



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras  
sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738**

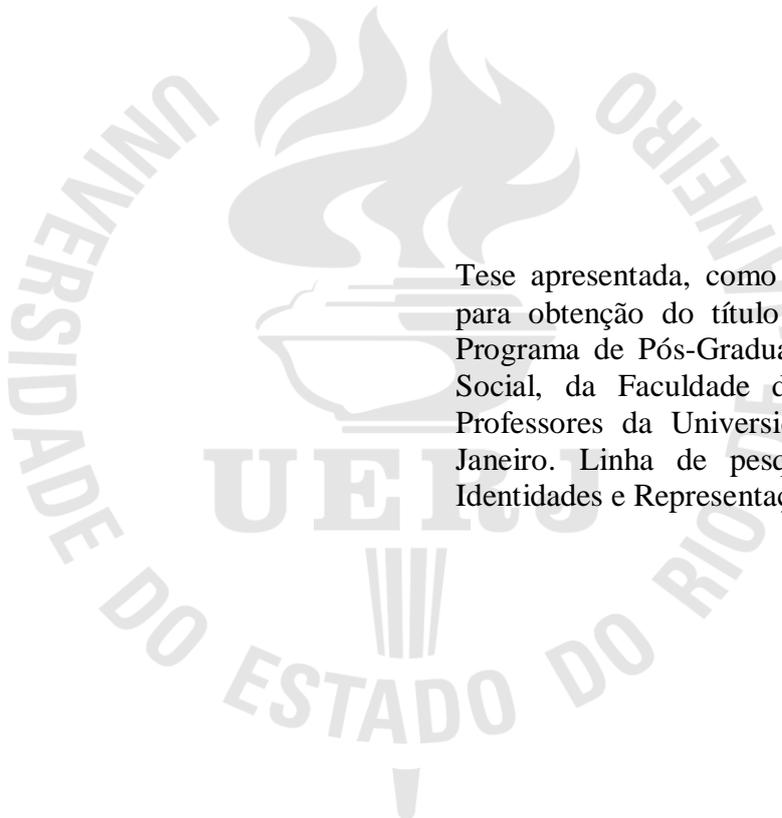
**v. 1**

São Gonçalo

2019

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. Linha de pesquisa: Território, Identidades e Representações.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares

São Gonçalo  
2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

O48 Oliveira, Rozely Menezes Vigas.  
As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738 / Rozely Menezes Vigas Oliveira. – 2019.  
473f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares.  
Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Convento de Santa Mônica (Goa) – Teses. 2. Goa, Damão e Diu (Índia) – Teses. 3. Religiosidade – Teses. I. Tavares, Célia Cristina da Silva. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 4994 CDU 27-788

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. Linha de pesquisa: Território, Identidades e Representações.

Aprovada em 05 de junho de 2019.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dra. Daniela Buono Calainho  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Leila Mezan Algranti  
Universidade Estadual de Campinas

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Margareth de Almeida Gonçalves  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Leonor Garcia da Cruz  
Universidade de Lisboa

---

Prof. Dr. William de Souza Martins  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira (suplente)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Patricia Souza de Faria (suplente)  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

## DEDICATÓRIA

À minha mãe Neuzinalva, minha avó Francisca, (*in memoriam*) e minha orientadora Célia Tavares, por serem meus modelos de mulheres fortes e batalhadoras.

Às minhas afilhadas, Clarice e Giovana, para que eu consiga ser exemplo para elas.

## AGRADECIMENTOS

“Dios [...] me dijo: que si un enfermo que estava en peligro de muerte le parece le da salud un médico, que no era virtud dejárselo de agradecer y no le amar; que qué hubiera hecho si no fuera por estas personas.”  
Teresa, vol. I, p. 874

Por mais solitário que seja o desenvolvimento de uma tese, pelas horas e horas sem fim em meio a livros, papéis, manuscritos e tela de computador, muitas foram as pessoas que me auxiliaram de alguma forma nesse caminho... e o que teria eu teria feito se não fosse a ajuda delas? Então, agradecer é preciso!

Em primeiro lugar, dou graças Àquele que nos dá o dom da vida e me conhece profundamente. À Nossa Senhora, sob o título de Fátima, santa de minha devoção, agradeço por trazer luz em momentos sombrios.

Minha eterna gratidão à minha família por apoiar desde sempre as minhas escolhas, me auxiliar no que era preciso e me incentivar a buscar sempre mais, principalmente à minha mãe, pela sua sabedoria e força que têm me guiado durante toda a minha vida. Ao meu marido, João, as palavras nunca serão suficientes para demonstrar todo o carinho e amor que sinto por você. Obrigada pelo companheirismo de sempre e pela grandiosa ajuda na formatação desta tese. Sem você teria sido muito mais difícil colocar tabelas, figuras e gráficos nos seus devidos lugares. Por mais bobo que pareça, ao meu filho de quatro patas, Marley – sem esquecer, é claro, dos outros –, que esteve literalmente ao meu lado em todas as longas horas de escrita, me acalentando e animando com seu olhar simples e inocente e com seu amor incondicional.

Saindo do âmbito familiar, agradeço à Faculdade de Formação de Professores da UERJ por ser a minha segunda casa desde a graduação. Sempre me senti muito bem acolhida naquele ambiente acadêmico durante todos esses anos e é um grande orgulho dizer que toda a minha formação acadêmica foi construída ali. Agradeço a todos os professores que fazem parte dessa instituição, aos que participaram direta e indiretamente desse meu processo de aprendizagem, desde os da graduação até os do Programa de Pós-Graduação em História Social. Em especial à minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Tavares, que lá nos idos de 2002 enxergou algum potencial naquela menina que desejava estudar o Santo Sudário e terminou estudando duas freiras medievais em vez de se enveredar pelos manuscritos inquisitoriais que tanto transcrevia. Obrigada por me aceitar em seu projeto, por me apresentar e ensinar a prática paleográfica, que se tornou minha grande paixão acadêmica, junto com “minhas

freirinhas de Goa”, “minhas freirinhas rebeldes”, como gosto de chamar carinhosamente meu objeto de estudo. Obrigada por todos os puxões de orelha (eles moldaram a pesquisadora que sou hoje) e pela paciência com minha personalidade teimosa (sei que sou bem difícil às vezes). Enfim, obrigada por ser o Mestre Yoda dessa jovem *padawan*!

Os amigos são a família que escolhemos e posso dizer que sou agraciada pelos que adquiri ao longo dos anos. Não são muitos, mas são fundamentais. À Alexandra e Regiane, sou grata pela longa amizade e pelas lindas afilhadas, que apesar de nesses últimos anos eu não estar tão presente nas vidas delas, são luzes na minha. Aos companheiros da turma do doutorado e a todos os amigos que a FFP me trouxe nesses quase vinte anos de aprendizagem. Especialmente, a Camila e Virgínia. Agradeço os longos bate-papos sobre livros, séries e filmes e os nossos encontros acompanhados de boa comida e bons vinhos que nos desanuviavam das obrigações acadêmicas.

Durante as viagens realizadas para a investigação dessa tese, muitas foram as pessoas que me ajudaram, permitindo de várias maneiras que as pesquisas fossem feitas de forma eficaz e tranquila. Ficarei eternamente grata ao Fr. Joaquim Loiola Pereira, secretário da Arquidiocese de Goa e Damão, que gentilmente me acolheu em Pangim em 2016, além de oferecer os direcionamentos para minha estada e visitas. Às irmãs do Nirmala Institute of Education e sua superiora, por me aceitarem em sua hospedaria e pelo carinho a mim destinado. Obrigada pelos cafés da manhã e jantares deliciosos – verdadeiras iguarias e uma experiência gastronômica sem igual. Agradeço, em especial, à irmã Anna Valadares, pela sua amabilidade e atenção para comigo naquele mês. Foi uma vivência única nossas conversas e conhecer seus familiares. Enfim, foi um enorme prazer conhecer e conviver com todas, sempre tão amáveis. Fico também extremamente agradecida à superiora do Institute Mater Dei, Sr. Edwige Maria Antony, por além de permitir minha entrada no claustro, ainda contar-me um pouco da história da presença dessa instituição no prédio de Sta. Mônica. Agradeço à Sra. Lilia Maria de Sousa, do Arquivo do Paço Patriarcal, e à Natasha Fernandes, curadora do Museu de Arte Cristã, pela simpatia e cuidadoso atendimento; e também à direção e a todos os funcionários que me atenderam na medida do possível nas instituições de guarda goesas. Não posso me esquecer das restauradoras Ruth, Jénifer, Zuraida e Georgina, que também estavam hospedadas no Nirmala, pelas conversas e passeios.

Em Portugal, minha eterna gratidão à Fundação Calouste Gulbenkian, que ao me conceder a bolsa de Investigação em Cultura Portuguesa para Estrangeiros, financiou minha estada em Lisboa em 2017, além disso proporcionou a realização da investigação para esta tese, nos três meses em que estive lá. Em especial, ao Sr. Carlos Luís, por sua pronta

disposição em me auxiliar no que fosse preciso. Obrigada à Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Leonor Garcia da Cruz, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por ter aceitado me orientar durante a permanência dessa bolsa. A todos os funcionários das instituições de guarda de Lisboa, Coimbra e Évora, que me atenderam com muita atenção; e também ao pesquisador Rui Mendes, que de forma tão gentil, ajudou uma outra pesquisadora, estrangeira e desconhecida, após breve conversa na pequena sala do Arquivo do Patriarcado de Lisboa. Agradeço às amigas portuguesas da minha orientadora; à Rosa, pela estada em seu apartamento (a tranquilidade dele foi essencial naqueles dias de completa imersão na investigação) e à Teresa, pela constante amabilidade e por estar sempre pronta a me auxiliar naqueles detalhes burocráticos que esse tipo de viagem requer (não sei o que teria sido de mim sem você naquele dia do NIF).

