

EM REDOR DO FOGO, SEMPRE O AMOR: A PRODUÇÃO ESCRITA DE MARIA MICAELA DE SÃO BERNARDO (XVIII) E A ESPIRITUALIDADE DE BERNARDO DE CLARAVAL

Around the fire, always love: the written production of Maria Micaela de
São Bernardo (XVIII) and the spirituality of Bernard of Clairvaux

Maria Pinho *

Resumo: O presente artigo visa explorar, antes de mais, a produção escrita de Maria Micaela de São Bernardo, freira setecentista do Mosteiro de São Dinis e de São Bernardo de Odivelas. Analogamente ao que sucedera com diversa documentação produzida por penas femininas em contexto monástico, também a obra de Maria Micaela permaneceu até então votada ao silêncio dos arquivos, conservando-se inédita e, assim, pouco estudada e sistematizada. Dando a ver o legado espiritual e intelectual desta autora mística cisterciense, demonstrar-se-á a influência de Bernardo de Claraual na mesma.

Palavras-chave: Maria Micaela de São Bernardo, Mosteiro de São Dinis e de São Bernardo de Odivelas, Século XVIII, Bernardo de Claraual.

Abstract: The aim of this article is to explore, first and foremost, the written output of Maria Micaela de São Bernardo, an 18th century nun from the Monastery of São Dinis and São Bernardo de Odivelas. Similarly to what happened with various documents produced by female nuns in a monastic context, Maria Micaela's work had until then remained silent in the archives, unpublished and therefore little studied and systematized. By revealing the spiritual and intellectual legacy of this Cistercian mystic author, the influence of Bernard of Clairvaux on her will be demonstrated.

Keywords: Maria Micaela de São Bernardo, São Dinis and São Bernardo de Odivelas Monastery, Século XVIII, Bernard of Clairvaux.

* Doutorada em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora no IF/U.PORTO.

Introdução

A despeito dos vários e seguramente férteis esforços por parte da comunidade científica, sobretudo no decorrer das duas últimas décadas, em recuperar os legados femininos em contexto conventual, procurando (re)equacionar o seu verdadeiro contributo intelectual, diversas são as autoras que permanecem votadas ao anonimato ou, se quisermos, figurando essa espécie de “*arcipelago sommerso*”¹. Tal era justamente o caso da nossa autora, Maria Micaela de São Bernardo, cuja produção escrita se conservava inédita até à nossa tese de Doutoramento², assente justamente na edição crítica do seu manuscrito.

O presente artigo, sendo resultado direto da investigação que levamos a cabo no decorrer do Doutoramento em Estudos Literários, Culturais e Interartístico, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto³, centrar-se-á em três partes distintas fundamentais, tendo por finalidade essencial a apresentação global da autora e da sua obra – na medida em que ambas conhecem ainda parca difusão –, e a ponderação do seu contributo teológico no âmbito da literatura mística.

Procurar-se-á, primeiramente, elucidar biograficamente Maria Micaela, integrando-a no seu devido contexto histórico e espiritual. De seguida, esclarecer-se-á os meandros da sua produção escrita (não nos detendo nos aspetos codicológicos do manuscrito, que pelos limites do artigo teremos forçosamente de deixar de lado), auscultando sobretudo aspetos textuais concernentes à sua genologia. Finalmente, analisar-se-ão alguns dos tópicos místico-teológicos que fundamentam, sustentam e enformam a obra em questão, revelando a sua importância no quadro da espiritualidade da Ordem

¹ Expressão retirada do artigo de Elizabeta Graziosi – “Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e transgressione” in Giana Pomata – Gabriella Zarrì (ed.) – *Monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 145 – 173.

² “Um viva lembrança contínua, um desvelo sem intervalos”: Mística e Memória de Deus na produção escrita de Maria Micaela de São Bernardo (XVIII), Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, maio 2024.

³ De facto, este artigo condensa três capítulos da minha tese de Doutoramento.

de Cister e, mais especificamente, no âmbito da espiritualidade de Bernardo de Claraval e da construção de uma teologia mística no feminino que, embora própria, muito por aquela influenciada.

A autora

Trata-se Maria Micaela de São Bernardo de uma religiosa setecentista professa no Mosteiro de São Dinis e de São Bernardo de Odívelas. No início desta investigação, os dados biográficos sobre a religiosa disponíveis eram relativamente escassos⁴, se não mesmo inexistentes. Contrariamente a freiras escritoras suas contemporâneas, Maria Micaela de São Bernardo não integra grandes reportórios bibliográficos como a *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado ou *Theatro Heroico* de Damião de Froes Perim, pseudónimo de Frei João de S. Pedro.⁵ Neste sentido, a existência da autora em análise não ia muito além da voz narrativa patente na sua produção escrita, permanecendo uma grande lacuna relativamente à sua vida extratextual. Importa referir que, no decorrer do seu texto, Maria Micaela nunca refere os nomes próprios das pessoas com quem se relaciona, ficando apenas pela vaga referência ao seu estatuto (“irmã” de religião, “serva”, “mãe”, “irmãos”), apresentando na sua narrativa uma espécie de cortina de vultos a necessitar de ser deslindada. A título exemplificativo: “Estavam os tesouros abertos, logo lhe pedi por Vossa Reverendíssima, e pelo confessor, e por meus irmãos, e isto que conheço dentro da alma é em fogo de amor que aclara a mesma alma”⁶.

⁴ Parte das informações biográficas que recolhemos encontram-se também na seguinte fonte: Borges de Figueiredo – *O Mosteiro de Odívelas: Casos de Reis e Memórias de Freiras*. Lisboa: Livraria Ferreira, 1888. O autor não cita, todavia, a fonte de onde retirou os dados biográficos que apresenta sobre a religiosa. Pela minha parte, os que aqui apresento resultam da consulta que fiz à certidão de batismo, ao pedido da certidão de batismo para a profissão e a resposta às Perguntas para a profissão religiosa. Encontrei estes últimos documentos no Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, muito agradecendo a sua reprodução ao Padre Jorge Dias e à Dr^a Teresa Ponces.

⁵ Ambas as obras catalogam e biografam personalidades de mulheres heroicas e virtuosas, tendo sido muito destinadas à leitura feminina de exemplo. Igualmente emblemática a este propósito é a obra *Portugal illustrado pelo sexo feminino: notícia histórica de muitas heroínas portuguesas que floresceram em virtudes, letras e armas*, redigida por Diogo Manuel Aires de Azevedo, e publicada em 1734. Tendo em conta a data de publicação não é, todavia, pertinente para a percepção da presença historiográfica de Maria Micaela de São Bernardo.

⁶ Fl. 9v.

Efetivamente, do ponto de vista dos factos da sua vida, o relato desta religiosa de Odivelas é deveras lacunar e impreciso, o que não deixa de ser interessante tendo em conta que indicia o privilégio dado à narrativa dos eventos relacionados com Deus ou com a sua própria caminhada místico-espiritual.

Após a investigação levada a cabo em arquivos e em fundos monásticos, conseguimos descobrir e sistematizar, a partir de um *corpus* documental diverso e um tanto disperso, várias informações que nos permitem reconstituir parte do seu percurso de vida. Maria Micaela é filha de Baltasar Pinto da Fonseca, capitão-mor, e de Maria Pinta de Vasconcelos. Nasceu em Cinfães, na freguesia de Tendais, lugar de Valverde, em 1691⁷. Os seus padrinhos foram Manuel Vaz e Isabel Pinta. Descendente de uma das mais notáveis e nobres famílias dessa região⁸, é a quarta de sete filhos⁹. Dois dos seus irmãos foram monges em São João de Tarouca. Frei Amaro do Pilar professa em 1708 e Mauro em 1709¹⁰, o que poderá ter determinado a sua clausura num mosteiro cisterciense. Em todo o caso, não existem informações concludentes sobre a sua decisão em professar especificamente no Mosteiro de Odivelas¹¹.

A religiosa de Odivelas tomou o seu véu branco de noviça em 1723 e os votos perpétuos no ano seguinte, com trinta e três anos. Trata-se de uma idade já tardia de entrada para a vida religiosa, porquanto, após Trento, a idade regulamentar de ingresso eram os dezasseis anos. Permanecem por apurar as motivações exatas por detrás desta profissão tardia, mas seguramente não se

⁷ Cfr. ADL, paroquiais, Tendais, batismos, cx. 1 n.º 2, (1667-1691), Fl. 72. Em linha: <https://cloud.archeivo.pt/details?id=17784>. Mas também o documento presente no Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, caixa expediente, ano 1724, o qual é um pedido de certidão para confirmar a idade de professar, acompanhado da cópia do respetivo assento de batismo (de 4 de novembro de 1723).

⁸ Esta família foi estudada por Nuno Resende Mendes. Cfr. Nuno Resende – “Vasconcelos: a história social de um prato: Mosteiro de São João de Tarouca. Século XVIII” in Luís Sebastian – Nuno Resende – *Cister no Douro*. Lamego: Museu de Lamego, 2015, pp. 126 – 133.

⁹ Os seus irmãos eram Vicência, Francisco, Amaro ou Agostinho, Feliciano, Violante e Mauro.

¹⁰ Informações gentilmente cedidas por Nuno Resende Mendes.

