de cilício e de roupas ásperas. Ao castigar o próprio corpo, o fiel era educado a aceitar os sofrimentos da vida sem maiores contestações. A Infanta teria se resignado a todos os sofrimentos da vida, sem nunca perder a fé em Deus e em Seus objetivos, mesmo quando estava profundamente enferma.

A *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* foi baseada em texto escrito por e para monjas do Mosteiro de Jesus de Aveiro, as penitências físicas destacadas agiam, também, como forma de controle social das religiosas residentes no convento. O discurso educacional presente na obra poderia ser compreendido e utilizado tanto dentro do claustro com as monjas, quanto fora do

convento pelo restante da cristandade. O controle dos desejos e das vontades mundanas objetivava o controle moral dos fieis leitores e ouvintes. A desvalorização física em comparação com a pureza necessária da alma é encontrada no texto, pois Dias reitera "[...] prifam míferauel & carcere do corpo [...]" (Dias, 1585, p. 68). Em suma, o corpo, fonte de pecado, é prisão para a alma.

<b>AÇÕES DE CARIDADE PRATICADAS POR D. JOANA</b>	
<b>PRÁTICAS</b>	<b>CAPÍTULOS REFERENTES</b>
Lavar os pés de mulheres pobres e necessitadas na Quinta-feira de lava-pés (endoenças).	2.
Dar conselhos aos necessitados e castigar aqueles que se negassem a ouvi-los.	2 e 20.
Pedir a todos, especialmente aos eclesiásticos e religiosos, que vivessem no serviço de Deus.	20.
Despedir capelães que não fossem honestos e vivessem de modo virtuoso.	20.
Praticar caridade com os pobres, enfermos, presos, peregrinos, estrangeiros (obras de misericórdia).	2.
Dar esmolas.	2, 7 e 20.
Converter, alforriar e casar escravizados.	13 e 23.
Doar roupas e joias.	7 e 8.
Preocupar-se com os enfermos.	13 e 26.
Preocupar-se com o batismo das pessoas.	20.

Tabela 10 – Ações de caridade praticadas por D. Joana. Tabela organizada pelo autor da tese.

Na tabela acima incluímos todas as principais ações e obras realizadas por D. Joana. Ressaltamos que nem todas essas práticas deveriam ser realizadas por qualquer pessoa, afinal, algumas delas envolvem um certo controle sobre clérigos, o que não era permitido a um fiel sem o poder e a posição da Infanta. De qualquer modo, a atenção com o controle moral dos sujeitos, fossem do clero ou não, ressaltada pelo texto, demonstra a preocupação do autor em estabelecer critérios comportamentais ideais para um cristão católico. A caridade e o conselho aos necessitados são destacados ao longo de vários capítulos, além da humildade de algumas atitudes, como a cerimônia de lava-pés com mulheres pobres e necessitadas. Se até uma princesa da Casa de Avis praticaria atos de

profunda modéstia e despojamento, os outros fieis também poderiam e deveriam praticá-los.

Fenômeno muito demarcado nas grandes religiões abraâmicas de conversão (o cristianismo e o islamismo), o discurso religioso de constante atenção e zelo para que as práticas cotidianas sejam baseadas nas regras religiosas influencia diretamente no modo como os fiéis interpretam e agem na realidade social. Em locais onde instituições religiosas estão presentes fisicamente<sup>147</sup>, sua influência nos modos de existir são perceptíveis, instruindo e educando moralmente seus praticantes. Instrução que ocorre também com a vigilância constante sobre o corpo. O historiador francês Jacques Le Goff, na obra *O Imaginário Medieval*, concebe o cristianismo como realizador de uma verdadeira “revolução corporal”:

De todas as grandes revoluções culturais ligadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente, uma das maiores é a que diz respeito ao corpo. Na Antiguidade, até as doutrinas que privilegiavam a alma não concebiam virtude ou bem que se não exercesse com a mediação do corpo. A grande reviravolta da vida quotidiana dos homens que nas cidades – lugares por excelência da vida social e cultural da Antiguidade – suprimiu o teatro, o circo, o estádio e as termas, espaços de sociabilidade e de cultura que a vários títulos exaltavam ou utilizavam o corpo, foi remate da derrota doutrinal do corporal (Le Goff, 1994, p. 145).

O corpo é fonte de pecado e, portanto, deve ser constante vigiado e controlado. Apesar de uma relativa reabilitação do corpo físico nos discursos morais ocidentais contemporâneos, será que a influência da Igreja Católica sobre o carnal desapareceu? Entendemos que não, afinal a preocupação com aspectos como castidade, jejuns e penitências não desapareceu do imaginário católico<sup>148</sup> e encontram eco nos comportamentos de seus fieis até na atualidade. Concluímos que as religiões continuam influenciando nas mentalidades de seus fiéis, afinal, “[...] as religiões axiais<sup>149</sup> entendem que há algo basicamente defeituoso e

---

<sup>147</sup> Com templos, atuação direta ou indireta nas políticas governamentais, cobrança de esmolas, dízimos e doações, entre outros.