A banca avaliadora, tanto na qualificação quanto na defesa, é formada por professores especialistas no tema do estudo, mas desde o início desejei que a minha banca fosse formada não somente por especialistas, mas também por professores que tivessem participado ativamente desse meu processo de aprendizagem. Sendo assim, meu eterno agradecimento: à Prof.<sup>a</sup> Dra. Daniela Calainho, por estar presente desde a graduação nesse processo; à Prof.<sup>a</sup> Dra. Leila Algranti, por me apresentar, através das pesquisas de seus estudos, novas perspectivas de análise para o mundo conventual; ao Prof. Dr. William Martins, pelas aulas específicas sobre religiosidade feminina e pela sua sempre gentil atenção e prestatividade; à Prof.<sup>a</sup> Dra. Margareth Gonçalves (com quem partilho o interesse pelas mônicas goesas) tenho tanto a agradecer, desde o compartilhamento de fontes às longas conversas sobre o mosteiro. Obrigada pelas dicas para a viagem à Goa e por termos nos encontrado também em Lisboa. Novamente, agradeço à Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Leonor da Cruz, por aceitar participar dessa banca mesmo apesar da distância e do fuso-horário. Também devo minha gratidão às professoras doutoras Tania Bessone e Patricia Faria, por se prontificarem a serem as suplentes dessa banca. Enfim, obrigada a todos pelo aceite e pelas críticas e sugestões construtivas.

Termino essa seção agradecendo à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), por ter me concedido a bolsa de doutorado; e que, ao longo desses quatro anos, financiou esta pesquisa, mesmo com todos os percalços da má gestão do governo do Estado do Rio de Janeiro. Que esses infortúnios não destruam sua essência como instituição de fomento para as pesquisas de diversas áreas do conhecimento, contribuindo para a Ciência, para o pensamento crítico e para o real crescimento do país!

Enfim, obrigada a todos!!!

Em tempo de tanta penúria / esta grandeza quisestes fazer / sem reparar nos gastos /  
que neste havia de ter.

*Cantiga de Madre Bebiana [autoria de uma das freiras de Sta. Mônica]*

## RESUMO

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738*. 2019. 473f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

O presente trabalho analisa os variados aspectos da comunidade do Convento de Sta. Mônica de Goa, desde sua fundação em 1606 a 1738, ano em que terminou a crise conventual instaurada a partir do conflito com o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa. Procura-se entender a população claustral – principalmente as professoras solenes, – seus modos de vida, suas práticas administrativas e econômicas, seus interesses, suas relações com o exterior, suas redes de sociabilidade; para, a partir daí, compreender suas resistências e enfrentamentos em momentos de conflitos e crises. Com a finalidade de construir uma ponte entre o ideal de religiosa criado pelos agostinhos D. Fr. Aleixo de Menezes e Fr. Diogo de Sta. Anna e as freiras “reais”, observa-se a comunidade por esse ângulo menos explorado. Este estudo traz à luz uma ideia geral da origem diversificada daquelas mulheres que compunham a população conventual e analisa seu modo de vida através da hierarquia, da administração e da gerência do patrimônio conventual. A influência dos costumes locais na vivência das mônicas é observada tanto nas práticas econômicas adotadas pelas religiosas, como também nos desvios observados durante a crise do século XVIII. Com o estudo das cartas produzidas nessa crise, é possível captar a personalidade de algumas delas, além de entender a dinâmica da comunidade e as percepções de outros personagens envolvidos no longo conflito com o prelado. Enfim, esta tese percebe a participação dessas mulheres como agentes que atuaram ativamente nas dinâmicas social, religiosa, cultural, econômica e política do Oriente Português. Afinal, o convento terminou não sendo aquilo que deveria representar: uma comunidade de mulheres silenciosas, submissas e virtuosas. Muito pelo contrário, ele foi, de fato, um território religioso constituído por mulheres senhoras de suas vidas e suas decisões.

Palavras-chave: Conventos femininos. Religiosas. Goa (Índia). Convento de Sta. Mônica. Oriente Português.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *The mônicas in the Vale dos Lirios: from the founding "saints" to the rebellious nuns of the Monte Santo in Goa, from 1606 to 1738*. 473f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

The present study analyzes the various aspects of the community of the Convent of St. Monica of Goa, from its foundation in 1606 to 1738, the year in which the conventual crisis ended, established from the conflict with Archbishop D. Inácio de Sta. Teresa. It tries to understand the cloistral population, their ways of life, their administrative and economic practices, their interests, their relations with the outside, and their sociability networks; to understand their resistance and confrontation in times of crisis. In order to build a bridge between the ideal of the religious created by the Augustines and the "real" nuns, it was observed the community from this less explored angle. This study brings to light a general idea of the diversified origin of those women who integrated the convent population and analyzes their way of life through the hierarchy and administration of the conventual patrimony. The influence of local customs on the experience of the *mônicas* is observed in the religious economic practices, as well as in the deviations observed during the crisis of the eighteenth century. With the study of the letters produced in that crisis it is possible to capture the personality of some of them and to understand the dynamics of the community and the point of view of other people involved in the long conflict with the prelate. Finally, this thesis realizes the participation of these women as agents who acted actively in the social, religious, cultural, economic and political dynamics of the Portuguese East. After all, the convent was not what it should represent: a community of silent, submissive and virtuous women. On the contrary, it was, in fact, a religious territory made up of women owners of their lives and their decisions.

Keywords: Convents. Nuns. Goa, India. Convent of St. Monica. East Portuguese.

## RESUMEN

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Las mónicas en el Vale dos Lírios: de las “santas” fundadoras a las monjas sublevadas del Monte Santo en Goa, de 1606 a 1738*. 2019. 473f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

El presente trabajo analiza los variados aspectos de la comunidad del Convento de Sta. Mónica de Goa, desde su fundación en 1606 a 1738, año en que terminó la crisis conventual, instaurada a partir del conflicto con el arzobispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa. Se busca entender la población claustral – principalmente, las profesas solemnes –, sus modos de vida, sus prácticas administrativas y económicas, sus intereses, sus relaciones con el exterior y sus redes de sociabilidad; para, a partir de ahí, comprender sus resistencias y enfrentamientos en momentos de conflictos y crisis. Con el fin de construir un puente entre el ideal de religiosa creado por los agustinos D. Fr. Aleixo de Menezes y Fr. Diogo de Sta. Anna y las monjas "reales", se observa a la comunidad por ese ángulo menos explotado. Este estudio trae a la luz una idea general del origen diversificado de aquellas mujeres que componían la población conventual y analiza su modo de vida a través de la jerarquía, la administración y la gestión del patrimonio conventual. La influencia de las costumbres locales en la vivencia de las mónicas es observada en las prácticas económicas adoptadas por las religiosas, así como en los desvíos observados durante la crisis del siglo XVIII. Con el estudio de las cartas producidas en esa crisis es posible captar la personalidad de algunas de ellas, además de entender la dinámica de la comunidad y las percepciones de otros personajes implicados en el largo conflicto con el prelado. Por último, esta tesis da cuenta de la participación de estas mujeres como agentes que actuaron activamente en las dinámicas social, religiosa, cultural, económica y política del Oriente Portugués. Al final, el convento terminó no siendo lo que debería representar: una comunidad de mujeres silenciosas, sumisas y virtuosas. Muy al contrario, fue, de hecho, un territorio religioso constituido por mujeres doñas de sus vidas y sus decisiones.

Palabras clave: Conventos femeninos. Monjas. Goa (India). Convento de Sta. Mónica. Oriente Portugués.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 -	Localidades mencionadas no Oriente Português e Filipinas .....	441
Mapa 2 -	Península da Índia e Ceilão .....	461
Mapa 3 -	Ceilão .....	462
Mapa 4 -	Goa com a divisão dos Concelhos nas Velhas Conquistas e Novas Conquistas .....	463
Mapa 5 -	Comunidades de Goa .....	464
Mapa 6 -	Plantaforma da Cidade de Goa .....	488
Mapa 7 -	Planta da Cidade de Gôa, em 1831 .....	469
Mapa 8 -	Planta da Velha-Cidade de Gôa .....	470
Planta 1 -	Convento de Sta. Mônica de Goa [térreo] .....	471

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 -	Idade religiosa das professas solenes (1607-1739) .....	166
Gráfico 2 -	Permanência de Freiras simultâneas por ano .....	168
Gráfico 3 -	Tipos de Dotes .....	273
Gráfico 4 -	Remetentes das cartas e sua produção percentual .....	332
Gráfico 5 -	Principais destinatários das cartas em porcentagem .....	338
Gráfico 6 -	Profissões solenes anuais (1607-1639) .....	450
Gráfico 7 -	Mortalidade das professas solenes (1607-1639) .....	451

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 -	Demografia eclesiástica na Espanha do Antigo Regime .....	56
Quadro 2 -	Demografia eclesiástica em Portugal no Antigo Regime .....	61
Quadro 3 -	Família Agostiniana .....	69
Quadro 4 -	Clero regular na América Espanhola .....	86
Quadro 5 -	Jesuítas no Brasil Colônia (até expulsão, em 1759) .....	87
Quadro 6 -	Fundações conventuais femininas na América Colonial .....	90
Quadro 7 -	Conventos e Recolhimentos femininos na América Portuguesa .....	92
Quadro 8 -	População feminina conventual em Lima (séculos XVII e XVIII) .....	96
Quadro 9 -	População feminina conventual em Salvador (século XVIII) .....	97
Quadro 10 -	Distribuição e população das ordens religiosas no Oriente Português (1635) .....	102
Quadro 11 -	Instituições femininas no Oriente (séculos XVII e XVIII) .....	110
Quadro 12 -	Hierarquia Social Conventual .....	149
Quadro 13 -	Origem das freiras em ordem alfabética (1607-1738) .....	161
Quadro 14 -	Hierarquia dos cargos conventuais .....	173
Quadro 15 -	Número de serventes de Santa Mônica na escritura da Câmara .....	205
Quadro 16 -	Número de serventes de Santa Mônica determinado pelo Regimento .	206
Quadro 17 -	Número de oficiais e servidores externos de Santa Mônica na escritura da Câmara .....	253
Quadro 18 -	Enxoval das meninas e noviças determinado pelo Regimento .....	263
Quadro 19 -	Dotes e profissões anuais de Sta. Mônica (1607-1632) .....	271
Quadro 20 -	Bens de raiz do Convento de Sta. Mônica de Goa (1618) .....	278
Quadro 21 -	Localização das fontes nas instituições de guarda .....	322