¹¹ Uma das capelas do mosteiro (a de D. Filipa de Lencastre) possui uma lápide com referência a Nicolau Soares e a sua mulher, D. Violante, filha de Brites Rodrigues Rebelo, natural de Lamego, o que poderá indicar uma ligação entre esta região e a casa religiosa.

afastam do padrão já delimitado por João Palma-Ferreira, para quem as religiosas

“Ou eram reclusas à força de imposições reais, por suspeitas de escândalos ou por conveniências políticas, ou eram as filhas solteiras que as famílias levavam ao convento para que os patrimónios não fossem afetados por casamentos cujos contratos nupciais incluíam dotes que poucas podiam cumprir sem penhores e empenhos.”¹²

Através da sua narrativa depreende-se que foi por vocação manifesta que a autora decidiu enveredar pela vida religiosa:

“Tomava três horas de oração de manhã e tudo era pouco, porque a alma não vivia já em desejos de mais e mais se dar a Deus, senão em uniões já possuídas, com tão grande satisfação como quem tinha chegado a porto seguro e desejado de sua meninice, pois toda a minha vida me desejei dar toda a meu divino Esposo, que sempre assim o chamava.”¹³;

“E sempre lhe dou mil graças por todas as mercês que me tem feito, e está fazendo e tem para fazer. Isto disse sempre desde que tive uso de razão, que o mesmo Senhor me inspirou pelo grande amor que sem[pre] desejei ter, que é como uma seta que me feriu deste amor divino, que sempre ficou ferida, parece-me aberta, isto de pequenina, porque se me infundiu e entranhou tanto na alma a viva lembrança deste amor que nunca pude ter outros cuidados mais que buscar mil modos como me daria mais e mais a este Senhor. Ardia tanto nesta chama de amor em minha alma que por ver que se tratava, digo, que se tardava tanto esta liberdade de vir para a religião, que foi sempre o meu sentido, o que muitos acham ser prisão, mas eu lhe chamo desafogo e fartura de um coração faminto por seu Deus. Que já me não dava que viesse, não só ser recolhida, mas inda me sentia com ânimo de ser moça de religiosas. Isto só por dar fim a este ardente desejo que sentia na alma por se ver na clausura.”¹⁴

De facto, a sua família parece ter-se oposto a tal decisão, o que poderá justificar a sua tardia entrada para o mosteiro. Ademais, o texto perspetiva-a como uma personalidade reta e exemplar, procurando reiteradamente a abnegação do mundano e o caminho de santidade que a conduziria a Deus. Maria Micaela viria a morrer a 14 de outubro de 1742, com cinquenta e um

¹² Antónia Margarida de Castelo Branco – *Autobiografia (1652-1717)*, João Palma-Ferreira (ed.). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983, p. 38.

¹³ Fl. 267v.

¹⁴ Fl. 64v.

anos¹⁵, deixando para a posteridade a produção escrita que de seguida passamos a apresentar.

A obra

Trata-se a produção escrita redigida pela pluma de Maria Micaela, de natureza autobiográfica, de uma espécie de epistolário (de que só se conhecem os textos produzidos pela remetente), trocado exclusivamente com o seu diretor espiritual, entre 1731 e 1736. O manuscrito que a conserva reúne estes textos, tratando-se de uma cópia coligida sequencialmente e não se encontrando assinado. É provável que este seja um apógrafo posterior à correspondência trocada entre 1731 e 1736, eventualmente destinado a um uso alargado, como sugere a grafia cuidada e os ornamentos que se apresentam na folha de rosto, bem como no princípio de cada capítulo. É plausível, também, que esta cópia corrida, elaborada a pelo menos duas mãos, tenha sido realizada após o falecimento de Maria Micaela, porquanto era comum que, após a morte das religiosas, as suas cartas fossem devolvidas ao mosteiro onde eram professoras. Tais factos não descartam a possibilidade de a própria Maria Micaela ter desde logo dado às suas contas de consciência uma estrutura própria de livro, tal como se deduz pela organização do texto em capítulos, vocábulo que a autora vai, aliás, reiterando:

“Dou fim a este capítulo, inda que muitas coisas me ficam por dizer, e a maior delas é a admiração que me faz ver a caridade de Vossa Reverendíssima com esta pobre alma, sendo eu tão ruim”¹⁶;

“Trei aqui referindo como meu Senhor me mostrou o que disse no capítulo acima, da matéria dos alentos e queixa amorosa que a alma fez ao Senhor pelos muitos favores que estava recebendo e não saber-se dar a entender”¹⁷;

¹⁵ Como já referido em nota anterior, desconhece-se em que documentos se baseou Borges de Figueiredo para a indicação destas datas. No *Livro de Registo de Óbitos* referente a Odivelas não consta, para a data mencionada por Borges de Figueiredo, a morte de Maria Micaela. Disponível em linha: <<https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=4810637>>.

¹⁶ Fl. 12.

¹⁷ Fl. 27v.

“Disse-me meu Senhor: “não temas, que toda és minha. Não te lembrás que já te dei a mão?”. E logo me lembro do que já disse a Vossa Reverendíssima no capítulo do mês de janeiro”¹⁸.

Em alguns momentos desta correspondência chega mesmo a parecer que a autora estaria a proceder à construção do livro sob a revisão do seu diretor espiritual, embora não existam outros indícios que possam sustentar esta hipótese editorial. A ausência deste título no *Diccionario Bibliographico Portuguez*, obra de referência que reúne títulos de livros publicados até finais do século XIX em Portugal e no Brasil¹⁹, parece confirmar a sua não edição. Todavia, não existe propriamente um paradigma editorial de obras de autoria feminina e, no que diz respeito às autobiografias espirituais, não existe em Portugal nenhuma que tenha visto a luz do prelo, embora tenham sido várias as manuscritas a circular. Para o contexto espanhol, Sonja Herpoel afirma que

“A primera vista, la selección ejecutada por las autoridades parece un tanto arbitraria. As veces sólo el celo del destinatário contribuye a que se publique el texto. Tampoco es impensable que el conocimiento que el Pueblo tuvo de estas monjas contribuyera en larga medida a la edición de su discurso. Sea cual sea la razón, los confesores tienen plena confianza en el impacto que las Vidas tendrán en sus contemporáneos.”²⁰

118

Atendendo ao teor místico do manuscrito de Maria Micaela, não é de estranhar que o seu processo de publicação tivesse sido difícil, o que não implica forçosamente que não tenha circulado e sido lido. Desconhece-se também qualquer outra obra, manuscrita ou impressa, redigida pela freira de Odivelas, o que explica o persistente silêncio relativo à sua existência enquanto autora.

Não obstante, urge referir que António Borges de Figueiredo, em 1888, confere, na sua emblemática e importante obra sobre o Mosteiro de Odivelas²¹,

¹⁸ Fl. 40.

¹⁹ Inocêncio Francisco da Silva – *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo 6. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1862.

²⁰ Sonja Herpoel – *A la Zaga de Santa Teresa: Autobiografias por mandato*. Amsterdam - Atlanta, GA: Rodopi, 1999, p. 69.

²¹ Borges de Figueiredo – op. cit., 1888, p. 287.

um capítulo próprio ao manuscrito de Maria Micaela. Embora apenas para criticar o “misticismo”, não deixa de ser relevante que esta religiosa e o seu texto sejam mencionados, já que no mesmo índice apenas se encontra a menção a Luísa de Moura (XVII/XVIII), a Feliciano de Milão (XVII/XVIII), a Madre Paula (XVIII) e a Ventura Isabel Dique (XVII/XVIII), todas elas freiras de Odivelas afamadas. Porventura quererá isto dizer que Maria Micaela e o seu texto seriam, à época, conhecidos? Pergunta lícita e a não desconsiderar, mas cuja resposta, pela ausência de evidências e de dados que a tornem algo mais do que uma conjectura, não importa, propriamente, adiantar.

Em todo o caso, é de assinalar que António Borges de Figueiredo defendia que a quebra do voto de castidade (as freiras de Odivelas ficariam famigeradas pelo seu periclitante sentido religioso) estava intimamente ligada à prática mística, já que

“á se encontram provas claras, evidentíssimas de que as voluptuosidades do amor divino degeneravam ou, melhor, se confundiam com as voluptuosidades do amor carnal”²²,

119

afirmando-se como um grande cético relativamente a estas manifestações. Sobre o texto de Maria Micaela, escreve o autor o seguinte segmento, muito conduzido pela sua própria interpretação do fenómeno:

“O livro contém os êxtases e visões que teve Maria Micaela desde a data mencionada no título até ao ano de 1736 pelo menos, pois que o Capítulo III principia “No mês de Janro do ano de 1736” e não encontrei nele outra data anual posterior a esta. (...) Começando de aí a referir seus arroubos, êxtases e visões, sem interrupção se seguem noticias do que lhe sucedia quotidianamente com o seu “doce esposo”, quer de noite quer de dia, já no coro já no refeitório, no leito ou fora dele. Não era o diabo de todo alheio aos casos que lhe aconteciam, como do livro se vê, embora lhe houvesse dado o confessor um ótimo remedio para dele se livrar, conforme a própria freira diz (...) Em cada pagina, em cada linha do livro da Madre Maria Micaela, se manifesta o misticismo, em que o amor, o himeneu divino chegava a confundir-se com o amor, com o himeneu real. Noutras passagens as sensações que a agitam são tais, que ela se exprime deste

²² Idem, *Ibidem*, pp. 297-298.

modo, evidentemente bem realista, apesar das alusões á divindade (...)²³.