<sup>148</sup> Afinal, o corpo ainda era fonte de pecado no pensamento católico pós-Concílio de Trento, como afirma Juliana de Mello Moraes: “[...] enquanto simulacro do pecado, especialmente para as mulheres, o corpo consistia no entrave a suplantar no caminho da santidade” (Moraes, 2016, p. 129).

<sup>149</sup> “Enquanto a religiosidade pré-axial se caracteriza pela tentativa de conservar a ordem cósmica, a religiosidade axial se distingue pela proposição e busca de uma existência radicalmente nova e

insatisfatório na existência humana comum” (Portugal, 2012, p. 218), o que exigia, e ainda exige, a constante redenção dos seus fiéis por meio de ações cotidianas, como a oração e as privações da carne. No clássico *O Outono da Idade Média*, Johan Huizinga afirma que:

A comoção frenética da massa sob a palavra dos pregadores sempre evaporou sem que pudesse ficar registrada na tradição escrita. Tanto melhor conhecer a “introspecção” dos devotos modernos. Em cada círculo pietista, a religião não só definia a forma de vida como também as formas de sociabilidade: a relação espiritual agradável na intimidade tranquila entre homens e mulheres simples que vivem em um mundo em miniatura, coberto pelo vasto céu, por onde desfilava todo o intenso sussurrar da eternidade (Huizinga, 2010, p. 313)

A religião é compreendida por Huizinga como um dos elementos definidores da própria sociabilidade. É a partir dos ensinamentos e práticas advindos da religião que homens e mulheres nos fins da Idade Média, e no início da Idade Moderna, se relacionavam com o mundo e com os outros indivíduos que os cercavam. O elemento religioso era atuante de modo direto e contínuo no processamento de comportamentos e modos de compreender toda a realidade circundante. Mesmo que nem todos os indivíduos vivessem e sentissem a religião do mesmo modo, a cultura em que todos estavam inseridos era profundamente religiosa.

O individualismo aos poucos afirmou-se no início da Modernidade, de modo que uma consciência da própria individualidade despontou com mais força do que antes, ao mesmo tempo em que era impossível separar o sujeito do seu dinâmico convívio social. A oração, a penitência, o controle das emoções e a fé situando-se na individualidade, aos poucos domada e contida na esfera privada<sup>150</sup>, enquanto a celebração dos sacramentos, a obediência aos clérigos e a

---

melhor, seja nesta vida ou numa vida para além da morte. Assim, a religião axial tem como característica principal a preocupação com a busca de salvação ou libertação. A ligação a um grupo social continua importante, mas passa a ganhar destaque maior a abertura pessoal à transcendência, uma vez que a mensagem religiosa passa a ser dirigida principalmente aos indivíduos, aos quais se predica uma mudança de vida. [...] há uma proposta de redenção, com base na ideia de que há uma realidade última, divina, o ‘Real’, que é boa, bela e verdadeira e que, por isso, permite a transformação de nossa existência presente, segundo formas que variam entre as religiões concretas” (Portugal, 2012, p. 217-218).

<sup>150</sup> Analisando a oração e individualidade, Philippe Braunstein afirma que: “Tudo é oração, [...], quando o fiel mais humilde, o espírito mais simples (*etiamsi sit muliercula vel ydiota*) pratica sem deliberar a elevação espiritual. O cristão pode fazer matéria de sua oração a todo espetáculo que

realização de obras encontravam-se na esfera pública. A particularidade e a coletividade se integravam no indivíduo cristão católico, produzindo elementos típicos da Idade Moderna. Além de que, não menos importante, tais indivíduos aprendiam a diferenciar-se do elemento protestante. Em suma, uma educação da cristã, e do cristão católico, ideal.

Interpretamos a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* não apenas como uma hagiografia, mas, também, como um tratado educacional que poderia ser lido, ouvido e adaptado para a realidade de diferentes homens e mulheres. Os leitores e ouvintes de Nicolau Dias estavam sendo instruídos quanto aos comportamentos ideais para cristãos católicos. A construção narrativa sobre a Infanta, forneceria um exemplo a ser seguido naquele contexto de profundas transformações econômicas, políticas, culturais e religiosas. A Igreja educou, e educa, seus fieis de diferentes formas, o discurso sobre a vida de uma princesa lusitana foi, e ainda é, uma delas.