Quadro 22 -	Relação quantidade de documentos por ano .....	328
Quadro 23 -	Mosteiros e Conventos da Família Agostiniana em Portugal .....	437
Quadro 24 -	Confessores e procuradores do Convento de Sta. Mônica de Goa .....	442
Quadro 25 -	Prioresas que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1641) .....	445
Quadro 26 -	Relação de religiosas e cargos .....	452
Quadro 27 -	Remetentes e Destinatários das cartas (1708 -1740) .....	454
Quadro 28 -	Porcentagem dos remetentes das cartas (1708-1740) .....	459
Quadro 29 -	Porcentagem dos remetentes das cartas (1708-1740) .....	460

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACL	Academia de Ciências de Lisboa
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
APL	Arquivo do Patriarcado de Lisboa
APP	Arquivo do Paço Patriarcal de Goa (Índia)
ASV	Arquivo Secreto do Vaticano
BA	Biblioteca da Ajuda (Lisboa)
BGUC	Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)
BNRJ	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
BPE	Biblioteca Pública de Évora
DAA	Directorate of Archives and Archaeology of Panaji, antigo Arquivo Histórico de Goa (Índia)
KSSCL	Krishnadas Shama State Central Library (Goa – Índia)
FLUL	Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	20
1	<b>“MOSTEIRO[S] PARA HONRA DE DEUS, REMÉDIO PARA DONZELAS MAL DOTADAS”: AS ORDENS RELIGIOSAS E A CLAUSURA MONÁSTICA FEMININA NA PENÍNSULA IBÉRICA E SUAS CONQUISTAS</b> .....	43
1.1	<b><i>Mulieres religiosae</i> e os homens dedicados a Deus: a vida religiosa na Península Ibérica</b> .....	46
1.1.1	<b><u>“Anima una et cor unum in Deum”</u>: a Ordem de Santo Agostinho e o seguimento feminino da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal</b> .....	67
1.2	<b>As novas “omnipotenti Domino dicatae”: o monacato feminino nas conquistas espanholas e portuguesas do Novo Mundo</b> .....	83
1.3	<b><i>“Dilatar as fronteiras da fé e do Império”</i>: a ação dos eclesiásticos e as instituições femininas no Oriente</b> .....	99
2	<b>AS MARIAS E AS MARTAS DA ORDEM DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO NA ÍNDIA: O PERFIL DAS ENCLAUSURADAS E NÃO ENCLAUSURADAS DA COMUNIDADE DE SANTA MÔNICA DE GOA</b> .....	124
2.1	<b><i>“A grandeza, e vastidam da nossa Congregaçam”</i>: a Congregação da Índia Oriental e o Monte Santo em Goa</b> .....	132
2.2	<b><i>“Kaleidoscope of women”</i>: as mulheres e o Convento de Santa Mônica de Goa</b> .....	141
2.2.1	<b><u>Religiosas professoras (freiras de véu preto)</u></b> .....	150
2.2.2	<b><u>Irmãs leigas (freiras de véu branco) e Conversas</u></b> .....	185
2.2.3	<b><u>Educandas e Noviças</u></b> .....	191
2.2.4	<b><u>Servidoras, criadas e escravas</u></b> .....	198
3	<b>ASSUNTOS MUNDANOS NUMA CIDADELA DIVINA: ASPECTOS ADMINISTRATIVOS E ECONOMIA CONVENTUAL DAS MÔNICAS DE GOA</b> .....	211

3.1	<b>A reconfiguração do “<i>Império dos caranguejos</i>”: o Estado da Índia e o Convento das mônicas no século XVII</b> .....	216
3.2	<b>Um quarteto santo no Monte Santo: a construção e a primeira defesa do território conventual de Santa Mônica</b> .....	227
3.3	<b>“<i>Pera honra e maior gloria sua</i>”, “<i>tão necessaria e excelente obra</i>”: a fábrica conventual e os contatos com o mundo extramuros</b> .....	242
3.3.1	<b><u>Os oficiais e servidores externos de Sta. Mônica</u></b> .....	252
3.4	<b>“<i>Remedio pera as filhas pobres e desamparadas</i>”: a economia espiritual do Convento de Santa Mônica de Goa</b> .....	256
4	<b>EM BUSCA DO “<i>BEM COMUM DO CONVENTO</i>”: A QUEBRA DO VOTO DA CLAUSURA ENTRE AS RELIGIOSAS DE GOA</b> .....	301
4.1	<b>“<i>O governo da Índia é totalmente militar e guerreiro</i>”: Goa na primeira metade do século XVIII</b> .....	308
4.2	<b>“<i>Magoandoas por todo o Caminho</i>”: o problema com a administração dos Agostinhos no final do séc. XVII</b> .....	313
4.3	<b>Um mundo no vai e vem das cartas: correspondências trocadas num período de crise conventual</b> .....	320
4.4	<b>D. Fr. Inácio de Santa Teresa: a jacobea e o jansenismo no Oriente Português?</b> .....	351
4.5	<b>“<i>A ver como vos ides sair desta, senhoras donas</i>”: a crise entre o arcebispo Sta. Teresa e o Convento de Sta. Mônica de Goa</b> .....	369
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	391
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	399
	<b>APÊNDICE A – Mosteiros e Conventos da Família Agostiniana em Portugal.</b>	437
	<b>APÊNDICE B – Localidades mencionadas no Oriente Português e Filipinas ..</b>	441
	<b>APÊNDICE C – Confessores e procuradores do Convento de Sta. Mônica de Goa</b> .....	442
	<b>APÊNDICE D – Prioras que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1641)</b> .....	445
	<b>APÊNDICE E – População Conventual</b> .....	450
	<b>APÊNDICE F – Relação de religiosas e cargos</b> .....	452

<b>APÊNDICE G – Remetentes e Destinatários .....</b>	<b>454</b>
<b>ANEXO A – Reino de Jafanapatão (Ilha do Ceilão) .....</b>	<b>461</b>
<b>ANEXO B – Goa com a divisão dos Concelhos nas Velhas Conquistas e Novas Conquistas .....</b>	<b>463</b>
<b>ANEXO C – Comunidades de Goa .....</b>	<b>464</b>
<b>ANEXO D – Lista das Comunidades de Goa .....</b>	<b>465</b>
<b>ANEXO E – Mapas da Cidade de Goa .....</b>	<b>467</b>
<b>ANEXO F – Convento de Sta. Mônica de Goa [térreo] .....</b>	<b>471</b>
<b>ANEXO G – Rol da Comunidade em 1734 .....</b>	<b>472</b>

## INTRODUÇÃO

Em fevereiro de 2016, eu concretizava uma aspiração que começara em 2003 – quando iniciei o trabalho no projeto sobre a Inquisição de Goa, com a professora Célia Tavares – e se especificara em 2010 – quando decidi empreender nos estudos sobre o Convento de Santa Mônica de Goa. Andar pelas ruas da Velha Goa foi uma das experiências mais fantásticas até o momento na minha vida. Hoje, não mais composta por estreitas ruelas, mas sim por amplos parques e ruas movimentadas de carros e ônibus recheados de turistas, a cidade constituída de templos e ruínas antigas e lojas de artigos religiosos, souvenirs e comidas típicas ainda exerce um encantamento a quem a visita. A cidade outrora rica e poderosa e depois esquecida e tomada por palmeiras, atualmente recebe milhares de visitantes, que entram e saem de suas igrejas e de seus museus, cujo objetivo é ver o conservado corpo de S. Francisco Xavier depositado num esquife de vidro adornada e que brincam, se divertem e fazem piqueniques embaixo das árvores nos parques – num dia ensolarado de domingo. Nada mais se parece com o que eu imaginava que teria sido aquela movimentada e exótica cidade, capital de um império, apenas os templos e os monumentos. Entrar neles e pisar no mesmo chão que tantos outros pisaram há séculos, me remeteu a outra época, em que freis, bispos e padres rezavam e trabalhavam com a principal finalidade de angariar mais e mais adeptos a Cristo e à fé romana, os quais eles defendiam e propagavam.