Estas palavras de um autor do século XIX indiciam o modo reservado e descrente com que estes textos espirituais das religiosas portuguesas eram e foram olhados. Com efeito, o trecho transcrito permite perceber o modo como o texto de Maria Micaela foi lido nos séculos posteriores à sua redação (se não também pelos seus contemporâneos). Em virtude da desconfiança entretanto instalada sobre os fenómenos místicos, o verdadeiro legado espiritual e literário da autora não terá sido valorizado, tendo sido mantido inédito e sem aparentemente grande circulação.

Mais recentemente, João Palma-Ferreira, no estudo introdutório à *Autobiografia* de Antónia Margarida de Castelo Branco²⁴, elenca algumas biografias/autobiografias portuguesas seiscentistas e setecentistas de enfoque feminino, constando nessa lista o manuscrito de Maria Micaela, embora a menção diga respeito apenas ao título e à cota do códice. Este parece, de facto, não ter sido alvo de grande atenção por parte dos seus contemporâneos, nem tampouco da investigação mais recente.

No respeitante à figura do diretor espiritual a quem se destinam estas contas de consciência, a identidade do mesmo, pela lacuna documental, permanece, infelizmente, por apurar. Há, todavia, um dado que o texto possibilita inferir e que importa esclarecer: a despeito do que enuncia o título do manuscrito, não se tratou este, pelo menos não na totalidade do período de cinco anos correspondente à redação desta produção escrita²⁵, do confessor de

²³ Idem, *ibidem* pp. 301-302. Grafia atualizada por mim.

²⁴ Cfr. Antónia Margarida Castelo Branco – op. cit., 1983.

²⁵ Eventualmente, mais para o fim do texto, Maria Micaela, dirigindo-se a Vossa Reverendíssima, redige: “Ó, meu padre confessor, que bem tem que fazer uma alma que vive neste desterro livre e desembaraçada na vontade de tudo visível, posta e patente com todos os seus sentidos só em Deus?”⁴². Também o seguinte trecho revela que este orientador espiritual se tornou, de facto, a dado momento, o seu confessor: “Mas também nesta manhã me deu o Senhor a entender muitas coisas a respeito de algumas que me disse aquele servo de Deus dos padres a quem eu tinha falado antes de vir para a obediência de Vossa Reverendíssima, porque nenhum lhe agradou tanto como foi o confessor que me fez padecer tanto, que eu lhe contei como via estar a minha alma metida entre cadeiras de ferro, livre de perigos, mas não podia voar a Deus, que estava despedaçando-se com os olhos no céu” (Fl. 242v.).

Maria Micaela²⁶, na medida em que a autora executa amiúde a distinção entre ambos. Vejam-se os seguintes trechos:

“Perguntei ao confessor se faria eu mal nestas ânsias, ele me respondeu que o Senhor não tinha necessidade de mim, e que esses favores eram para quem fazia grandes coisas por seu amor”²⁷;

“Mas me disse o Senhor que eu fizera padecer muito o meu confessor para amor do mesmo Senhor, no mesmo que me não deixava fazer. Mas o padre nunca tal me disse”²⁸

E ainda:

"Porque depois que ele me disse o que eu já disse a Vossa Reverendíssima, que estando com grande tentação de deixar o confessor, não por ele me muito desejar que eu fosse santa, e ele o é na minha estimação, mas por minhas grandes misérias me parecia que já que não podia com [as] obras que o Senhor me dava por meu bem, assim fui à Senhora e lhe disse: “Senhora, eu deixo o padre, que eu não posso.” A isto me disse, de repente, como quem tomava por sua conta: “esperemos mais um par de dias”. E com isto fiquei em paz, e serenidade e descansada”²⁹;

“Em todo o dia me não ficava um bocadinho livre para fazer as obrigações e, depois disso tudo o que ia ajuntando, eram sempre os dias piquenos para mim, inda que de noite tinha muita parte de oração, sempre me faltava tempo em fé, que o meu confessor me foi à mão a isso, que mas tirou todas, que foi para mim um martírio, desejando eu muito não fazer senão o que a obediência me mandava”³⁰;

“Este Advento tenho padecido muito e muito mais recebido favores do céu, porque se não fora mandar-me Vossa Reverendíssima comungar todos os dias, que com esse regalo se alenta minha alma e se desfazem os temores. Estando com grandes desejos de fazer deixação de tudo o terreno, me fui confessar e disse-o ao meu confessor, e fui para a oração”³¹;

²⁶ No que concerne à vida monástica ocidental, a despeito de as figuras do diretor espiritual e do confessor se encontrarem frequentemente concentradas numa mesma pessoa, “la labor pastoral com las mujeres, em las Órdenes Mendicantes, suscitó un nuevo tipo de director espiritual, que unía en sí el poder pastoral con la formación teológica. San Ignacio de Loyola, en los *Ejercicios Espirituales*, establece una separación entre el ministerio sacramental (la confesión) y el acompañante espiritual que da los ejercicios, y exige con ello que este último posea empatía psicológica”. Peter Dinzelbacher et al (ed.) – *Diccionario de la Mística*. España: Editorial Monte Carmelo, 2000, p. 302.

²⁷ Fl. 13v.

²⁸ Fl. 104.

²⁹ Fl. 73.

³⁰ Fl. 127v.

³¹ Fl. 26v.

“Falei ao padre missionário como Vossa Reverendíssima me mandou, e ele me examinou com miudeza e vagar, e eu de tudo lhe dei conta, inda que me custava muito dizer os favores que recebia, por me parecer que dizia bem de mim. Mas ele me levou com tal modo que me deixou consoladíssima, principalmente nas dúvidas e tentações que me atormentavam a respeito daquelas meninas por as ter visto tão santas, que não havia dúvida que se vira nelas que desejavam muito dar-se todas a Deus. Preguntou-me muitas coisas, todas do trato da alma com Deus, e assim me fazia lembrada do que eu estava esquecida, que tudo me parecia com Vossa Reverendíssima. Mas representou-se-me que estava falando com S. Domingos. Pediu-me muito que o encomendasse a Deus e a Nossa Senhora, que ele me permitia de se não esquecer de mim, e que soubesse que Deus me dera a Vossa Reverendíssima pelo muito que eu tinha padecido com o outro confessor, e que devia por obrigação encomendá-lo muito a Deus, pelo grande bem que me fizera em me fazer padecer tanto.”³²

De resto, tratando-se este manuscrito de um compêndio das cartas dirigidas e remetidas ao seu diretor espiritual, o códice excede, na realidade, a sua vertente a um tempo epistolar e protocolarizada³³. De facto, nele veicula-se aquela que é a experiência mística de Maria Micaela na sua caminhada para Deus, tornando-se um documento deveras relevante no que concerne à formulação de uma espiritualidade feminina e cisterciense. A este respeito é importante referir que, contrariamente a outras religiosas conhecidas pela sua produção literária impressa³⁴, o texto de Maria Micaela, não resultando de uma maturidade estilística de escrita, convoca particularidades próprias no que à mística nele patente diz respeito, bem como no concernente à sua genologia.

Com efeito, esta é uma produção escrita em que três géneros literários distintos confluem. Ao primeiro, o epistolar, já aludimos brevemente ao enunciar que esta obra reúne as missivas que Maria Micaela enviara ao seu diretor espiritual, relatando as suas experiências extáticas, mas também as

³² Fs. 241v. – 242.

³³ Importa referir brevemente que na Idade Moderna e foi prática corrente a exigência às freiras por parte dos seus diretores espirituais de relatos escritos das suas vivências, por forma a rastrear os seus comportamentos. Adiante retomar-se-á este tópico. Cfr. Asunción Lavrin – Rosalva Loreto – *Monjas e Beatas: La Escritura Femenina en la Espiritualidad Barroca Novohispana: Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Américas – Puebla/Archivo General de la Nación, 2012, p. 76.

³⁴ Tome-se, por exemplo, o caso de Maria do Céu, de Violante do Céu ou de Maria de Mesquita Pimentel.

quotidianas. O segundo, neste encaço, diz respeito à diarística, porquanto inclui o relato quotidiano dos estados de alma e das vivências ou rotinas experienciadas por Maria Micaela, fossem elas de cariz trivial ou de natureza didática ou mística:

“E todas as manhãs, quando acabo o coro, são para a oração e contemplação em que gasto três horas até outra vez chegar a hora do coro. As tardes levo em uma lição, suspirinhos, uns atos de amor, de humildade e prestações com a boca no chão, oferecimentos de mim mesma, confissão da minha miséria e o nada que sou, lembrança com ardentíssimo amor de louvar a grandeza e bondade infinita de Deus e o rosário de Nossa Senhora. Entro a vésperas e elas acabadas, escrevi um bocadinho e tornei para o coro a fazer algumas devoções, e não coube tempo desta vez para as cruces, o que farei amanhã. E recebendo hoje tão grandes favores de Deus, que já disse que eram como públicos, mas não os sei agora explicar, nem a alma.”³⁵

Este texto é, neste sentido, uma frutífera fonte para o estudo histórico da vida monástica do período pós-tridentino, na medida em que dá a ver as idiossincrasias do quotidiano conventual, as relações de poder aí estabelecidas, os hábitos, as rotinas e as tarefas levadas a cabo pelas freiras, a ressalva permanente contra a heterodoxia³⁶, entre outros³⁷. Do mesmo modo, e como bem afirma Anabela Galhardo Couto, tal forma narrativa poderá oferecer “a cross-cultural research” nas várias temáticas relacionadas com o domínio da História, levando ao reconhecimento da mística enquanto uma forma de resistência feminina³⁸.