---

se apresente a ele. A devoção pessoal, enraizada a uma atitude de humildade permanente, é disponibilidade para a vinda do Espírito Santo. [...] Se julgarmos pelos milhares de orações manuscritas de toda natureza e de todo nível conservadas nos arquivos europeus, e que, às centenas, apresentam as marcas de uma comvente espontaneidade, pode-se estimar que o hábito da oração, isto é, de uma conversação íntima do ser com um poder superior, marcou profundamente os aspectos mais secretos da vida privada nos séculos XIV e XV" (Braunstein, 1990, p. 613).

## 6. CONCLUSÕES

A memória religiosa como fonte de pesquisa para a história da educação. A biografia de uma princesa lusitana da segunda metade do século XV. O contexto e a vida de um frade dominicano do século XVI. A pedagogia da idealização cristã no século das Reformas Religiosas. A teoria, a personagem, o escritor, a produção. Escrevemos uma tese onde as diferentes seções apresentaram um tema, que, ao longo do restante do texto foram sendo remetidas e interligadas. Agora, em nossas conclusões, queremos apenas finalizar algumas ideias e analisar como alcançamos nossos objetivos.

O estudo das memórias construídas sobre D. Joana, em seu conjunto hagiográfico, como forma de educação moral para a vida em sociedade no contexto das Reformas Religiosas do século XVI. Esse era o nosso foco, e buscamos compreender como as memórias compartilhadas por uma comunidade são fatores de delimitação das identidades coletivas, possibilitando a diferenciação em relação ao outro. No caso analisado, as memórias sobre uma princesa lusitana, que supostamente realizou milagres no pós-morte, contribuíram para a identificação de cristãos católicos portugueses em oposição aos cristãos protestantes.

As memórias divulgadas e partilhadas também possuem um caráter educacional, fornecendo exemplos e perspectivas que orientam o agir de cada indivíduo. Em nosso estudo, as situações vivenciadas pela Infanta em sua hagiografia propiciavam orientações para uma correta, e temporária, vida terrena, garantindo assim, a vida eterna no Paraíso. Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento: As hagiografias promoveram o ideal de santidade a ser almejado pelos fiéis [...]. A memória solidificada em um passado de piedade e sacrifício garantia sua exemplaridade, evocando homens e mulheres como heróis da fé (Nascimento, 2019, p. 162-163). As heroínas e heróis da fé são basilares para que as memórias construídas pela Igreja deem suporte para as vivências e memórias individuais dos fiéis.

As vivências e memórias individuais são localizadas a partir dos coletivos em que aquele sujeito está localizado, pois “somente compreendemos [...] como

se apresenta no pensamento individual, se o contextualizamos no pensamento do grupo correspondente” (Halbwachs, 2023, p. 167). A educação comportamental subjetivamente entendida e absorvida por cada cristão católico ocorreu a partir da compreensão de mundo do seu grupo social e das memórias que foram construídas por tal grupo.

A persistência e continuidade das tradições de uma religião necessitam de memórias, reais ou construídas, de modo que as próprias vivências e pensamentos dos fieis relacionem-se com as reflexões do seu meio social. Em nossa tese, hagiografia, educação e memória foram interligadas e integradas, possibilitando refletirmos sobre as associações entre comportamentos individuais e memórias coletivas. Desse modo, nossas conclusões são estruturadas a partir da percepção de que a memória produzida sobre D. Joana foi utilizada pela Igreja Católica como discurso educacional na Era das Reformas. Com isso, a idealização de figuras religiosas foi parte essencial do discurso educacional cristão católico do período.

O conjunto hagiográfico da Infanta foi mecanismo de educação e controle comportamental para mulheres e homens, tanto leigos quanto religiosos. Pautada em ações físicas, intelectuais e espirituais, as recomendações e ensinamentos presentes em a *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* ofereciam práticas que visavam a contínua construção de católicos moralmente retos. A constante busca por perdão, a reflexão cotidiana sobre os ensinamentos da Igreja, o desprezo aos elementos do mundo, a busca por fugir da ociosidade, o respeito aos dias e festas de santidade, a obediência aos superiores, a educação religiosa, a vivência dos Sacramentos, o culto aos santos e suas relíquias, a crença no purgatório, o ouvir a missa, as orações oficiais recitadas coletiva ou individualmente, o uso do cilício, as práticas dos jejuns e das vigílias. Um cristão católico do final do século XVI convivia em uma Europa de múltiplos discursos cristãos. As guerras em nome de diferentes doutrinas religiosas alastravam-se pelo continente. Para a Igreja de Roma era essencial que seus fieis permanecessem em suas catedrais e combatessem, no seu dia a dia, qualquer ensinamento protestante que os alcançasse.