No entanto, o meu maior deslumbramento, obviamente, foi o Convento de Sta. Mônica. Já desde a subida da Rua das mônicas ao Monte Santo, era possível ver a ruína do Convento da Graça e a única torre que restou. A imaginação pôde correr solta. Ali teria existido um dos maiores edifícios da cidade – na verdade, um complexo que era formado por igreja, convento, seminário e colégio. Sua amplitude dava para ver desde o cais na beira do Rio Mandovi, devido à posição no topo do Monte. Bem em frente às ruínas agostinhas, estava ele, Sta. Mônica, com seus grandes arcos laterais. O edifício é constituído, atualmente, pela igreja, o Instituto Mater Dei<sup>1</sup> e o Museu de Arte Cristã<sup>2</sup>. Conhecer o lugar sobre o qual tanto li

---

<sup>1</sup> Fundado, em 05 de junho de 1964, o Instituto Mater Dei foi alocado no prédio que antes havia sido o Convento de Sta. Mônica, na Velha Goa. Como centro de formação teológica e filosófica, ele recebe mulheres leigas e religiosas. Os cursos oferecidos são: One Year Certificate Course in Philosophy (Curso com Certificado de um ano em Filosofia; tradução nossa), que prepara mulheres não-clericais para o Bacharelado em Teologia; Three Year Bachelor Degree Course in Theology (Curso de Bacharelado de três anos em Teologia; tradução nossa), para a capacitação de religiosas; One Year Certificate Course in Theology (Curso com Certificado de um ano em Teologia; tradução nossa), destinado a preparar as religiosas para o seu “papel profético”; e, One Year Animation Programme for Formators (Programa de Animação de um ano para Formadores; tradução nossa), que

e estudei foi realmente uma experiência extraordinária, já que foi possível encaixar cada coisa em seu lugar, quando as transformações do tempo permitiram. Ao entrar na nave da igreja, a primeira coisa que se observa é o tão famoso crucifixo milagroso na parede oposta às duas entradas laterais. Ao olhar para os lados, verificam-se para o fundo da igreja as grades do coro alto e baixo e à frente o magnífico retábulo – que naquele momento estava em processo de restauração – com seus santos agostinhos – a saber, nos primeiros nichos, Sto. Agostinho, São Fulgêncio e São Tomás de Vilanova e logo abaixo, Sta. Clara de Montefalco, Sta. Mônica e Sta. Rita de Cássia. Na parede da sacristia atrás do altar, foi possível apreciar o quadro com a pintura do corpo chagado de Sor. Maria de Jesus – não sei se o lugar dele continuou sendo esse após a finalização da reforma em agosto de 2016. Conhecer o museu também foi um encanto. Ele abriga algumas das peças religiosas utilizadas pelas religiosas e seus capelães e confessores, como o Sacrário-Custódia em prata, além de outros artigos religiosos indo-portugueses provenientes das igrejas goesas.

Mas, com certeza, a sensação mais intensa que tive ao adentrar o claustro, com a permissão da madre superiora do instituto, foi poder visitar algumas das dependências, como: a impressionante capela da Santíssima Trindade com suas pinturas murais, com temas religiosos e detalhes do cotidiano local, além da pintura da própria Santíssima Trindade em forma triângular, o refeitório e seu teto abobadado com quarenta e nove pinturas de santos e mártires da Igreja; e o jardim chamado Vale dos Lírios dividido em pequenas quadras de árvores floridas – mas, que no momento estavam secas por causa do período de estiagem – havia também um grande poço no meio. Não foi difícil imaginar o vai-e-vem das freiras ritmado pelo tocar dos sinos que indicavam os afazeres de cada hora, nem todas se alimentando no refeitório abaixo de todas aquelas imagens exemplares, nem das conversas e negociações feitas no locutório – espaço que mesmo atualmente bastante modificado, ainda possui a função de receber visitantes. E eu, como uma, fui muito bem recebida e conduzida pelo claustro a fim de que pudesse admirar o ambiente e registrar memórias, enquanto aprendia mais sobre a instituição que agora ocupava e preenchia aquela construção secular.

Naquele local, pude refletir sobre os questionamentos que rondavam a minha cabeça durante os últimos anos de estudos. O tema do convento feminino goês como objeto de meu interesse vinha desde o mestrado – mais uma vez, meu eterno agradecimento ao pesquisador

---

visa auxiliar as formadoras a orientar as candidatas à vida religiosa. Cf. MATER DEI, Institute. *Handbook and Calendar, 2015-2016*. Goa, 2015.

<sup>2</sup> Localizado, atualmente, no antigo coro do convento das mônicas, o Museu de Arte Cristã, foi fundado, em 1994 –no Seminário de Rachol, em Salcete, Goa. Originado de um projeto da arquidiocese, recebeu a assistência técnica e financeira da Fundação Calouste Gulbenkian e da Indian National Trust for Art and Cultural Heritage (INTACH), de Nova Delhi.

italiano, de raízes indianas, Paolo Aranha, pela sugestão que daria um rumo à minha vida acadêmica. Naquela época, as fontes encontradas foram de cunho religioso e escritas por religiosos, portanto, dei ênfase ao processo de fundação, percorrendo sobre as motivações do fundador e os conflitos existentes entre o convento e a Câmara Municipal, assim como a utilização do território do dito convento para a construção de modelos de vida religiosa. Ou seja, procurei analisar a representatividade do convento, a imagem criada pelos agostinhos das mulheres enclausuradas nos muros de Santa Mônica<sup>3</sup>. No entanto, durante a escrita da dissertação ou mesmo com as sugestões da banca examinadora, algumas questões ficavam me inquietando. Analisar as motivações e aspectos religiosos do cenóbio era muito interessante, mas faltava o outro lado da moeda, pois, como defende Asunción Lavrin, “las monjas de la escritura histórico-hagiográfica fueron también mujeres de carne y hueso que vivieron en ‘el siglo’, y no meras ficciones intelectuales”<sup>4</sup>. Logo, era necessário, após compreender um pouco da criação do padrão ideal da vida religiosa feminina no Oriente, lançar outras questões a fim de analisar não mais somente o que se pensava sobre as religiosas, ou almejava-se para elas, mas sim propor uma investigação que trouxesse à luz a origem múltipla das mulheres que formavam a população conventual; que proporcionasse um olhar sobre como elas viviam, através de sua estrutura hierárquica e de seu patrimônio, construído mediante a captação de recursos, traçando, assim, um perfil da comunidade e ressaltando as suas particularidades devido à localização peculiar; sobre quais eram seus interesses diante da sociedade em que viviam e, principalmente, sobre quais foram suas reações em momentos de crise e conflitos.

Essas perguntas surgiam a partir da noção de que nem todas entravam na vida contemplativa por pura vocação, sendo muitas inclusive forçadas por pais ou responsáveis a ingressarem em conventos; e que, mesmo aquelas com vocação verdadeira, precisavam agir a fim de sustentar e defender sua comunidade. Além disso, dentro do convento não existiam apenas religiosas de véu preto, havia também as irmãs leigas, as noviças e pupilas e as mulheres servas e escravas. Com uma população tão plural, o convento podia não ter sido aquilo que representava: uma comunidade de mulheres silenciosas, submissas e virtuosas, e sim um território constituído por mulheres senhoras de suas vidas e decisões.

---

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *No Vale dos Lírios: Convento Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606 - 1636)*. 2012. 219p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

<sup>4</sup> O trecho correspondente na tradução é: “as monjas da escritura histórico-hagiográfica foram também mulheres de carne e osso que viveram no ‘século’, e não meras ficções intelectuais”. Cf: LAVRIN, Asunción. *La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos*. In: BOSSE, Monika; POTTHAST, Barbara; STOLL, Andre. *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Maria de Zayas - Isabel Rebeca Correa - Sor Juana Ines de la Cruz. Kassel, Alemanha: Edition Reichenberger, 1999. p. 535.

É, portanto, sobre essas “religiosas reais” e de “carne e osso” que esta pesquisa se debruça. O presente trabalho procurou pautar-se na construção de uma visão de quem foram as mônicas, pois como muito bem alertou Ximena Ríos, a “construcción de identidad está profusamente dada por los discursos de otros y muy poco nutrida por las percepciones y experiencias individuales”<sup>5</sup>. Sendo assim, mesmo sem ter podido alcançar essa compreensão tão íntima das agostinhas goesas, com alguns exemplos e a análise das cartas do século XVIII foi possível captar a personalidade de algumas delas, além de entender a dinâmica da comunidade. Enfim, perceber os pontos de interligação das religiosas com o mundo extramuros, através de sua economia conventual e de suas defesas em conflitos com poderes civis e eclesiástico locais, me levou a observar esse lado menos conhecido das religiosas, o lado prático de suas vidas e que, conseqüentemente, desfaz as categorias e conceitos tradicionais que definem os conventos femininos como repositórios ou ilhas de mulheres. De acordo com Kathryn Burns, quanto mais você percebe as práticas das freiras mais essa dicotomia, essa polarização entre as pessoas de dentro e as de fora do convento vai se desfazendo<sup>6</sup>, o que possibilita identificar o quão flexível era o isolamento das enclausuradas. E nada melhor do que os momentos conturbados das crises para poder ter a rara visão desse mundo claustral e de suas relações com as autoridades, como atenta Margaret Chowning<sup>7</sup>.

Com o objetivo de criar uma ponte entre o modelo de religiosa idealizado pelos agostinhos e as freiras “reais”, foi ampliado o recorte temporal que havia sido escolhido na dissertação. Ao invés de trabalhar as fontes encontradas de 1606 a 1636, o marco temporal finaliza em 1738, ano em que se encerrou o cisma ocorrido no âmago da instituição – embora haja algumas flexibilizações devido à necessidade de entendimento de alguns aspectos conjunturais. Com essa periodização será possível analisar a população claustral, seus modos de vida, suas práticas, seus interesses, suas relações com o exterior, suas redes de sociabilidade e suas resistências e enfrentamentos. Enfim, analisar a participação dessas mulheres nas dinâmicas social, religiosa, cultural, econômica e política do Oriente Português.

Na busca pelo entendimento das nuances nas relações entre as religiosas e a igreja e a sociedade em que se inseriam, algumas leituras e conceitos me auxiliaram e me guiaram durante as análises documentais. A primeira necessidade foi a de compreender o convento

<sup>5</sup> O trecho correspondente na tradução é: a “construção da identidade é profusamente dada pelos discursos dos outros e muito pouco nutrida pelas percepções e experiências individuais”. Cf: RÍOS, Ximena Azúa. *Abriendo nuestros propios cofres. La escritura de las monjas coloniales em Chile*. 2011. 169p. Tese (Doutorado em Literatura Chilena) – Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2011. p. 2.

<sup>6</sup> BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008. p.10.