De qualquer forma, importa referir que estas menções acabam por revelar as orientações e molduras espirituais específicas de cada ordem religiosa, bem como os processos de legitimação e de devoção próprios a cada freira-

³⁵ Fl. 184v.

³⁶ Observe-se o seguinte trecho: “Não sei onde me vá, e em toda a parte se acende mais e mais este amor, e as forças são poucas porque passo alguns ratos em um estar com Deus, que não cuide Vossa Reverendíssima que são roubamentos, que temo não me saber explicar, mas não ratos que me leva todo o interior, que depois me sinto muito debilitada.” Fl. 201v.

³⁷ Sobre a vertente histórica passível de ser apreendida através dos registos escritos de religiosas, ver Charlotte Woodford – *Nuns as historians in Early Modern Germany*. USA: Oxford University Press, 2022.

³⁸ Anabela Galhardo Couto – “Travelling Thought Words: Reinventing a Heritage of the Imaginary and of the Affections”, in Silvia Caporale Bizzini – Melita Richter Malabotta (eds.) – *Teaching Subjectivity: Travelling Serves for Feminist Pedagogy*. Utrech/Stockholm: Athena, 2009, pp. 121-139.

autora. Somando tudo isto, o texto poderá ser identificado com um “*ego document*”, formulação proposta em meados de 1950 por Jacques Presser, e que diz respeito aos textos em que um autor escreve sobre os seus próprios atos, pensamentos e sentimentos³⁹ Por outros termos, o texto afirma-se como uma *self-narrative*⁴⁰.

Todavia, esta produção escrita não se esgota na dimensão protocolarizada das cartas redigidas sob mandado dos confessores, tampouco na vertente íntima e autorreflexiva típica da redação de diários, enformando um ainda um outro género: a autobiografia espiritual. De facto, esta produção literária serve de mecanismo de comunicação com o divino, convocando-o e a si se dirigindo e, nessa medida, excedendo o *em* exegético nela expresso. Amiúde, é Deus quem incentiva Maria Micaela a escrever, figurando o ato da escrita e a escrita em si mesma um *locus* da união mística e do próprio processo ascético da autora. Mais do que isso, é a própria voz divina o que surge nos meandros desta escrita, perdendo a autora agência em virtude da de Deus. Este texto funciona, pois, como um prolongamento da sua experiência mística, ao mesmo tempo que serve não raro de catalisador da mesma.

Vejamos, assim, finalmente, a influência da espiritualidade bernarda e cisterciense presente nesta produção escrita monástica.

Maria Micaela de São Bernardo e Bernardo de Claraval em visita

O nome adotado por Maria Micaela uma vez professa convoca imediatamente uma das autoridades espirituais que mais influenciará os seus escritos e a sua espiritualidade mística: São Bernardo, pai da Ordem de Cister.

³⁹ A definição de *ego document* é descrita pela primeira vez na seguinte entrada da enciclopédia holandesa Jacques Presser – Else-vier, 1958 Cfr. Rudolf Dekker – “Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History” in *Memoria y Civilización*, n. 5, 2002, pp. 13-37. Em linha: <http://www.egodocument.net/pdf/2.pdf>. Acesso em: 22/03/2023.

⁴⁰ fr. Froukje Pistra – “Religious voices in autobiography and biography. Analyzing life: stories using elements of the theories of McAdams and Hermans” in Marjo Buitelaar – Hetty Zock (ed.) – *Religious Voices in Self-Narratives. Making Sense of life in Times of Transition*. Berlin: De Gruyter, 2013, pp.37-52.

Bernardo de Brito, na *Crónica de Cister*, obra que veio a ser editada em Lisboa em 1602 por Pedro Craesbeeck, menciona algumas religiosas do Mosteiro de Lorvão e do Mosteiro de Celas a quem se atribuíram particulares exemplaridade e rigor espirituais. Tal testemunho acaba por traçar um itinerário das características da santidade feminina que a espiritualidade cisterciense privilegiava, sendo, por conseguinte, pertinente o seu destaque.

A primeira menção é a Maria Martins, religiosa que levava a cabo

“jejuns, cilícios, disciplinas, serviço das enfermas, não fugindo de serviço nenhum da casa por baixo e humilde que fosse, e todo o mais tempo que lhe restava destas ocupações, empregava em fiar, coser e broslar coisas para o serviço da Igreja”⁴¹.

Teve sob a sua direção espiritual uma sobrinha (que, usufruindo dos seus conselhos, logrou também fama de santa) a quem aconselhava a oração, e

“sendo ela ainda pequena ela [Maria Martins] a inflamava no amor de Deus todo [o] possível, e quando na missa levantavam a hostia, lhe dizia que a venerasse porque estava nela o Menino Jesus.”⁴²

125

Além disso, Bernardo de Brito relata que Maria Martins, na impossibilidade de fazer uma peregrinação a Jerusalém, a fez dentro do mosteiro:

“(…) se despediu das religiosas como que se partia para as mais não ver, e começou de andar correndo altares e caminhando por claustros sem falar com pessoa viva, nem as religiosas lhe falavam sabendo ser esta sua determinação. Acabando o convento de jantar, entrava no refeitório e comia o que lhe era necessário (que sempre era bem pouco) e o que ficava fazia sinal com a mão à refeiteira que o mandasse dar a pobre (...) Acabou neste exercício um ano perfeito, que era o tempo limitado para seu caminho, e chegado o dia em que se acabava, se foi pôr de joelhos com as mãos levantadas diante do altar do Santíssimo Sacramento, onde esteve desde a meia-noite até horas que a sacristã foi para abrir as portas da Igreja, e poder entrar o povo para ouvir missa, e chamando-a que se viesse para dentro

⁴¹ Bernardo de Brito – *Chronica de Cister: Onde se Contam Coisas Principaes desta Ordem e Mnytas Antiguidades do Reyno de Portugal: Prumeyra Parte*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 886. Disponível em linha: <https://archive.org/details/chronicadecister00brituoft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 11/05/2023. A atualização para o português atual do trecho transcrito é da minha responsabilidade.

⁴² Bernardo de Brito – op. cit., 1720, p. 887. A atualização para o português atual do trecho transcrito é da minha responsabilidade.

algumas vezes, e vendo que não acudia, se chegou a ela, e a viu estar fria sem espírito, mas formosa, e com a cor do rosto tão clara e resplandecente que bem mostrava o corpo o lugar para onde mandara a alma”⁴³.

A religiosa posteriormente referida é D. Guiomar da Silva, descrita como tendo uma vida exemplar, devota e penitente:

“desde o dia que entrou na religião com ânimo de servir a Deus, resignou sua vontade e desejos nas mãos da obediência, de modo que em coisa nenhuma saída da vontade de seus prelados, nem quebrava preceito da regra, e definições que viesse à sua notícia. Toda sua ocupação era continuar o coro e cantar nele as horas canônicas em comunidade, trabalhando por ter sempre atenção no que dizia. Era devotíssima dos anjos e sempre lhe rezava devoções particulares (...) Nunca saiu do seu leito, salvo para o coro, mas o dia todo gastava em meditar em Deus com o coração e trabalhar em alguma coisa com as mãos. Nunca na sua boca se ouviu palavra escandalosa, nem houve freira naquele convento que se agravasse de obra, nem palavra sua. Era muito compassiva das enfermas e sempre tomava uma hora no dia para as visitar e levar-lhe alguma coisa das que tinha, principalmente às pobres e que não tinham quem lho desse. (...) A maior parte da noite vigiava em oração com os joelhos em terra. Com estas e outras muitas virtudes chegou a santa religiosa ao fim dos seus trabalhos passados sempre em grande humildade e pobreza de espírito(...)”⁴⁴

O autor inclui também o caso de D. Helena da Silva, religiosa que desde cedo foi criada no Mosteiro de Celas, tendo aí posteriormente professado, mostrando desde então uma

“devoção e zelo para as coisas de Deus tão vivo como depois mostrou e tal devoção tomou com nosso Padre S. Bernardo, que onde via a sua imagem, ou ouvia ler coisa sua, logo se arrebatava e embebia nele de modo que lhe não lembrava outra nenhuma coisa (...) [No] Mosteiro de Celas fez profissão e vida em tanta abstinência, oração e lágrimas, que era um raro exemplo de virtude. Trazia perpetuamente cingido um cilício ao corpo, tomava disciplinas asperíssimas, jejuava a pão e águas muitos dias no ano era devotíssima da Paixão de Jesus Cristo, em a qual meditava com grande brandura de coração”⁴⁵.

⁴³ Idem, Ibidem, p. 888. A atualização para o português atual do trecho transcrito é da minha responsabilidade.

⁴⁴ Idem, ibidem, p. 889. A atualização para o português atual do trecho transcrito é da minha responsabilidade.

⁴⁵ Idem, ibidem, p. 890. A atualização para o português atual do trecho transcrito é da minha responsabilidade.

Bernardo de Brito alude ainda ao facto de esta religiosa ter redigido um livro composto em verso castelhano sobre a Paixão de Cristo, nele espelhando a sua forte devoção crística, funcionando a obra como uma espécie de prolongamento da sua vida espiritual, mas também de prova e de confirmação da sua exemplaridade.