A personagem D. Joana descrita por Nicolau Dias era um exemplo a ser seguido. Cada escolha e caminho que ela tomou em vida, representariam os

interesses e as vontades de Deus. Claro, a vida da Infanta era marcada também pela sua importância política, enquanto integrante da Casa de Avis e filha mais velha de D. Afonso V. Nesse aspecto, encontramos também a sacralização de uma mulher da dinastia recém encerrada. Com o falecimento do último monarca de Avis e ascensão dos Habsburgo espanhóis ao trono lusitano, a santidade propagada da princesa também significava a escolhas de Deus por uma linhagem portuguesa, conclusão reforçada pela presença de um brasão dos Avis na edição de 1585 da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*.

Apesar de seu sangue real, a vida da princesa, narrada por Nicolau Dias, não era um simples elogio aos reis de Avis. Entendemos que as histórias ali descritas são carregadas de ensinamentos morais destinados a todos os leitores, leitoras e ouvintes da narrativa. Inclusive, nas licenças e na epístola dedicatória da mesma edição, esse fato é afirmado. Na epístola dedicatória assinada por Frei Hieronimo Correa encontra-se que: "[...] vendo quam bem recebida era de peffoas doctas, deuotas, & religiofas que a leram: & o proveito fpiritual que podia fazer nas almas dos fieis lendoa [...]" (Correa, 1585, s.p.). Na licença assinada por Frei Bartolomeu Ferreira é dito que: "[...] não achei nella coufa contra a Fee & bõs coftumes, antes edificará muito a fua lição, principalmente pera desprezo do mundo, & confolação das peffoas Religiofas (Ferreira, 1585, p. s.p.).

A partir de nossas análises e reflexões, entendemos que a religião é um elemento ao mesmo tempo individual e coletivo. Individual por propiciar caminhos, inspirações e significados às existências de seus fieis. Coletivo por educar moralmente homens e mulheres para a vida em coletividade. Nem sempre tais faculdades da religião são efetivas. A religião pode tornar uma pessoa alheia ao mundo ao seu redor, ou incentivar sectarismos e preconceitos. Enaltecê-la por promover um senso de coletividade, identidade e propósito, ou rechaçá-la por incentivar guerras e perseguições? Talvez devamos analisar cada prática religiosa separadamente. Podemos de modo abstrato dizer que a religião é boa e que o ser humano que a corrompe? Talvez essa forma de pensamento torne a religião algo fora do ser humano, logo, um debate para teólogos, não para educadores e historiadores.

Os questionamentos que levantamos perpassaram toda a tese. A partir do estudo do caso de D. Joana, pensamos em como a religião torna-se elemento de

educação para os indivíduos e de possibilidade da construção dos convívios sociais. Não podemos medir a fé das mulheres e dos homens do século XVI em comparação com a dos indivíduos do tempo presente. Mas, buscamos pensar as relações entre fé, educação e construção da vida em coletividade. Esperamos que nossas análises tenham contribuído para este campo de pesquisas.

*E porque quem não vio & conuerfou elta lenhora, não poderá bem crer as fuas muitas virtudes, & a fancta vida que fazia, não direy ao prefente mais (Dias, 1585, p. 62).*

## REFERÊNCIAS

### FONTES

DIAS, Nicolau. **Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d'EI-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 Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d'EI-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal**. Lisboa: Imprensa por Antonio Alvarez, 1594.

DIAS, Nicolau. **Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana, Filha d'EI-Rei Dom Afonso o quinto de Portugal**. Lisboa: Oficina de Francisco Villela, 1674.

GÓIS, Damião de. **Chronica do Serenissimo Principe D. João**. Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1790.

LUÍS, Isabel (?). Memorial da Infanta Santa Joana. IN: SOBRAL, Cristina; FIRMINO, Jessica (ed.). **Corpus de Textos Antigos em Português até 1525**. Lisboa: Centro de Linguística da Universidade de Lisboa. Disponível em: <http://teitok.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=file&id=M1093T6287.xml>. Acesso em: 08 de jan. de 2023.

PINA, Ruy de. **Chronica de EI-Rei D. Affonso V**: volume II. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1902.

PINA, Ruy de. **Chronica de EI-Rei D. Affonso V**: volume III. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1902.

PINA, Ruy. Chronica D'EIRei Dom Joaõ II. IN: SERRA, José Correia da. **Collecção de livros ineditos da historia portuguesa dos reinados de D. Affonso V, a D. João II**. Tomo II. Lisboa : Academia Real das Sciencias, 1790-1793. p. 05-204.