<sup>7</sup> CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 5.

goês dentro de um universo feminino que ultrapassava os limites da cidade de Goa. Afinal, outras casas destinadas às mulheres haviam sido criadas ao redor do mundo pelas coroas ibéricas e elas, definitivamente, deveriam ter algumas características semelhantes e laços entre si. Porém, ao mesmo tempo, as peculiaridades regionais poderiam diferenciá-las e dar a cada uma dessas instituições sua personalidade própria, pois, como defende Serge Gruzinski, embora múltiplas, as histórias estão conectadas por interesses comuns ou pela comunicação entre si<sup>8</sup>. Dessa maneira, seu livro *As quatro partes do mundo*, apesar de não trazer reflexões mais específicas sobre as mulheres nesses territórios – a não ser menções de personagens, como Maria de Évora, julgada por feitiçaria pela Inquisição portuguesa<sup>9</sup> –, explora o conceito de “mundialização”, em que diferentes e distantes regiões, pessoas e ideias, que o tempo separou, podem ser pensadas juntas, analisando suas conexões, similitudes e especificidades. Iniciando sua abordagem a partir das regiões conquistadas – como México, Brasil, Índia e África –, o autor vai mostrando as circulações das pessoas entre esses lugares e a permeabilidade de ideias que a “mundialização ibérica” proporciona, tentando manter-se distante das “armadilhas do etnocentrismo”. Nesse sentido, ao longo dessa tese, procuro traçar paralelos entre essas instituições, buscando sempre que possível notar como que cada aspecto analisado das mônicas era vivenciado em outros conventos – tanto das colônias ibéricas quanto da Europa.

Como Michelle Perrot já alertara ao falar de sua experiência com a coleção *História das Mulheres no Ocidente*, escrever sobre mulheres era algo relativamente novo nos anos de 1990<sup>10</sup>. Mais recentemente, esse quadro vem mudando tanto em termos quantitativos quanto qualitativos, embora os estudos sobre as instituições destinadas às mulheres ainda sejam escassos. Atualmente, tem havido um esforço maior em se estudar os espaços religiosos femininos, como um todo, abordando seus aspectos arquitetônicos, artísticos, religiosos, econômicos e sociais. No que tange ao estudo sobre ordens femininas em Portugal e Espanha foram encontrados trabalhos que auxiliaram nessa contextualização, destacam-se os de Ricardo Manuel da Silva, que analisou vários aspectos, entre materiais e religiosos, de três conventos de Braga; de José Luis Sánchez Lora, que abordou as formas da religiosidade feminina existentes formalmente e informalmente no período barroco; de Silvia Evangelisti, que estudou vários aspectos da vida conventual; de Otília Fontoura, que discorreu sobre os

---

<sup>8</sup> GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014. p. 44-45.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 167-171.

<sup>10</sup> PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*, nº 4, 1995. p. 9-28.

três conventos de clarissas situados na Madeira; de Ramón Piñedo, que tratou da existência do mosteiro feminino beneditino de San Juan Bautista de Valfermoso desde sua fundação medieval até a década de 1980<sup>11</sup>. Alguns artigos também foram localizados, como os de Lúgia Bellini, que analisou a partir dos escritos das clarissas os aspectos da vida monástica; e de Georgina Santos, que estudou a presença de monjas judaizantes nos conventos das clarissas de Beja<sup>12</sup>. Congressos específicos sobre o mundo claustral feminino, ao estilo dos ocorridos na Universidade de León, têm sido muito importantes não somente para a discussão entre estudiosos como para despertar o interesse de novos pesquisadores<sup>13</sup>. Enquanto projetos, como o CLAUSTRA, auxiliam o acesso a um conhecimento sistematizado e visual dos espaços de espiritualidade feminina peninsulares, ainda que tenha um recorte temporal que não ultrapassa o Concílio de Trento<sup>14</sup>.

No que se refere aos estudos sobre os conventos e instituições femininas nas Américas Espanhola e Portuguesa, há uma grande diferença entre a produção latina e a brasileira. Variados estudos estão sendo desenvolvidos no México, Peru ou por estudiosos de outros países, como Assunción Lavrin, que possui diversas publicações sobre o monacato feminino

<sup>11</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus: vivências espirituais femininas na Braga Moderna*. 2011. Tese (Doutorado em História – Conhecimento em Idade Moderna) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Minho, 2011; LORA, José Luis Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988; EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life (1450-1700)*. Oxford: Oxford University Press, 2013; FONTOURA, Otilia Rodrigues. *As Clarissas na Madeira: uma presença de 500 anos*. Funchal: Centro de estudos de História do Atlântico; Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000; PIÑEDO, Ramón Molina. *Las señoras de Valfermoso*. Guadalajara: AACHE Ediciones, 1996.

<sup>12</sup> Referência de alguns artigos dessas autoras. BELLINI, Lúgia. *Espiritualidade, autoridade e vida conventual feminina em Portugal no Antigo Regime*. Comunicação no Simpósio Temático Gênero e Religião. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/L/Ligia\\_Bellini\\_24\\_B.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/L/Ligia_Bellini_24_B.pdf)> Acesso em: 19 jan. 2012; Idem. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. In: *Campus Social*, 3/4, p. 209-218, 2006/2007; BELLINI, Lúgia e PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. In: *Revista de História*. 1º semestre de 2009, p. 160. Disponível em: <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10\\_n160.pdf](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10_n160.pdf)> Acesso em: 29 mai. 2012; SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009; Idem. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007; Idem. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

<sup>13</sup> O I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992 foi realizado, em 1992, e as comunicações proferidas – utilizadas recorrentemente neste estudo – foram publicadas em dois volumes. Cf: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, vols. 1 e 2. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992-1993.

<sup>14</sup> Para uma melhor compreensão do funcionamento do projeto, vide: GARÍ, Blanca; SALA, Maria Soler; PLANAS, Marta Sancho; NIETO-ISABEL, Delfi-I.; LUQUE, Araceli Rosillo. CLAUSTRA. Propuesta metodológica para el estudio territorial del monacato femenino. In: *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1, enero-junio de 2014, p. 21-50; CLAUSTRA. Disponível em: <[http://www.ub.edu/claustra/por/info/sobre\\_el\\_projecte\\_claustra](http://www.ub.edu/claustra/por/info/sobre_el_projecte_claustra)> Acesso em: 13 out. 2017.

no México; e Kathryn Burns, que entre seus estudos trabalhou a economia espiritual em Cuzco<sup>15</sup>. Além disso, a Universidad Nacional Autónoma de México vem disponibilizando suas publicações, estando entre elas livros e artigos de autores, como Rosalva Loreto López, María del Pilar Martínez López-Cano e Antonio Rubial García<sup>16</sup>. Já para o entendimento das religiosas no contexto da América Portuguesa, podem-se ressaltar alguns trabalhos influentes produzidos por Leila Algranti, que analisou as instituições religiosas femininas no Sudeste do Brasil; Susan Soeiro, que pesquisou sobre os aspectos socioeconômicos dos conventos da Bahia, mais especificamente o Convento do Desterro; Suely Creusa de Almeida, que publicou sobre a condição feminina em Pernambuco, ressaltando os recolhimentos lá existentes; e William Martins, que tem estudado os modelos e as práticas da religiosidade feminina no Rio de Janeiro<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Alguns dos trabalhos das autoras: BURNS, Katrin. *Op. Cit.*, 2008; LAVRIN, Asunción. *Brides of Christ: conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008; Idem. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016; LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, 1999. p. 535-558.

<sup>16</sup> Seguem alguns trabalhos desses autores: LÓPEZ, Rosalva Loreto. Hermanas en Cristo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano, p. 89-118. In: ZAPATERO, Alberto Baena; SOBERÓN, Estela Roselló (coord.). *Mujeres en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016; Idem. La función social y urbana del monacato femenino novohispano, p. 237-265. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010; LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. La Iglesia y el crédito en Nueva España: entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación. In: LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010; GARCÍA, Antonio Rubial. Las beatas. La vocación de comunicar, p. 119-142. In: ZAPATERO, Alberto Baena; SOBERÓN, Estela Roselló (coord.). *Mujeres en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016; Idem. Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010; Idem, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2006.

<sup>17</sup> ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993; Idem. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004; SOEIRO, Susan A. *Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia, 1677-1800*. New York University, Ph. D. Thesis, 1974; Idem. The feminine orders in colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.). *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport: Greenwood Press, 1978; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*. (Tese de doutorado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003; MARTINS, William de Souza. A clausura enferma: petições para a saída do Convento da Ajuda do Rio de Janeiro para tratamento de doenças contagiosas, c. 1750-1780. *História, Ciências, Saúde*, 23, 3, p 719-732, jul.-set. 2016; Idem. *Beatas vinculadas a ordens terceiras: análise de alguns escritos normativos na península ibérica (séculos XVI-XVIII)*. No prelo; Idem. Devoção, status e busca de autonomia: o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (c. 1750). *Clio, Revista de Pesquisa Histórica*, nº 29.2, 2011.

Sobre o Oriente, a produção historiográfica em torno do mundo da mulher é acanhada e, por muitas vezes, faz parte de trabalho mais geral. Além de trabalhos mais tradicionais, como a obra de Germano da Silva Correia<sup>18</sup>, foram encontrados estudos cujo enfoque era a situação social da mulher no Oriente Português, como o de Charles Boxer, de Thimoty Coates, e os das autoras Propécia Figueiredo, Fátima da Silva Gracias, Emma Maria A. C. e Pratima Kamat, que possuem um recorte espacial em Goa<sup>19</sup>. Já para o Extremo Oriente (Japão e Macau), o livro de Elsa Penalva, fruto de sua tese de doutorado, se debruça sobre as peculiaridades da presença feminina na cidade de Macau, assim como alguns artigos elaborados pelos historiadores Leonor Diaz de Seabra, Maria de Deus Beites Manso e Ivo Carneiro de Sousa; enquanto o trabalho de Haruko Nawata Ward atenta para a presença de mulheres cristãs no Japão<sup>20</sup>. No que diz respeito às instituições femininas nas Filipinas, os estudos de Carmelo Real Apolo, Sarah Owens e Angel Martínez Cuesta são deveras importantes, posto que não foram encontrados, até o momento, outros que tratassem especificamente do assunto, a não ser trabalhos mais gerais, como os dois volumes dirigidos por Pedro Borges sobre a história da Igreja na América Espanhola e Filipinas<sup>21</sup>.