Todas estas mulheres viveram e morreram em odor de santidade. Se se executar um apanhado destes relatos, facilmente se compreende que os vetores essenciais da espiritualidade feminina cisterciense passavam por um rigoroso sentido de obediência, uma forte inclinação para o trabalho manual e para o serviço comunitário, enfatizando-se o auxílio às enfermas, uma orientação para o recolhimento e para a oração, e também para o despojamento e para a pobreza, um privilégio pelos rigores, pelos jejuns e pelas penitências, bem como uma íntima devoção à Eucaristia e à Paixão de Cristo, a que se acrescenta a possibilidade da escrita como exercício agregador e atestador destas manifestações religiosas. Com efeito, Maria Micaela de São Bernardo, possuindo ênfases e particularidades próprias, deixa igualmente patente no seu texto estas linhas mestras ascéticas, confirmando que o modelo que seguia se fundava, dando-lhe continuidade, nesta espiritualidade.

Neste seguimento, importa compreender em que consiste a espiritualidade da Ordem de Cister. A este propósito, é deveras elucidativo um trecho de uma das cartas de Bernardo de Claraval, remetida aos monges de Aulps:

“Nuestra Orden es abyección, es humildad, es pobreza voluntaria, obediencia, paz gozo em el Espíritu Santo. Nuestra Orden es ser sumiso al maestro, al abad, a la Regla, a la disciplina. Nuestra Orden es amar el silencio, ejercitarse em los ayunos, las vigílias, la oración, el trabajo manual y sobre todo mantenerse em el camino más excelso: el amor. Em una palabra: progresar em todo esto de día em día, y perseverar aí hasta el final de la vida”⁴⁶

⁴⁶ Carta 142 in San Bernardo – *Obras Completas*, tomo VII, Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 511 e p. 513.

Em termos gerais, a espiritualidade cisterciense favorece a interioridade, o recolhimento, a austeridade e, sobretudo, o amor,

“elementos que guiam o monge no itinerário espiritual à procura do conhecimento de si mesmo para chegar ao conhecimento de Deus.”⁴⁷

A propósito do monge de Alcobaça da Idade Média e da Época Moderna (o que bem poderá ser transposto para a Ordem de Cister em geral), Saúl Gomes aduz precisamente que este privilegiava a fuga às coisas do mundo, alimentando no seu interior a moderação e a abnegação no vestuário, na alimentação⁴⁸.

Analogamente, o trabalho manual assume particular relevância ascética, integrando a vida espiritual, tal como a leitura, que, embora não prioritária, era compreendida como um exercício de combate ao ócio⁴⁹. Assim, a Regra de S. Bento era bem explícita quanto aos livros e à necessidade da leitura na vida quotidiana dos monges, prescrevendo em particular a leitura em alta voz durante as refeições, tomadas em absoluto silêncio, que nem podia ser interrompido para pedir o necessário à refeição ou sobre o próprio conteúdo da leitura escutada. De resto, este apelo à leitura manifesta-se, igualmente, na espiritualidade de Maria Micaela, que desde a puerícia dela se ocupava como um exercício de proximidade com Deus.

Outrossim, a produção escrita cisterciense não deixou de ser largamente profícua, acabando por traduzir a sua espiritualidade através do privilégio por uma linguagem afetiva como veículo de expressão. Enfatizando uma profunda afetividade no itinerário da busca de Deus no interior da alma, os textos dos

⁴⁷ Geraldo J. A. Coelho Dias – “Bernardo de Claraval: apologia para Guilherme, Abade” in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, n. 11-12, 1997, p. 14.

⁴⁸ Saúl Gomes – art. cit., 2014, p. 46.

⁴⁹ A Ordem de Cister determinava que os seus religiosos nunca estivessem ociosos, algo que Maria Micaela deixa bem patente na sua autobiografia espiritual. A título exemplificativo: “Mas mais tudo isto se torna em dobrados favores que o Senhor lhe mostra com assegura-la, mas é como mostrando-lhe que se não descuide ela da sua parte, a que Deus nosso Senhor nos manda que trabalhemos e não estejamos mão sobre mão. Isto me afronta várias vezes, ver o pouco que posso e faço, mas meu Senhor e Pai da alma me consola, mostrando-me os mesmos modos que temos para não estarmos ociosos, que é fazer e trabalhar interiormente, pondo o palácio do Rei da glória [Fl. 138] todo desocupado, que é a nossa alma, o nosso coração, e todas as nossas potências e sentidos, assim interiores como exteriores.” Fs. 137v. – 138.

seus autores são, muito devido à influência do *Cântico dos Cânticos*⁵⁰ e de São Bernardo, que “deu à nova ordem monástica a dimensão terna e carinhosa da sua devoção pessoal a Maria”⁵¹ e a Jesus, deveras marcados por imagéticas amorosas e do âmbito do feminino.

Com efeito, Bernardo de Claraval serviu-se amiúde, por exemplo, da metáfora da amamentação⁵², estando-lhe associada a célebre representação em que surge como recebendo diretamente na sua boca um esguicho do leite da Virgem (simbolizando a proteção mariana e, ao mesmo tempo, a sua fonte de sabedoria divina)⁵³. Importa ressaltar que esta imagem da “aleitação” de São Bernardo pela Virgem Maria, aparecendo pela primeira vez num Missal alcobacense iluminado do século XIV⁵⁴, logrou vasta atenção também na iconografia portuguesa dos mosteiros cistercienses, ordenando os visitantes a reprodução desta cena em quadros que deviam integrar as casas monásticas⁵⁵.

Mas o tema da amamentação não se esgota nesta representação, surgindo também São Bernardo colocando a mão no peito como se, apesar de homem,

⁵⁰ Na introdução à supracitada edição espanhola dos *Sermones in Cantica canticorum* de São Bernardo, Juan María de la Torre discorre sobre a importância deste texto bíblico para os cistercienses e a sua espiritualidade.

⁵¹ Geraldo J. A. Coelho Dias – *Religiões da nossa Vizinhança: História, Crença e Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Departamento de História/Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2006, p. 388.

⁵² A este respeito, consultar o capítulo “A “Aleitação” de S. Bernardo, marca da devoção Mariana dos Cistercienses” presente no estudo supracitado de Geraldo J. A. Coelho Dias, páginas 385 a 403.

⁵³ De facto, “a partir dos finais do séc. XIII, na França ou talvez na Península Ibérica, começou a ganhar corpo a lenda da “aleitação” ou lactação de S. Bernardo por Maria, tão edulcoradamente transmitida por pinturas de Murillo e Ribera e por tantos e tantos quadros de devoção monástica espalhados pelos antigos mosteiros cistercienses. Esta eidética ou imagética mostra S. Bernardo, umas vezes de joelhos, outras de pé, a receber sofregamente do peito de Maria um jacto de leite e dizendo a frase do formulário litúrgico “*Monstra te esse matrem*”, tirada da antífona mariana “*Ave Maris stella*”, enquanto Maria segura ao colo seu Filho Jesus. Sublinhe-se, entretanto, que a cena tem diversas composições ou representações. Muito raramente a Virgem mete o seio na boca de S. Bernardo, quase sempre, é a Virgem Maria, a comprimir o seio e a derramar um jacto de leite na boca de S. Bernardo. A cena pretende demonstrar que S. Bernardo participa no mistério virginal daquele corpo em que o próprio Deus feito homem hauriu o seu alimento. Ali, pelo leite recebido de Maria, S. Bernardo é “irmão colação” de Jesus e filho adoptivo de Maria, que é também sua mãe, fonte da sua alimentação espiritual. Trata-se, em verdade, duma lenda, duma ficção piedosa, duma liberdade artística, que se torna símbolo duma realidade espiritual e significativa, qual é a devoção à Virgem, que S. Bernardo apresentava como Mãe da Humanidade redimida por Jesus.” Geraldo J. A. Coelho Dias – *op. cit.*, 2006, p. 396.

⁵⁴ *Missale secundum antiquum usum cisterciensium*, BNL, Códice alcobacense n. 26, Fl. 258v.

⁵⁵ Saul Gomes – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico, 1988, p. 130, p. 160.

pudesse igualmente lactar e amamentar. Dirigindo-se a um monge seu sobrinho que passou da Ordem de Cister para a de Cluny, Bernardo afirma:

Y esto lo digo, hijo mío, no para avergonzarte, sino para llamarte la atención como a um hijo amadísimo. Pues aunque tengas muchos tutores em Cristo, no tienes muchos padres. Y si me lo concedes, yo te he engendrado para la religión com mi palabra y con mi ejemplo. Te alimenté después com leche (...) A ti también te han arrancado de mi seno y de mis entrañas.”⁵⁶

Este privilégio por metáforas e imagens do foro da maternidade radica num profundo entendimento da conceção divina de Maria como momento essencial da redenção da Humanidade⁵⁷. Isto conduz, por um lado, à inevitável valorização da figura da Virgem Maria e, por outro, ao entendimento de Jesus (e do próprio abade) também como mãe⁵⁸, culminando no facto de, para Bernardo de Claraval,

“mothering meant not only nurturing but also an affectivity that was needed to complement authority”⁵⁹.

Dirigindo-se ao Papa Eugénio III, São Bernardo declara:

“El amor que vos profeso no vos considera su amo; te reconoce como su hijo (...) Confieso que ya me han despojado del oficio de madre, pero no me han despojado de su afecto. Hace tiempo que te puse en

⁵⁶ Carta 1 in San Bernardo – op. cit., tomo VII, 2003, p. 53.