RESENDE, Garcia de. **Chronica dos valerosos e insignes feytos del Rey Dom loam II de gloriosa memoria, em que se refere sua vida, suas virtudes, seu magnanimo esforço, excellentes costumes, & seu christianissimo zelo**. Lisboa: Oficina de Manoel da Sylva, 1752.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ACOSTA LÓPEZ, María del Rosario. La Reforma en los Orígenes de la Modernidad. **Ideas y Valores**, nº 124, p. 03-34, abril de 2004.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A Economia Política dos Descobrimentos. IN: NOVAES, Adauto (Org.). **A Descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 193-208.

ALMEIDA, António José de. As Estampas das edições quinhentistas do Livro do Rosayro de Nossa Senhora de Fr. Nicolau Dias O.P. IN: DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS E TÉCNICAS DO PATRIMÓNIO; DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA (org.). **Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Marques - I Volume**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 281–298.

ANDRADE, Maria Filomena. Beatas. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: A-C**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 181-183.

ANJOS, Luís dos. **Jardim de Portugal**. Edição, introdução e notas de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras, 1999.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar; BARBOZA, Marcos Ayres. A pedagogia humanista de São João da Cruz (1542-1591) no século XVI. **Educere et Educare**, v. 4, n. 7, p. 47-65, 2009.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar; TOZATI, Loide. Pedagogia e Política na obra de Damião de Góis: uma leitura da Crônica do Sereníssimo Príncipe D. João de 1567. **Imagens da Educação**, v. 1, p. 11-21, 2011.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BELDA PLANS, Juan. Reforma católica y Reforma protestante, su incidencia cultural. **Hipogrifo**, 7.2, p. 333-347, 2019.

BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2016.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

**BÍBLIA**. Volume 1 – Novo Testamento: Os quatro Evangelhos. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 2014.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. Política, Cultura, Economia e Religião na Expansão Comercial Portuguesa nos Séculos XV e XVI. **História e Culturas**, v. 3, p. 41-69, 2015.

BOXER, Charles R. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAUNSTEIN, Philippe. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. IN: DUBY, Georges (org.). **História da Vida Privada**, Volume 2: Da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 526-619.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999.

CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. Escritos de Dominicanos em Bibliotecas Portuguesas. IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 81-95.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**: Volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 378-393.

CASTELLOTE, Salvador. **Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI**. Madrid: Akal, 1997.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII**: Quadros de vida e espiritualidade. 2003. 209f. Dissertação (Mestrado em História Moderna) - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2003.

CARDOSO, Paula Freire. Arte, Reforma e Agência Feminina nos Conventos Dominicanos Portugueses: O Papel das Freiras na Produção e Mecenato de Manuscritos Iluminados (c. 1460-1560). **Medievalista Online**, nº 29, p. 363-373, jan.-jun. de 2021. Disponível em: [https://run.unl.pt/bitstream/10362/110461/1/medievalista\\_3968.pdf](https://run.unl.pt/bitstream/10362/110461/1/medievalista_3968.pdf). Acesso em: 02 de jan. de 2023.

CARDOSO, Paula Freire. O papel das monjas na produção cultural observante: produção e aquisição de manuscritos iluminados nos mosteiros dominicanos femininos portugueses (séc. XV e XVI). IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 127-143.

CARDOSO, Paula Freire. Uma cultura visual para o feminino? Iluminura nos mosteiros dominicanos femininos do século XVI: o estado da questão. IN: MELO, Joana Ramôa; AFONSO, Luís Urbano (eds.). **O Fascínio do Gótico**: um tributo a José Custódio Vieira da Silva. Lisboa: ARTIS, 2016. p. 185-200.

CARINO, Jonaedson. A Biografia e sua Instrumentalidade Educativa. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. XX, n.VI, p. 153-181, 1999.

CARVALHO, Alexander de; FORTES, Carolina. As Constituições das Irmãs da Ordem dos Frades Pregadores (1259): uma tradução. **NEARCO - Revista Eletrônica de Antiguidade e Medieval**, v 13, n. 1, p. 360-392, 2021.

CARVALHO, Francisco Martins de. Exemplo Mortificado - Conde de Vimioso e Frei Luís de Souza: vocações da reforma dominicana. IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 121-126.

**CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. São Paulo: Loyola, 2000.

CHRISTO, José António Rebocho. A Vinda de Santa Joana para Aveiro e seu impacto local. **Patrimónios**, n.º 10, 2ª série, p. 111-142, julho 2013.

CONCILIO DE TRENTO. **El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento**. Libreria de A. Bouret y Morel: Paris, 1848.