Alguns estudos acadêmicos e artigos brasileiros também estão ajudando a mudar esse quadro de escassez, com cada vez mais dissertações e teses dedicadas a esse universo

<sup>18</sup> CORREIA, Alberto Carlos Germano da Silva. *História da colonização portuguesa na Índia*. 5 vols. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca; Agência Geral das Colónias, 1948-1954.

<sup>19</sup> Vide: BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977; COATES, Thimoty. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, 1998; Idem. The Convent of Santa Mónica of Goa and single women in the Estado da India, 1550-1700. In: *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, nº 8, p. 67-81. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2002; FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. A mulher indo-portuguesa. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 2-9. Nova Goa, 1928-1931; GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996; Idem. *The many faces of Sundorem. Women in Goa*. Panjim-Goa: Surya Publications, 2007; A.C., Emma Maria. *Women in Portuguese Goa: 1510-1835*. Tellicherry-Kerala: IRISH, 2002; KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. In: *Oceanos*, nº 21, 1995.

<sup>20</sup> Vide: PENALVA, Elsa. *Mulheres em Macau: donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM; Centro Científico e Cultural de Macau, 2011; SEABRA, Leonor Diaz de; MANSO, Maria de Deus Beites. Escravatura, concubinação e casamento em Macau: séculos XVI-XVIII. *Afro-Ásia*, 49, p. 105-133, 2014; SEABRA, Leonor Diaz de. Traços da presença feminina em Macau. *Campus Social*, n. 3-4, p. 197-208, 2006; SOUSA, Ivo Carneiro de. Cativas e bichas, meninas e moças: a subalternidade social feminina e a formação do mercado matrimonial de Macau (1590-1725). *Campus Social*, n. 3-4, p. 151-172, 2006; WARD, Haruko Nawata. *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Company, 2009.

<sup>21</sup> APOLO, Carmelo Real. Instituciones educativas femininas en Filipinas bajo el dominio español. *Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación*, nº. 16, 2002. p. 223. Disponível em: <institucional.us.es/revistas/cuestiones/16/art\_13.pdf> Acesso em 21 mar. 2018; OWENS, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Cidade do México, DF: University of New Mexico Press, 2017; CUESTA, Ángel Martínez. Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898. In: MARINAS, María Isabel Viforcós; PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *Op. Cit.*, vol. 1, p. 511-520, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992; BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volumen I: Aspectos generales; Volumen II: Aspectos regionales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo; Quinto Centenario (España), 1992.

feminino. Trabalhos como a minha dissertação defendida em 2012, a de Luciana Nogueira da Silva, defendida em 2018, e as de outros orientandos da professora Margareth Gonçalves, vêm lançando olhares do Brasil sobre o Oriente com enfoque na presença feminina<sup>22</sup>. Esse eixo temático está inserido numa pluralidade de pesquisas acadêmicas voltadas para a presença portuguesa no Oriente, que cada vez mais têm surgido no Brasil, orientadas por professores, como Célia Tavares, Margareth Gonçalves, Patricia Faria, Andréa Doré e outros. Apesar desses trabalhos, ainda há muito que se pesquisar sobre o Oriente e mais sobre essas instituições, seus aspectos fundacionais, religiosos, educacionais, sociais e econômicos; além das suas relações com os poderes civis e eclesiásticos e com a sociedade em que estavam inseridas.

No caso do convento das mônicas de Goa, a produção historiográfica, por muitas vezes, dá maior ênfase às relações de poder, aspectos econômicos e, mais recentemente, artísticos, presentes na fundação e história do mesmo, principalmente, na relação deste com a Câmara de Goa e, posteriormente, com o arcebispo D. Fr. Inácio de Santa Teresa<sup>23</sup>. Já em estudos mais tradicionais, em que a figura do fundador do Convento de Santa Mônica de Goa, D. Frei Aleixo de Menezes – arcebispo de Goa, entre 1595 e 1610, e governador da Índia no período de 1606 a 1609, – é objeto de estudo, os trabalhos foram desenvolvidos principalmente por religiosos ou teólogos<sup>24</sup>, sendo o convento tratado como apenas um de

<sup>22</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012;

SILVA, Luciana Nogueira da. “Flores” entre “Espinhas de Idolatria”. O Oriente Cristão, gênero e escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, século XVIII). 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

<sup>23</sup> Segue referência de alguns trabalhos que enfocaram a relação de poder entre o fundador do convento e as autoridades locais, entre o próprio convento – representado muitas vezes por Frei Diogo de Santa Anna – e a Câmara de Goa, ou então entre as freiras e o arcebispo de Goa, no século XVIII: BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mônica em Goa. *Sep. Cadernos Condi*. Lisboa, 1995; MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: um esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909; PINTO, Carla Alferes. Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Menezes: os recolhimentos da misericórdia de Goa. In: *Anais de História de Além-Mar*, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 7, Dez. 2006; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Dom Frei Aleixo de Menezes (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*. Disponível em: <<http://www.persee.fr>> Acesso em: 20 fev. 2010. ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “O Reyno de Deos e a sua Justiça”: *Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Tese de Doutorado. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2012; MENDES, José Maria. *Inácio de Santa Teresa: construindo a biografia de um arcebispo*. 149p. 2012. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012; Idem. *Inácio de Santa Teresa: o percurso de um arcebispo polémico*. 2 vols. 2015. 516p. Tese (Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015; ROCHA, Leopoldo da. *As confrarias de Goa: séculos XVI-XX: conspecto histórico-jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973; Idem. Uma página inédita do Real Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1730-1734) e achegas para a história do padre nativo. *Sep. de Mare Liberum*, nº 17, 1979.

<sup>24</sup> Vide: ALONSO, Carlos. *Alejo de Menezes, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992; COSTA, Pe. Avelino de Jesus da. D. Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa e Primaz de Oriente. In: *Didaskalia*. 1986, vol.16, nº1-2, p.10-28. 1986; COSTA,

tantos feitos do religioso. Outro tipo de produção historiográfica sobre a instituição são os trabalhos voltados para a História da Arte, já que o mosteiro foi ricamente ornado e até hoje preserva muitas de suas características artísticas<sup>25</sup>. Sua construção é uma das poucas do período da Goa Dourada que estão em razoável estado de conservação em comparação a muitos que se encontram em ruínas ou pessimamente conservados.

Entretanto, atualmente têm surgido cada vez mais trabalhos sobre o universo dos agostinhos sem ser sob o olhar dos próprios religiosos. Sobre o patrimônio do Convento de Santa Mônica de Évora, destaco a dissertação de Miriam Raquel Pombinho<sup>26</sup>. Há pouco também foi publicada uma edição da coleção de memórias do frei agostiniano Domingos Vieira por Carlos Azevedo no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2011<sup>27</sup>. Aqui no Brasil existem os trabalhos desenvolvidos por Margareth Gonçalves, professora da UFRRJ que está pesquisando sobre a ordem dos agostinhos no Oriente. Primeiramente, a historiadora analisou o misticismo feminino nas colônias portuguesas comparando o misticismo de Filipa da Trindade – fundadora das agostinhas de Goa – com o de Jacinta de São José – fundadora do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro<sup>28</sup>. Outrossim, também publicou artigos sobre a atuação dos agostinhos na Pérsia e a de frei Diogo de Santa Anna como defensor do convento feminino<sup>29</sup>.

No decorrer desta tese, alguns conceitos foram utilizados com o objetivo de darem amparo à pesquisa sobre o papel das religiosas na sociedade goesa. Tomando o princípio de

Pe. Avelino de Jesus da. Acção missionária e patriótica de D. Frei Aleixo de Meneses, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente. In: *Congresso do Mundo Português*, Vol. VI, Tomo 1º, p. 211-247, Lisboa, 1940.

<sup>25</sup> Vide: AZEVEDO, Carlos de. *Arte cristã na Índia Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1959; Idem. *A arte de Goa, Damão e Diu*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário do Nascimento de Vasco da Gama, 1970; FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006; LOPES, Rui Oliveira. *Arte e Alteridade. Confluências da Arte Cristã na Índia, na China e no Japão, sec. XVI a XVIII*. Tese (doutorado em História da Arte) – Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011; SERRÃO, Vítor. A arte da pintura no Mosteiro de Santa Mónica em Goa (1611 - 1640). In: Actas do Colóquio Internacional Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa. Lisboa: Escola Superior de Artes Decorativas, 2010; Idem. Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mónica no “Monte Santo” (1606 - 1639) e os seus artistas. In: *Revista Oriente*. Lisboa, nº 20, 2011.

<sup>26</sup> POMBINHO, Miriam Raquel Barbeiro. *Redescoberta do convento de Santa Mónica de Évora – proposta de salvaguarda e valorização do património conventual agostinho*. 2014. 156p. Dissertação (Mestrado em Gestão e Valorização do Património Histórico e Cultural) – Escola de Ciências Sociais, Universidade de Évora, Évora, 2014.

<sup>27</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Coleção de memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa; Universidade Católica Portuguesa, 2011.

<sup>28</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

<sup>29</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente Português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista da História*. (São Paulo), n. 170, p. 107-141, jan.-jun., 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>> Acesso em: 27 nov. 2014; Idem. “Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica”: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630. In: *História* (São Paulo) v.32, n.1, p. 251-280, jan/jun 2013.