⁵⁷ Bernardo de Claraval, na esteira dos Padres da Igreja, observa em Maria a nova Eva, sem cuja maternidade por graça divina seria impossível a recuperação da herança divina: “Hermanos, la presente solemnidad de la Anunciación del Señor nos invita a contemplar la sencilla historia de nuestra redención como una deliciosa llanura. Al ángel Gabriel se le confía una nueva misión, y la Virgen, que profesa una nueva virtud, recibe los honores de un saludo inaudito. ¡Desaparece la antigua maldición de las mujeres, y esta nueva madre recibe una nueva bendición! La gracia llena a la que está extenta de la concupiscencia; de este modo vendrá sobre ella el Espíritu y, sin haber conocido varón, dará a luz al Hijo del Altísimo. La misma puerta que dejó pasar el veneno de la serpiente e infecto a toda la humanidad, da paso ahora al antídoto de la salud” Sermón en la Anunciación del Señor 2, 1 in San Bernardo – *Obras Completas*, tomo III, Sermones Litúrgicos (1o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 661

⁵⁸ “In general, the image of the motherhood of Christ expressed three aspects of Christian belief about Christ’s role in the economy of salvation. First, Christ’s sacrificial death on the cross, which generated redemption, was described as a mother giving birth; second, Christ’s love for the soul was seen as the unquestioning pity and tenderness of a mother for her child; third, Christ’s feeding of the soul with himself (his body and blood) in the eucharist was described as a mother nursing her baby.” in Bynum – op. Cit, 1991, p. 158. Sobre o tópico de Jesus como mãe, ver Caroline Walker Bynum – *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press, 1984.

⁵⁹ Caroline Walker Bynum – op. cit., 1991, p. 158.

mi seno; no te sacarán de él tan fácilmente (...) Por eso, no te amonestaré como maestro, sino como madre (...) como quien ama.”⁶⁰

Nos *Sermones in Cantica canticorum*, afirma:

“Escuchen esto los preladados que prefieren sempre que sus súbditos les teman, pero no servirles. Aprended los que juzgáis la tierra. Entended bien que debéis ser madres y no señores. Intendad que os ámen, no que os teman: cuando haya que recyrrur a la severidade, ésta sea paternal no tiránica. Mostraos como madres, alentando; como padres, corrigiendo. Sed mansos, deponde toda dureza, no useis el látigo, mostraos entrañables; que vuestros pechos desborden la dulzura de la leche, y no hinchén de soberbia.”⁶¹

Assim, ao rigor ascético acrescenta-se uma orientação amorosa e maternal que torna a espiritualidade cisterciense particularmente munida de afetividade, resultante da devoção a Maria⁶² e à sua maternidade, invocada na ordem como *Mater Cisterciensium*⁶³.

A propósito desta forte inspiração mariana da Ordem de Cister⁶⁴, Geraldo Dias destaca o contributo espiritual de Bernardo de Claraval⁶⁵, em cuja obra, a despeito de na sua totalidade os escritos mariológicos não serem muitos, conferiu especial atenção a Virgem Maria, sobretudo nos seus sermões⁶⁶. Esta figura é compreendida dentro do quadro do plano salvífico de Deus, sendo uma

⁶⁰ San Bernardo – *Obras Completas de San Bernardo*, tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 431.

⁶¹ Sermón sobre el Cantar de los Cantares 23, 2, in San Bernardo – op. cit., tomo V, 1987, p. 323.

⁶² Sobre o fenómeno mariológico, consultar Stefano de Fiores – Salvatore Meo – Eliseo Tourón (dir.) – *Nuevo Diccionario de Mariología*. Madrid: San Pablo, 1998.

⁶³ Aliás, “O 8o Capítulo Geral de Cister estipulou que todos os mosteiros cistercienses que se fundassem fossem postos sob o patrocínio e nome de Maria, Rainha do Céu e da Terra” Geraldo J. A. Coelho Dias – op. cit., 2006, p. 388.

⁶⁴ Cfr. Alberto Gomez de las Bárcenas – “Devoción mariana de la Orden Cisterciense” in *Cistercium*, n. 91, 1964, pp. 53 – 61.

⁶⁵ É justamente neste seguimento que Bernardo de Claraval ficaria a ser conhecido enquanto Doutor mariano por excelência. Aliás, Luís XIII, rei de França, proclama-o em 1626 o “citarista de Maria”. Sobre o contributo de S. Bernardo na espiritualidade cisterciense, ver Geraldo J. A. Coelho Dias – “A marca de São Bernardo na espiritualidade e na cultura cisterciense” in *Atas do Seminário Internacional Tarouca e Cister: Espaço, Espírito e Poder*. Tarouca: Câmara Municipal, 2004, pp. 203 – 223.

⁶⁶ “(...) o carácter mariológico da obra de S. Bernardo advém-lhe sobretudo por causa dos 4 sermões sobre a Anunciação ou “*Homiliae in laudibus Virginis Matris super “Missus est”*”, o sermão sobre o “Aqueduto” na Natividade de Maria, os 4 sermões sobre a Assunção de Maria e o Domingo da sua Oitava, os 3 sermões na festa da Purificação de Maria, o sermão sobre o Capítulo XII do Apocalipse a respeito das 12 estrelas e as aplicações alegóricas a Maria nos sermões sobre o “Cântico dos Cânticos”” Geraldo J. A. Coelho Dias – op. cit., 2006, pp. 389 – 390.

mediadora⁶⁷ através da sua participação no Mistério da Encarnação de Jesus, seu filho:

*“Sed iam advertitis, ni fallor quoniam Virgo regia ipsa et via, per quam Salvator advenit proceden ex ipsius utero, tamquam sponsus de thalamo suo”*⁶⁸

Decorre, porventura, desta configuração o facto de Bernardo designar Maria mormente por “Mãe”, “Medianeira”, “Rainha”, “Senhora” e “Nossa Senhora”⁶⁹. Além disso, através da Virgem Maria, São Bernardo assinala a humildade como pedra angular do processo ascético, virtude cuja relevância é de facto preponderante na espiritualidade cisterciense⁷⁰:

“Preciosa combinación ésta, em la que se asocian la virgindad y la humildad. A Dios le agrada el alma cuya humildad ensalza la virgindad y cuya virgindade anda engalanada com la humildad. Y piensa que veneración no se merecerá una alma, cuya fecundidad realza todavia más su humildad (...) Si no eres capaz de imitar la virgindad de la humilde, emula al menos la humildad de esta virgen. La virgindad es una virtud encomiable, pero la humildad es una virtud imprescindible.”⁷¹

132

Também na autobiografia espiritual de Maria Micaela está patente esta vigorosa devoção mariológica:

“Dia de minha Senhora da Piedade foram os favores grandíssimos que eu toda recebi nesse dia e noite, e toda minha alma cheia de gozo se derretia por lhe fazer algum limitado serviço, porque tenho a esta Senhora tão grande afeto e carinho, que sempre desejo não ter ação alguma que não seja dirigida pela Mãe de Deus. Já se entende que isto não é dar a entender que a Senhora me fala, mas é um modo maravilhoso que a alma percebe para que, com santo temor, não siga senão como conhecendo, pelos efeitos que sente dentro da alma, que é mais do agrado desta Senhora. Porque ela já uma vez, estando eu para me deitar na cama, fazendo um oferecimento ao Padre Eterno de tudo [o] que a Senhora padeceu na Paixão e morte de seu bendito filho, fazia eu dois oferecimentos. O primeiro, prostrada por terra

⁶⁷ o “Sermón en el Domingo dentro de la octava de la Asunción, 1” esta mediação é descrita por intermédio de Jesus, mediador central e essencial. Tendo sido Virgem Maria corresponsável por o trazer à Humanidade, também ela é mediadora da salvação e, por isso, indispensável. in San Bernardo – *Obras Completas*, tomo IV, Sermones Litúrgicos (2o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, pp. 395 – 417.

⁶⁸ “Sermón en el Adviento del Señor 2, 5” in San Bernardo – *op. cit.*, tomo III. 2005, p. 76.

⁶⁹ Ver Geraldo J. A. Coelho Dias – *op. cit.*, 2006, p. 391.

⁷⁰ Na Regra de São Bento encontra-se, precisamente, um capítulo inteiro dedicado à humildade.