COSER, Miriam Cabral. Casamento, política e direitos das mulheres na Idade Média portuguesa. **Revista do Mestrado de História** (Universidade Severino Sombra), v. 10, nº 11, p. 93-105, 2008.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. 2004. 245f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

COSTA, Célio Juvenal; VERSOLATTO, Giovana Cardoso. Barroco e educação em Portugal no Século XVII: Josefa de Óbidos. **Cadernos de História da Educação** (Online), v. 21, p. 01-17, 2022.

COUTO, Aires do. Panegíricos de D. João III de dois humanistas de Quinhentos: João de Barros e Inácio de Moraes. **Máthesis**, n. 9, p. 37-67, 2000.

CUNHA, Mafalda Soares da. A questão jurídica na crise dinástica. IN: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). **História de Portugal**, Terceiro Volume: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 465-472.

DABAT, Christine Rufino. “Mas, onde estão as neves de outrora?” Notas bibliográficas sobre a condição das mulheres no tempo das catedrais. **Cadernos de História**. UFPE, v. 1, n. 1, p. 21-57, 2002.

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.

DELFINO, Leonara Lacerda. Senhora das conquistas e das missões: Origens da devoção da Virgem do Rosário como Santa Mãe protetora dos pretos no Ultramar. **Ars Historica**, n. 6, p. 107-127, 2013.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. A ideologia religiosa e os começos da imprensa em Portugal. **Revista de História**, 08, p. 159-168, 1988.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida**. São Paulo: USP, 2009.

DURAN, Maria Renata da Cruz; BENTIVOGLIO, Julio. Paul Ricœur e o lugar da memória na historiografia contemporânea. **Dimensões: Revista de História da UFES**, v. 30, p. 213-244, 2013.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2014.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Volume 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Volume 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 15-38.

FERREIRA, Lílina Soares. Pedagogia como ciência da educação: retomando uma discussão necessária. **R. Bras. Est. Pedag.** [online]. v. 91, n. 227, p. 233-251, 2010.

FERREIRA, Pedro Peixoto. Êxtase: do Ser ao Devir. IN: TAVARES, Maria da Consolação G. Cunha F. (Org.). **O Dinamismo da Imagem Corporal**. São Paulo: Phorte, 2007. p. 223-242.

FONTES, João Luís Inglês. Ordenar na Observância: traços e memória do processo de institucionalização do mosteiro dominicano do Paraíso de Évora. IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 47-59.

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias** (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FRÖHLICH, Roland. **Curso Básico de História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1987.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel; SESMA MUÑOZ, José Ángel. **Manual de Historia Medieval**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

GARCIA, Mayra Rúbia. **A Princesa Infanta Joana (1452 – 1490)**. 2003. 177f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

GASPAR, João Gonçalves. **A Princesa Santa Joana e Sua Época**. Aveiro: Edilidade Aveirense, 1988.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GOUVEIA, António Camões. Contra-Reforma. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 15-19.

HAHN, Fábio André. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero Espelhos de Príncipes na Idade Moderna. **Varia Scientia (UNIOESTE)**, v. 6, p. 151-157, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **Os Quadros Sociais da Memória**. Curitiba: Antoniofontoura, 2023.

HUE, Sheila Moura. A voz feminina nos diálogos portugueses do século XVI. **Limite. Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía**, v. 10, p. 49-75-75, 2016.

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

JESUS, Teresa de. **Obras Completas de Teresa de Jesus**. Organização de Tomaz Alvarez. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

KARAWAJCZYK, Mônica. Christine de Pisan: uma feminista no medievo?!. **Historiae**, v. 8, p. 189-203, 2017.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994

LIBERATO, Marco. Trento, a Mulher e Controlo Social: O Recolhimento de S. Manços. In: ABREU, Laurinda (Ed.). **Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Sécs. XVI-XVIII)**. Lisboa: Colibri; CIDEHUS-UE, 2004. p. 275-289. Disponível em: <https://books.openedition.org/cidehus/208>. Acesso em: 07 jan. 2023.

LIMA, Douglas Mota Xavier. **A Diplomacia Portuguesa no Reinado de D. Afonso V (1448-1481)**. 2016. 438f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. **Hagiografia Medieval Portuguesa**. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. A Sociedade. IN: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). **História de Portugal**, Terceiro Volume: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 399-433.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. As Estruturas da Produção Agrícola e Pastoril. IN: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). **História de Portugal**, Terceiro Volume: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 219-251.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. D. Filipe II (I de Portugal). IN: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). **História de Portugal**, Terceiro Volume: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 475-481.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. D. João II. IN: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). **História de Portugal**, Terceiro Volume: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 437-443.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MARGERIE, Bertrand de. Frei Nicolau Dias O.P., (1520 -1596), Teólogo e Apóstolo do Rosário. **Revista de Espiritualidade**, Lisboa, nº. 8, p. 305-320, 1994.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a Nossos Dias**. Volume I: O período da Reforma. São Paulo: Loyola, 2014.