Roger Chartier de que “as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas)”<sup>30</sup>, tanto as práticas como as representações são construídas socialmente a partir dos interesses de um ou mais grupos. A partir dessa ideia, as representações seriam determinadas pelas práticas dos grupos, o que por sua vez, só são passíveis de entendimento como representações, ou melhor, o real só existe a partir do momento que é representado. Portanto, se na dissertação de mestrado foram analisadas as representações do ideal feminino nas agostinhas, agora a atenção está voltada às suas práticas e à análise da identidade que as próprias habitantes do convento criaram para si – seja no momento da fundação do claustro, seja na hora de defender os próprios interesses em detrimento ao que lhes era imposto.

Nesse sentido, a fim de compreender a origem das religiosas e a hierarquia à qual estavam condicionadas ao entrarem na vida contemplativa, as leituras dos trabalhos de Kathryn Burns e Ybeth Cuba<sup>31</sup> foram de extrema importância para que fosse possível analisar esse aspecto da vida religiosa – ao que Bourdieu chamou de *habitus*. Para o autor, há uma fórmula para a análise das relações sociais que consistiria no vínculo “entre as *posições sociais* (conceito relacional), as *disposições* (ou os *habitus*) e as *tomadas de posição* (as “escolhas” que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática)”<sup>32</sup>. Logo, o *habitus* seria um “princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco”<sup>33</sup>, ou seja, ele definiria o estilo de vida de um grupo, o que prefere fazer e como o faz, suas opiniões políticas e a maneira desse grupo se expressar. Então, de acordo com Burns as freiras puderam recriar e circular dentro de um *habitus* colonial<sup>34</sup>.

Ainda seguindo nessa busca por construir a identidade das religiosas, foi pego emprestado dos geógrafos os conceitos de território e territorialidade religiosa na intenção de entender não só como o topo do Monte Santo foi gradativamente sendo concebido à medida que os agostinhos iam comprando mais terrenos e casas e construindo edifícios, ou adquirindo uma capela transformando o território predominantemente seu, mas também como as mônicas se inseriram nesse projeto e terminaram por desenvolver sua identidade de “filhas de Sto. Agostinho” e “esposas de Cristo”. Sendo assim, foi utilizada a noção de que Marcel

<sup>30</sup> CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990. p. 17.

<sup>31</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008; CUBA, Ybeth Arias. *Economía y sociedad en los monasterios limeños durante la época borbónica*. La Encarnación y la Concepción (1750-1821). 2008. 356p. Tese (Título profesional de licenciada en Historia) – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008.

<sup>32</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996. p. 18.

<sup>33</sup> *Ibidem*. p. 21-22.

<sup>34</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 9.

Roncayolo e Rogério Haesbaert elaboram do conceito de território, expandindo-o para além do espaço geográfico em si, ao desenvolverem uma ligação identitária do indivíduo ou grupos de indivíduo com o espaço em que habitam<sup>35</sup>. Com a preocupação de “desvendar a ligação do sagrado na paisagem e reconhecer a existência de um sistema de relações entre o homem e a divindade”<sup>36</sup>, os estudos da Geografia da Religião, por sua vez, procuram analisar a relação ontológica entre o espaço, o homem e o divino. Portanto, foi pela busca de olhar o território através de seu aspecto religioso que o conceito de territorialidade religiosa, exposto por Zeny Rosendahl, se encaixou nesta pesquisa. Para a autora, essa territorialidade seria a apropriação do território por um grupo ou instituição religiosa, que a partir disso exerceria seu controle sobre ele, imprimindo-lhe suas práticas e ao mesmo tempo criando uma identificação com ele<sup>37</sup>. Nesse sentido, da mesma forma que os agostinhos passaram a controlar uma boa parte do território do Monte Santo, inculcando as particularidades de sua ordem, a fundação de um convento feminino num local que antes tinha uma natureza extremamente mundana<sup>38</sup> teve todo um simbolismo de superioridade da religião católica, que através do cenóbio caracterizava e identificava aquele espaço com manifestações do sagrado, formando, conseqüentemente, um território.

A leitura de *Jerusalém Colonial*, de Ronaldo Vainfas, foi instigadora para que eu olhasse o território conventual através de seu aspecto socioeconômico. A partir da formação da comunidade judaica no Brasil Holandês, cujos membros migraram principalmente de Amsterdã e outras cidades dos Países Baixos para Pernambuco e que terminaram criando “redes simultaneamente parentais e mercantis”<sup>39</sup>, passei a me questionar se as mônicas também não teriam estabelecido na administração de seus bens redes como essas, que englobassem características comerciais e íntimas. Seguindo por esse ponto de vista e com base na documentação encontrada – que tinha uma característica mais relacionada à economia conventual e seus bens –, os conceitos de economia espiritual e crédito eclesiástico foram essenciais para que fosse possível analisar os hábitos das agostinhas referentes à administração e gerência da fazenda e do patrimônio que elas foram constituindo.

<sup>35</sup> HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006. p. 49; RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 8. p. 267.

<sup>36</sup> ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 30.

<sup>37</sup> *Ibidem*. p. 22.

<sup>38</sup> Uma parte do Monte Santo era ocupada por uma zona de prostituição, conhecida como Ilha do Fogo. Cf: SERRÃO, Vítor. Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mônica no “Monte Santo” (c. 1606-1639) e os seus artistas. *Oriente*, nº 20, p. 11-50, 2011. p. 18.

<sup>39</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 99-100.

A Igreja, apesar de sua doutrina e discursos contra a usura – juntamente com o comércio, a Misericórdia e a Fazenda Real – foi uma das principais fontes de crédito do período colonial tanto português quanto espanhol. As instituições religiosas, como é o caso do Convento de Santa Mónica de Goa, exerciam atividades de crédito, como empréstimos a longo prazo e aquisição de terras, que eram administradas por procuradores ou arrendatários. De acordo com María López-Cano, a ausência de instituições de crédito propriamente ditas ou de bancos, e com um financiamento público insuficiente, gerou uma demanda econômica que foi preenchida por particulares e pelas instituições ditas acima, as quais mesmo sem terem o intuito de impulsionar o crescimento econômico possibilitaram a utilização de variados tipos de crédito, que foram indispensáveis para o desenvolvimento da economia colonial<sup>40</sup>. Dessa forma, dentro do termo crédito eclesiástico:

se engloba la actividad crediticia de todas aquellas fundaciones, instituciones y corporaciones que tenían su razón de ser en un fin religioso o piadoso, y en las que las autoridades eclesiásticas intervenían en su aprobación, cometido espiritual o gobierno, aunque no necesariamente su patrimonio se considera jurídicamente como bienes de la Iglesia.<sup>41</sup>

A historiadora esclarece o significado do crédito de origem eclesiástica, diferenciando-o do crédito colonial, então, para complementar essa noção das atividades creditícias, o conceito de economia espiritual de Burns é utilizado para demonstrar o quanto esses bens da Igreja estavam intimamente ligados a uma rede de sociabilidade com o mundo laico, que dependia dessas instituições tanto espiritualmente quanto economicamente. A autora evidencia, assim, a “la indisolubilidad de lo material y lo sagrado”<sup>42</sup>, na qual as religiosas criavam uma rede de intercâmbios com aqueles com quem se relacionavam, envolvendo simultaneamente crenças e investimentos de variados tipos. Outros estudos nessa mesma temática serviram para enriquecer essa análise, dentre eles destacam-se as teses de Ybeth Arias Cura e Ximena Azúa Ríos<sup>43</sup>, que além de tratarem dos conventos femininos, de um modo geral, ainda trazem capítulos específicos sobre a administração e economia conventuais,

<sup>40</sup> LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. La Iglesia y el crédito en Nueva España: entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación. In: LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. p. 304-305. Disponível em: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html>> Acesso em: 07 nov. 2015.

<sup>41</sup> O trecho correspondente na tradução é: “abrange a atividade creditícia de todas aquelas fundações, instituições e corporações que estavam fundamentadas num propósito religioso ou piedoso, e nas quais as autoridades eclesiásticas intervinham em sua aprovação, compromisso espiritual ou governo, embora não necessariamente seu patrimônio fosse considerado legalmente como bens da Igreja”. Cf. *Ibidem*. p. 306-307.

<sup>42</sup> O trecho correspondente na tradução é: “a indissolubilidade do material e do sagrado”. Cf. BURNS, Kathryn, 2008. p. 9.

<sup>43</sup> CUBA, Ybeth Arias. *Op. Cit.*, 2008; RÍOS, Ximena Azúa. *Op. Cit.*, 2011.

suas receitas e despesas, seus dotes, suas propriedades e sua prática de empréstimos. Nesse âmbito, Ximena Ríos chega a se perguntar se as religiosas teriam sido pobres realmente ou poderosas prestamistas.