⁷¹ “En alabanza de la Virgen Madre, I, 5” in San Bernardo – *Obras Completas de San Bernardo*, tomo II, Tratados (2o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, p. 607.

com a boca no chão, ajuntando todos os seus santíssimos trabalhos, que os dizia em poucas palavras e mais algumas orações e, depois, me levantava e me punha de joelhos, como sempre faço. E, fazendo alguns atos de contrição e exame de com[s]ciência, torno a repetir ao Padre Eterno tudo [o] que a Senhora padeceu com seu amantíssimo filho desde que na[s]ceu em palhinhas, a circuncisão, a fugida dos três dias, a notícia da prisão com a cruz às costas, a lançada no peito, o Senhor morto nos braços, a soledade da Senhora... Tudo lhe represento às noites com mais rezões que, por serem muitas, as não escrevo, mas faço tudo o que minha ignorância pode alcançar.”⁷²

A natureza de *Mater dolorosa* de Maria é salientada, enfatizando-se a sua capacidade de padecer por Jesus. No conjunto do texto, a Virgem Maria figura, pois, sobretudo na sua qualidade de Mãe copiosa, piedosa e redentora, mas também enquanto guia e mentora:

“Eu já não quero outra vida, nem outro viver mais que ter sempre todos os meus sentidos e potências, assim da alma como do corpo, todas cheias de uma viva lembrança de meu Deus, e Senhor e Pai de minha alma, e ser toda dirigida e governada por meu Deus e minha mãe Maria Santíssima.”⁷³;

Era dia de di[s]ciplina, e como me fui a tomá-la, não tinha tempo de fazer muitas humilhações costumadas nestes grandes favores. E eu, como ia assim, não sentia muito o golpe da di[s]ciplina, o que eu desejava que fosse forte, mas, estando nestes cuidados todos juntos de não sentir o golpe, e da humildade que desejava ter em tão grandes favores, sentindo dentro da alma como minha Senhora me dizia, ou me ensinava, que oferecesse ao Senhor a ardentíssima humildade com que ela recebia os seus divinos favores. E com mais rezões que a alma as percebeu, mas a minha ignorância as não sabe dizer. Só me causou esta Senhora umas entranháveis saudades suas e se aumentou meus desejos ardentíssimos de ser muito, muito sua devota, com mais amores e ternuras entranháveis que me tem durado vai por três dias, e cada vez se aumentam mais e mais.”⁷⁴

Trata-se Nossa Senhora de uma das figuras centrais e que adquire maior relevância nas visões e nos sonhos visionários da autora, assomando pejada de predicados amorosos e reiteradamente enaltecida na sua maternidade afetuosa e sofrida, bem como na sua sapiência orientadora:

⁷² Fs. 167v. – 168.

⁷³ Fs. 162v. – 163.

⁷⁴ Fs. 171 – 171v.

“Dá-me o Senhor a conhecer os grandes perigos que há neste estado da parte da alma que, às vezes, me fazem como desmaiar se o Senhor me não confortara, e a interceção de minha Senhora, porque sempre chamo por ela”⁷⁵.

Desta exaltação da maternidade de Maria (o símbolo pleno da sua graça divina) resulta a opção por uma terminologia semelhante à adotada por Bernardo de Claraval para a designar: “Mãe” e “Senhora”. No texto de Maria Micaela, estes vocábulos são frequentemente antecédidos pelo determinante possessivo “minha”, o que evidencia o seu contato íntimo e afetivo com a Virgem:

Neste tempo, senti que minha Senhora me encostava a alma no seu divino regaço, que era como nos seus divinos joelhos, e pondo-me as suas divinas mãos como sobre o rosto. Mais senti e ficou a alma que não sei como o diga. Não me creia Vossa Reverendíssima, que eu tremo de o dizer, inda que é só para a provação que não haja engano. E três dias senti a assistência de minha Senhora vivamente nas inflamações do amor que representam estas coisas que, sendo eu a que sou, não podia ser. Mas nestes três dias, no primeiro foi nas cruces que já deixo dito. No segundo dia, vindo do leito para o coro como fugindo de criaturas que me não detivessem, que sentia um trato íntimo com meu Senhor, senti a minha Senhora sem me falar senão como que vindo duas pessoas tratando e falando ambas sós, se entremete outra⁷⁶;

“Meu Senhor me disse estes dias: “assiste com minha mãe”. A alma, toda cheia de gozo, a buscava, que era véspera da véspera do nascimento do Senhor no Deus. Logo se achou com a Senhora, mas já perto, porque a alma sentia a Senhora parada. A alma que tinha recebido o Senhor lhe parecia que o levava dentro de si. Via que a Senhora olhava para ela toda cheia de gozo e alegria, e lhe dava a entender que a alma estava rica. Ela com alegria a chegava a si, e lhe dizia: “sabe guardar os tesouros do céu”. Ó, Senhor, quem me soubera dar a entender as grandezas com que tratais esta pobrezita alma?

Na véspera de Natal, à noite, sentia minha alma a seu Deus menino. Mas foi de sorte que ela se não atrevia a pegar, com temor e reverência

⁷⁵ Fl. 181. Curiosamente, este segmento parece dialogar, pela presença de Maria enquanto conselheira redentora no caminho espiritual, com o seguinte trecho de S. Bernardo: “Cuando temías acercarte al Padre y, aterrado con solo oír su voz, te escondías entre el follage, él te dio a Jesús por mediador. ¿Qué no conseguirá tal Hijo de tal Padre? Le escuchará siempre por su gran respeto: el Padre ama al Hijo; ¿pero recelas acaso acercarte a él? Es tu hermano, y tan humano como tú; tiene experiencia de todo, a excepción del pecado, para ser compasivo. Este hermano de lo dio María” in “Sermón en el nacimiento de Santa María, 7” in San Bernardo – op. cit, tomo IV, 2006, p. 425.

⁷⁶ Fl. 227v.

se humilhava. Toda desfeita em fogo de amor e lágrimas lhe dizia muitos amores. Fui à minha Senhora dar-lhe o parabém.”⁷⁷

Sendo Maria apresentada amiúde em função de Jesus, e ambos integrando o plano da salvação, da redenção e do Mistério da Santíssima Trindade, verifica-se uma interdependência um tanto simbiótica entre as noções associadas a estas figuras – a mesma que acompanha o tratamento dado por Bernardo de Claraval à Mãe e ao Filho⁷⁸ –, surgindo frequentemente juntas e dialogando nos sonhos visionários da autora. De facto, Virgem Maria e Cristo ambos se investem de uma qualidade redentora e misericordiosa, idealizados como orientadores espirituais no processo místico da freira de Odivelas, que lhes devota, por isso, especiais afeto e amor.

A propósito da autobiografia espiritual em apreço, importa talvez insistir ainda na apropriação de viés popular e radicalmente íntima da figura de Virgem Maria e dos episódios bíblicos a ela associados, da qual resulta uma espiritualidade de fundamento menos teológico e, de facto, mais místico, no sentido de prevalecer uma relação com a transcendência que privilegia a experiência pessoal e profunda de Deus (premissa advogada, a seu modo, por Bernardo de Claraval⁷⁹).

Bernardo de Claraval concede também particular devoção a Cristo e aos mistérios da sua humanidade⁸⁰, particularmente à sua Paixão. Neste seguimento,

⁷⁷ Fs. 29 – 29v.

⁷⁸ Na quarta homília do sermão *Em louvor da Virgem Mãe* de Bernardo de Claraval está patente esta conceção da Virgem Maria enquanto fundamental interveniente no plano salvífico, já que no seu útero concebeu o Verbo feito carne, Jesus, não sendo possível separar Mãe e Filho, profundamente ligados no seu âmbito comum de redenção: “Es indudable que quanto proclamamos em alabanza de la Virgen Madre le corresponde igualmente al Hijo. Y, a su vez, cuando honramos al Hijo, no menoscabamos la gloria de la Madre” in “En alabanza de la Virgen Madre, IV, 1” in San Bernardo – op. cit., tomo II, 1999, p. 659. Ver também Geraldo J. A. Coelho Dias – “São Bernardo: a bíblia e a espiritualidade cristo-mariológica” in Maria Alegria Fernandes Marques – Helena Osswald (coord.) – *As Beiras e a Presença de Cister: Espaços, Património Edificado, Espiritualidade. Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2006, pp. 87 – 92.

⁷⁹ Ver Paul Verdeyen – “Un théologien de l’expérience” in Sources Chrétiennes: Bernard de Clairvaux: *Histoire, Mentalités, Spiritualité (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon)*, n. 380. Paris: Cerf, 1992, pp. 557 – 577.

⁸⁰ Ver Arnaldo de Pinho – “Alguns aspetos da cristologia de S. Bernardo” in *Humanística e Teologia*, n. 14, 1992, pp. 335 – 350.

“ficará emblemático o episódio de Cristo a despregar-se da Cruz para abraçar S. Bernardo. Este relato do “*Exordium magnum*”, escrito no séc. XIII pelo monge cisterciense Conrado de Eberbach e transmitido pela tradição mística, está na origem de se atribuir a S. Bernardo a exposição dos instrumentos da Paixão de Jesus, isto é, as “*Arma Christi*”, o que fomentou a devoção ao sofrimento carnal de Jesus Crucificado, que, depois, os franciscanos tanto desenvolveram e espalharam.”⁸¹

Este eixo devocional é também absolutamente central e imprescindível no texto de Maria Micaela.

Na totalidade da sua obra, mas sobretudo nos sermões dedicados ao *Cântico dos Cânticos*⁸², São Bernardo instaura uma mística amorosa e nupcial por via de uma linguagem com recurso a imagens que apelam a

“aspectos dos sentidos humanos, a fim de provocar uma evocação afectiva e os seus consequentes efeitos sugestivos”⁸³

configurando uma doutrina espiritual⁸⁴ com matizes delicados, amorosos e melífluos, o que lhe consagrou precisamente a qualificação de *Doctor Mellifluus*⁸⁵.

Retomando o papel da imagem na doutrina espiritual de São Bernardo, urge assinalar, na sua relação com o pictórico, que o

“critério subjacente à sua estética não é propriamente artístico, mas ético, ascético. Não é que não considere a pintura e a escrita dignas de louvores. Será ele, porém, o primeiro dentro da tradição cristã antiga, a pôr aos monges a questão das relações entre a arte e a mística: “Dirijo-me aos membros da nossa Ordem”. Para ele, arte e mística

⁸¹ Geraldo J. A. Coelho Dias – op. cit., 2006, p. 393.

⁸² Cfr. *The Works of Bernard of Clairvaux: On the Song of Songs*. Kalamazoo/MI: Cistercian Publications, 1976.