MEDEIROS, Sooraya Karoan Lino de. **Norma e Prática**: Os papéis das mulheres no reinado de D. João II (1481-1495). 2013. 247f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MENDES, Paula Almeida. «Vidas», «Histórias», «Crónicas», «Tratados»: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI -XVIII). **Lusitania Sacra**, 28, p. 173-215, julho-dezembro 2013.

MENDES, Sérgio Gonçalves. Cristianismo e Educação. **CREatividade** – Revista da Cultura Religiosa – PUC Rio, v. 2017, p. 04-11, 2017.

MENDONÇA, Manuela. O Espelho de Cristina (Séc. XV). **História Revista**, Goiânia, v. 18, n. 1, 2013.

MOITEIRO, Gilberto Coralejo. Obediência e clausura: receção e produção femininas de um tópico definidor e persistente. IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 27-46.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Época Moderna: notas para um debate historiográfico. **Varia História**, v. 23, nº 37, p. 130-150, 2007.

MORAES, Juliana de Mello. A mortalha franciscana no império português: representações e práticas fúnebres entre os séculos XVII e XVIII. **Arquivo Ibero-Americano** 81, nº 292-293, p. 289-305, 2021.

MORAES, Juliana de Mello. Modelos de perfeição e fé: a hagiografia franciscana e as mulheres leigas no império português. **Religare** (UFPB), v. 13, p. 119-135, 2016.

MOTA, Maria João. Tesouro têxteis do cofre relicário da Princesa Santa Joana. **Conservar Património**, nº 31, p. 155-165, 2019.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser Mulher na Idade Média. **Textos de História**, Brasília, v. 5, p. 82-91, 1997.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Expansão das Fronteiras da Cristandade no Século XV: sacralidade e legitimidade do projeto político da Casa de Avis. IN: FERNANDES, Fátima Regina. **Identidades e Fronteiras no Medieval Ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013. p. 177-191.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, v. 20, p. 130-143, 2021.

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, Curitiba, 2005.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Santidades Ibéricas: Entre o sagrado e o profano. **História Revista (Online)**, v. 24, p. 134-154, 2019.

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

OLAIA, Inês Sofia Lourenço. “Este pouoo que em vos tamta fe tem”: Filipa de Coimbra na corte de Afonso V. **En la España Medieval**, 45, p. 307-327, 2022.

OLIVEIRA, Jelson; GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Diálogo sobre o tempo**: Entre a filosofia e a história. Curitiba: PUCPRress, 2015.

OLIVEIRA, Natália Silva Teixeira Rodrigues de; BARRETO, Anna Flávia Arruda Lanna. Joana de Avis, Princesa Santa, hagiografia, historiografia, arte do retrato. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 11, p. 99-126, 2019.

PINHEIRO, Mirtes Emilia. Hildegarda, a mística de Bingen. IN: DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado (org.). **As Intelectuais na Idade Média**: Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: UFPB, 2015. p. 29-51.

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. Malleus Maleficarum: bruxaria e misoginia na Baixa Idade Média. **Religare**. v. 14, p. 252-281, 2017.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Filosofia da Religião. IN: GALVÃO, Pedro. **Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 215-248.

RAMALHO, Américo da Costa. Cataldo, a Infanta D. Joana e a educação de D. Jorge. **Humanitas**, 41-42, p. 03-22, 1989-1990.

RAMOS, Manuel. Os membros da Geração de Avis: amizades, inimizades e falta de exemplaridade. **Revista da Fac. Letras do Porto**, p. 91-113, 2007. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8339.pdf>. Acesso em: 26 de dez. de 2022.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Vol. 1: Filosofia Pagã Antiga**. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Vol. 2: Patrística e Escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Vol. 7: De Freud à atualidade**. São Paulo: Paulus, 2006.

REBELO, António Manuel R. A Estratégia Política Através da Hagiografia. IN: PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **O Retrato Literário e a Biografia como Estratégia de Teorização Política**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Málaga: Universidad de Málaga, 2004. p. 131-158.

RICŒUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

ROBERTO, Maria Fátima. **Salvemos Nossos Índios: Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa entre os índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX**. 1983. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.

ROHLING, Marcos. Durkheim, Rawls e a educação moral. **Revista Brasileira de Educação**, v. 22, p. 1-19, 2017.

ROLO, Raul A. Dominicanos. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 82-88.

ROPER, Lyndal. **Martinho Lutero: renegado e profeta**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.