⁸³ Tiago André Pacheco da Silva Ribeiro Pinto – *Os Títulos e Invocações da Virgem Maria nos Sermões marianos de Bernardo de Claraval*. Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2015, p. 51. Dissertação de Mestrado. A título de exemplo, refiro a carta já mencionada a Roberto, sobrinho de São Bernardo, na qual pervade um tom que exalta uma doçura magoada plena de afetividade, recorrendo-se a imagens poderosas do âmbito amoroso e bélico: “Gimo porque te han arrebatado, exijo al que me han arrancado violentamente. No puedo adormecer mis entrañas; cuando te quitan una parte no pequeña de las mismas es imposible que la outra no se retuerza (...) Sus manos están llenas de sangre, su espada me tréspasa el corazón, sus dientes son lanzas y flechas, su lengua es una espada afilada” San Bernardo – op. cit., tomo VII, 2003, p. 53 e p. 55.

⁸⁴ Sobre a espiritualidade de Bernardo de Claraval ver Étienne Gilson – *La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1947.

⁸⁵ Bernardo de Claraval foi canonizado em 1174 por Alexandre III e proclamado Doutor da Igreja em 1830 por Pio VIII.

andam de mãos dadas. A arte deve elevar o espírito, libertá-lo, favorecer a contemplação da mente e não seduzir a apetência dos sentidos. Mais que o peso e a fruição estética da arte pela arte está o gozo da presença de Deus, que a imaterialidade das coisas, as paredes nuas, a luz com os contrastes do claro-escuro e as formas de arcos a elevar-se para as alturas, como mãos erguidas em ogiva, sugerem e proporcionam.”⁸⁶

É, antes de mais, nesta economia espiritual que se deve enquadrar o apelo iconográfico patente no texto de Maria Micaela, pois também nele as imagens servem não propósitos estetizantes, mas de mediação à contemplação e à meditação profunda da presença de Deus. Aliás, a imagética do fogo é uma outra chave mística importantíssima em ambos os autores, revelando o poder transformador e ardente do amor divino e de Deus. Neste âmbito da ponderação do mundo das imagens e do mundo sensível, porventura valha a pena considerar o seguinte trecho de Bernardo de Claraval:

“Cuando Jesus predicaba le seguía una gran muchedumbre, procedente de los pueblos y ciudades, porque sanaba sus cuerpos y salvaba sus almas. Estaban enamorados de él, de su trato y de su aspecto; de su tierna palabra y su hermoso rostro. Sí: *Eres el más bello de los hombres, de tus labios fluye la gracia.* Este es a quien nosotros seguimos y a quien nos hemos unido. Es pura delicia. Los hombres y los ángeles están ansiosos de verlo. ¿Podéis desear algo más sabroso? Es el hechizo de los ángeles. *Gustad y ved qué dulce es el Señor.* Nada hay comparable a esta finura, a este sabor, a esta sabiduría que procede de lo escondido; es algo divino. Te encanta, y con razón, el ardor del sol, la policromía de la flor, el pan sabroso y la tierra fecunda. Todo esto procede de Dios. Se ha prodigado a sus criaturas. Pero posee en sí mismo infinitamente más.”⁸⁷

Conclusão

Maria Micaela de São Bernardo, freira setecentista impelida durante séculos ao anonimato, produziu uma vasta e fértil obra. Nela se manifesta uma pluralidade genológica que a torna única; unicidade essa que se reflete

⁸⁶ Geraldo J. A. Coelho Dias – art. cit., 1997, p. 17.

⁸⁷ Sermón en la festividad de Todos los Santos 1, 4” in San Bernardo – *Obras Completas de San Bernardo*, tomo IV, Sermones Litúrgicos (2o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 511.

igualmente ao nível do conteúdo, já que enleia diversas camadas textuais capazes de integrar também diversas possibilidades hermenêuticas. A multiplicidade – ou, se preferirmos, plasticidade – deste texto torna-o particularmente apto a servir o seu propósito último: a comunicação com Deus e a subsequente *unio mystica* de que é concomitantemente sintoma e ferramenta.

Além disso, esta é uma produção escrita que se insere no enquadramento espiritual cisterciense e de Bernardo de Claraval, demonstrando que também autoras mulheres se influenciaram pela sua doutrina, vindo a cerzir uma espiritualidade alicerçada justamente nessa influência teológica e mística.

Se por um lado a linguagem patente na obra de Maria Micaela, tal como nas de São Bernardo, privilegia o tom amoroso e afetivo, tecendo descrições de tonalidade enamorada sobre a transformação da alma no plano da interioridade com Deus, procedentes, sem dúvida, dos efeitos do ardente amor divino, por outro, centraliza as figuras de Cristo e da Virgem Maria, marcados pela sua capacidade hiperbólica piedosa de amar a Humanidade. Capacidade amatória que a freira de Odivelas procura certamente reproduzir no decurso da sua caminhada mística, que é ao mesmo tempo uma caminhada pelos confins desta escrita de recorte amoroso e de potencial anagógico.

Bibliografia

Fontes Manuscritas:

Missale secundum antiquum usum cisterciensium, BNL, Códice alcobacense n. 26, Fl. 258v.

Fontes Impressas:

AZEVEDO, Diogo Manuel Aires de. (1734). *Portugal illustrado pelo sexo feminino: notícia histórica de muitas heroínas portuguesas que floresceram em virtudes, letras e armas*. Lisboa Ocidental: Oficina de Pedro Ferreira.

BIZZINI, Silvia Caporale– MALABOTTA, Melita Richter (ed.). (2009). *Teaching Subjectivity: Travelling Serves for Feminist Pedagogy*. Utrech/Stockholm: Athena.

BYNUM, Caroline Walker. (1984). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press.

BRITO, Bernardo de. (1720). *Chronica de Cister: Onde se Contam Coisas Principaes desta Ordem & Mnytas Antiguidades do Reyno de Portugal: Prumeyra Parte*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva.

BUITELAAR, Marjo – ZOCK, Hetty Zock (ed.). (2013). *Religious Voices in Self-Narratives. Making Sense of life in Times of Transition*. Berlin: De Gruyter.

- CASTELO BRANCO, Antónia Margarida de. (1983). *Autobiografia (1652-1717)*. João Palma-Ferreira (ed.). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho Dias. (1997). “Bernardo de Claraval: apologia para Guilherme, Abade” in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, n. 11-12.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho. (2004). “A marca de São Bernardo na espiritualidade e na cultura cisterciense” in *Atas do Seminário Internacional Tarouca e Cister: Espaço, Espírito e Poder*. Tarouca: Câmara Municipal, pp. 203 – 223.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho. (2006). *Religiões da nossa Vizinhaça: História, Crença e Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Departamento de História/Departamento de Ciências e Técnicas do Património.
- DIZENBACHER, Peter et all (ed.). (2000). *Diccionario de la Mística*. España: Editorial Monte Carmelo.
- FIGUEIREDO, Borges de. (1888). *O Mosteiro de Odivelas: Casos de Reis e Memórias de Freiras*. Lisboa: Livraria Ferreira.
- FIORES, Stefano de – MEO, Salvatore – TOURÓN, Eliseo (dir.). (1998). *Nuevo Diccionario de Mariología*. Madrid: San Pablo.
- GILSON, Étienne. (1947). *La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin.
- GOMES, Saúl. (1988). *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico.
- GOMEZ DE LAS BÁRCENAS, Alberto. (1964). “Devoción mariana de la Orden Cisterciense” in *Cistercium*, n. 91, pp. 53 – 61.
- HERPOEL, Sonja. (1999). *A la Zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi.
- LAVRIN, Asunción – LORETO, Rosalva. (2012). *Monjas e Beatas: La Escritura Femenina en la Espiritualidad Barroca Novohispana: Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Americas – Puebla/Archivo General de la Nación.
- MARQUES, Maria Alegria Fernandes – OSSWALD, Helena (coord.). (2006). *As Beiras e a Presença de Cister: Espaços, Património Edificado, Espiritualidade. Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões.
- PINHO, Arnaldo de. (1992). “Alguns aspetos da cristologia de S. Bernardo” in *Humanística e Teologia*, n. 14, pp. 335 – 350.
- PINHO, Maria Luís Leite. (2024). “Uma viva lembrança contínua, um desvelo sem intervalos”: *Mística e Memória de Deus na produção escrita de Maria Micaela de São Bernardo (XVIII)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- PINTO, Tiago André Pacheco da Silva Ribeiro. (2015). *Os Títulos e Invocações da Virgem Maria nos Sermões marianos de Bernardo de Claraval*. Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.
- POMATA, Giana Pomata – ZARRI, Gabriella (ed.). (2005). *Monasteri Femminili Come Centri di Cultura fra Rinascimento e Barocco*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- San Bernardo. (1984). *Obras Completas de San Bernardo*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Bernardo. (2003). *Obras Completas*. Tomo VII. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Bernardo. (2005). *Obras Completas*. Tomo III. Sermones Litúrgicos (1o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Bernardo. (2006). *Obras Completas*. Tomo IV. Sermones Litúrgicos (2o). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SEBASTIAN, Luís – RESENDE, Nuno. (2015). *Cister no Douro*. Lamego: Museu de Lamego.

SILVA, Inocência Francisco da. (1862). *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Tomo 6. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

WOODFOR, Charlotte. (2022). *Nuns as historians in Early Modern Germany*. USA: Oxford University Press.