ROSA, Maria de Lurdes. Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450-c. 1520): que leituras, que sentidos? **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 26, p. 217-258, 2017.

ROSA, Maria de Lurdes. Entre a Corte e o Ermo: Reformismo e Radicalismo Religiosos (fins do século XVI – século XV). IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal: Volume 1**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 492-505.

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. 326-361.

ROSA, Maria de Lurdes. **Santos e demónios no Portugal medieval**. Porto: Fio da Palavra, 2010.

SANTOS, Alexandre de Jesus. Breves observações sobre Bergson, Halbwachs e o problema da memória. **Aprender** - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, ano X, n. 16, v. 2, p. 101-114, jul./dez. 2016.

SANTOS, João Henrique. **Da conciliação possível à ruptura: uma análise dos documentos de 1520 de Martinho Lutero**. 2009. 214f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

SANTOS, Luís Aguiar. Protestantismo. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: P-V**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 75-85.

SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. Os Primórdios da Presença Dominicana em Portugal: 1220-1418. IN: GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (coord.). **Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2018. p. 09-26.

SANTOS, Vagner José Rocha. É santa ou não é? O caso dos 'santos cassados' e a devoção a Santa Bárbara em Salvador-BA. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 10, p. 91-107, 2019.

SANTOS, Zulmira C.; MENDES, Paula Almeida; NEMÉSIO, Inês. **Fontes para o Estudo da Santidade em Portugal na Época Moderna**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2013.

SAVIANI, Dermeval. Debate sobre as relações entre educação, formação humana e ontologia a partir do método dialético. **Perspectiva**, v. 31, n. 1, p. 185-209, jan./abr. 2013.

SAVIANI, Dermeval. **Educação**: do senso comum à consciência filosófica. São Paulo: Autores Associados, 1996.

SAVIANI, Dermeval. História da história da educação no Brasil: um balanço prévio e necessário. **Eccos. Revista Científica**, v. 10, p. 147-167, 2008.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: Memória Coletiva e Experiência. **Psicologia USP, S. Paulo**, v. 4, n. 1/2, p. 285-298, 1993.

SEIXAS, Miguel Metelo. As armas e a empresa do rei D. João II. Subsídios para o estudo da heráldica e da emblemática nas artes decorativas portuguesas. IN: MENDONÇA, Isabel (coord.). **As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa. Imaginário e Viagem**. Lisboa: FRESS/ESAD, CCCM, 2010, p. 46-82.

SILVA, António Manuel S. P. A Reforma Protestante em Portugal: dos percursos aos finais da monarquia. IN: **A Reforma aos 500 Anos (1517-2017)**. Porto: Fundação SPES, 2018. p. 175-249.

SOBRAL, Cristina. A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: Hipóteses de autoria. **Revista de Literatura Medieval**, 27, p. 213-224, 2015.

SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas. **Revista Medievalista on-line**, ano 3, nº 3, p. 01-18, 2007.

SOUSA, Armindo de. 1325-1480. IN: MATTOSO, José (coord.). **História de Portugal**. Segundo Volume: A Monarquia Feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p. 261-466.

SOUZA, Gabriel de Queiros. **A construção narrativa da santidade da Princesa Joana de Portugal (1452-1490)**. 2017. 201f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

SOUZA, Gabriel de Queiros; GIMENEZ, José Carlos. Um espelho para donzelas cristãs na obra *Audi, Filia* de São João de Ávila. In: XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IV Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, 2013, Maringá. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, 2013.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Apresentação: Notas sobre a Inquisição portuguesa: História e Historiografia. **Politeia: História e Sociedade (UESB)**, v. 20, p. 8-22, jan.-jun. 2021.

TAVARES, Maria José Ferro. Cristãos-Novos. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 27-31.

TOLDY, Teresa Martinho. As mulheres na Igreja Católica: luzes e sombras ao longo da história. **Revista Theogica**, 2ª Série, 32, Fasc. 2, p. 219-245, 1997.

ULRICH, Claudete Beise. A Atuação e a Participação das Mulheres na Reforma Protestante do Século XVI. **Estudos de Religião**, v. 30, p. 71-94, 2016.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: Séc. VIII-XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VAUCHEZ, André. O Santo. IN: LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 211-230.

VIEIRA, Maria do Pilar S. A. Dominicanas, Monjas. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 81-82.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. O Cisma do Ocidente e a Igreja Portuguesa no Dealbar do Século XV. IN: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal: Volume 1**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 328-333.

XAVIER, Antônio Roberto; VASCONCELOS, José Gerardo; XAVIER, Lisimére Cordeiro do Vale. Biografia e Educação: aspectos histórico-teórico-metodológicos. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 03, n. 09, p. 1016-1028, set./dez. 2018.