No que tange às resistências feitas pelas freiras, principalmente, a insurreição levantada por parte da comunidade nas décadas de 20 e 30 do século XVIII, a leitura de *Rebelious Nuns*, de Margareth Chowning<sup>44</sup>, foi de extrema importância para que eu pudesse entender como estava seguindo minha linha de raciocínio. Através da aproximação dos temas estudados – afinal a autora analisa um grave conflito interno do convento de La Purísima, na cidade de San Miguel, no México, –, pude perceber a semelhança em nossas metas. Eu também almejava realizar um estudo que não tratasse o convento como paraíso ou inferno para as mulheres. Também procurava analisar o convento goês de forma a não o ver apenas como um território de autonomia das mulheres, onde elas poderiam exercer suas ambições intelectuais e experiências espirituais sem muita influência masculina; ou como um simples espaço de desordem, onde a licenciosidade das freiras não tinha freios. Minha intenção também gira em torno de mostrar a complexidade das mulheres que viveram nesse ambiente, como expressado pela autora:

I hope the book reflects both my respect for and curiosity about the convent as a community of women, as well as my awareness of the convent as a place in which conflict was not only unavoidable, but also natural and worthy of dissection for what it can tell us about both the convent and the larger society.<sup>45</sup>

Nesse intento de perceber o conflito como algo natural e inevitável no território conventual, é possível observar que a resistência das religiosas não implicava uma aversão à religião, mas sim um jogo de poder. Entende-se aqui como conflito não o conceito comumente difundido de embate, revoltas ou combate, mas sim o conceito alargado que António Manuel Hespanha utilizou para analisar as tensões existentes entre grupos da sociedade do Antigo Regime. Denominados pelo historiador de microconflitos localizados, essas tensões eram geradas por disputas em relação a privilégios e prioridades ou por expectativas de ascensão na hierarquia à qual os grupos pertenciam<sup>46</sup>. Tendo em vista esse mundo de “profunda e endêmica conflitualidade”<sup>47</sup> – que Chowning também observa para o

<sup>44</sup> CHOWNING, Margareth. *Op. Cit.*, 2006.

<sup>45</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Espero que o livro reflita meu respeito e minha curiosidade pelo convento como uma comunidade de mulheres, bem como minha consciência do convento como um lugar em que o conflito não era apenas inevitável, mas também natural e digno de dissecação pelo que pode nos dizer tanto sobre o convento quanto sobre a sociedade, em geral”. Cf. *Ibidem*. p. 13.

<sup>46</sup> HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012. p. 43.

<sup>47</sup> *Ibidem*. p. 43.

universo feminino religioso –, almeja-se aqui analisar os conflitos em que as freiras agostinianas se envolveram. Hespanha, ao utilizar a teoria foucaultiana de poder para alargar o conceito de elites, analisa os variados grupos sociais não tradicionais. Para ele, “a nova história do poder tem destacado como as geometrias políticas variam com a escala de observação: como uma geometria observável a um nível macro não se reproduz, tal qual, a um nível micro. Antes aí pode aparecer completamente invertida”<sup>48</sup>. É justamente a essa inversão que Hespanha se dedica ao abandonar os grupos tradicionais, passando a buscar essas relações de poder no mundo doméstico, na medicina popular, na religiosidade marginal. Desse modo, ele encontrou o que denomina “elite de mulheres”, as quais são aparentemente subalternas, mas em certos locais e momentos são extremamente hierarquizadas e possuem grande influência social; ademais também se relacionam e, por vezes, se completam com componentes das elites masculinas.

Nessa perspectiva, pode-se constatar as freiras goesas como uma dessas microelites, pois provenientes das famílias nobres e fidalgas do Oriente Português, porque elas souberam utilizar suas influências para atingir os próprios objetivos nas querelas em que estavam envolvidas. Ao escreverem suas cartas ou documentos endereçados às autoridades locais, ou mesmo ao rei, cada grupo criava sua própria verdade. Esta verdade poderia ter o intuito de acusar o outro ou de se defender, o que leva a crer que nessas circunstâncias de conflitualidade o poder além de oprimir, ele concebe. Nos conflitos trabalhados nesse estudo, também será possível perceber o que Hespanha vai classificar como estratégia de resistência, uma forma de demonstrar insatisfação política mais característica da sociedade cortesã, que se manifestava “de acordo com o modelo de comportamento da ‘simulação/dissimulação’”<sup>49</sup>. Uma de suas ações características era o indivíduo ou grupo se declarar vítima de uma injustiça, ou então acusar de tirania o seu superior e, assim, legitimar sua desobediência e rebeldia. É possível distinguir claramente ações desse tipo nas atitudes das freiras agostinhas dissidentes no conflito com o arcebispo Santa Teresa e com as outras irmãs de ordem favoráveis a ele.

Tendo como principal objetivo realizar uma análise da vida claustral de Sta. Mônica, para refletir como as religiosas reagiram aos ataques dos opositores nos momentos de crise, a busca por fontes em variadas instituições de guarda foi necessária. Realizei duas viagens de pesquisa: a primeira, em 2016, para Goa (Índia) e a segunda, no ano seguinte, para Portugal. Com elas foi possível reunir um considerável volume documental que se não respondeu por

---

<sup>48</sup> HESPANHA, António Manuel. *Op. Cit.*, 2012. p. 70.

<sup>49</sup> *Ibidem.* p. 46.

completo algumas de minhas perguntas, chegou muito próximo. Em Goa, trabalhei mais no Directorate of Archives and Archaeology of Panaji (DAA), o antigo Arquivo Histórico de Goa, mas também pesquisei no Arquivo do Paço Patriarcal (APP) e na Goa State Central Library. Essas instituições, em geral, não possuem sites desenvolvidos de busca, nem fontes digitalizadas – com exceção da biblioteca que possui um sistema de busca on-line, – o que dificultou uma pesquisa prévia. Então, antes de viajar, fiz uso dos sites de instituições portuguesas que realizaram projetos e digitalizaram alguns documentos sobre a presença portuguesa na Ásia, como o repositório digital do Arquivo Científico Tropical, pertencente ao IICT (Instituto de Investigação Científica Tropical) e a Filmoteca Ultramarina Portuguesa, na qual é possível encontrar a localização e as ementas dos documentos acondicionados nos Livros das Monções que estão arquivados no DAA.

Outra maneira de fazer esse levantamento documental prévio foi através dos trabalhos desenvolvidos por historiadores como Charles Boxer, Timothy Coates e Vitor Serrão. O artigo de Charles Boxer, *A glimpse of the Goa archives*, de 1952, embora antigo, foi de grande utilidade ao dar uma visão ampla da estrutura desses arquivos, das condições de conservação dos documentos e dos conteúdos dos volumes. Nele, o autor abordou a situação dos arquivos goeses na década de 1950 e descreveu as características de alguns fundos pertencentes àquelas instituições. Já os trabalhos de Coates e Serrão foram mais específicos, pois ambos trabalharam diretamente com as fontes relacionadas ao Sta. Mônica. No sexto capítulo do livro de Timothy Coates, onde abordou os papéis do dote, do casamento, dos recolhimentos e do convento nesse sistema, há uma parte dedicada ao convento das mônicas de Goa. Nesse item foi possível retirar a localização das fontes mais precisas. O mesmo se deu com o artigo de Vitor Serrão *Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: as encomendas agostinianas para o “Monte Santo” (1602-1639)*, que, juntamente com o relatório produzido de uma pesquisa realizada, em Goa em 2007, foram responsáveis pela localização mais atualizada de três livros específicos do convento: os *Papeis do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, 1589-1844*; o *Inventário do Mosteiro de Santa Mónica, 1870-1889*; e o *Livro de petições do Mosteiro de Santa Mónica, 1603-1696*.

Entretanto, foi o livro de Panduronga Pissurlencar, *Roteiro dos Arquivos da Índia Portuguesa* (1955) que forneceu uma descrição minuciosa desses arquivos e uma lista precisa de sua documentação. O livro, daquele que havia sido diretor do Arquivo Histórico do Estado da Índia, é dividido por instituições de guarda goesas, dando maior ênfase ao acervo do Arquivo Histórico do Estado da Índia por ser o de maior quantidade de documentos. Além desse, o autor lista as fontes localizadas no Arquivo da Misericórdia de Goa; do Paço

Patriarcal de Goa; da Direção dos Serviços de Administração Civil; da Direção dos Serviços de Fazenda e Contabilidade; da Câmara Municipal de Goa; da Câmara Municipal de Damão; Biblioteca Nacional Vasco da Gama; e Conservatórias do Registro Civil. A lista desenvolvida por Pissurlencar foi organizada pelas séries documentais, dentro das quais informava a localização, o título do livro, a quantidade de volumes e as datas iniciais e finais de produção. Nesse livro pude identificar no Arquivo de Goa além dos documentos que tinha levantado a partir dos trabalhos anteriores, alguns outros como o *Livro de Medicamentos do Convento de Santa Mônica, 1860* (Livro 8019); muitos outros livros da série dos *Conventos Extintos*, como inventários, livros de bens, contas, requerimentos, mobílias e escrituras, todos datados entre o século XVII e XIX; e, por fim, os *Livros das Monções do Reino*, que vão do século XVI até o XX. Como esta última série era extremamente grande e variada, cruzei as informações com as presentes na Filmoteca Ultramarina Portuguesa, as quais tive acesso a uma parte.

Durante o período da pesquisa, passei por algumas dificuldades, principalmente no DAA, já que pesquisar em um arquivo em que os funcionários, além de não falarem sua língua, também não têm a mínima noção do que está acondicionado nas prateleiras do arquivo onde trabalha, o que é, no mínimo, constrangedor. Como os funcionários falam somente o inglês e o concani – a língua indiana local – e toda a documentação do período colonial português (que durou até 1961) está em português – língua que foi praticamente esquecida pela maioria da população em poucas décadas, – embora muitas vezes solícitos, eles simplesmente não sabiam do que se tratam os documentos. Consequentemente, também não se interessam pelo tipo de pesquisa que o pesquisador está fazendo nem mesmo possuem meios para auxiliá-lo, como o conhecimento do acervo possibilitaria.

O outro arquivo onde ocorreram pesquisas foi o do Paço Patriarcal. Como viajei sob a indicação da Arquidiocese de Niterói, tendo ficado hospedada num convento bastante próximo ao Paço, não tive problemas em pesquisar no acervo, exceto pelo fato da Sra. Lilia, a arquivista – uma senhora já idosa e aposentada – só estar presente aos sábados. Muito diferente da experiência vivida diariamente no DAA, essa senhora extremamente conhecedora do arquivo onde trabalha e, muito solícita, foi de grande auxílio. Apresentou-me todos os documentos relativos ao convento, inclusive os que não estavam catalogados no inventário que possuía. Lá foi possível conhecer pequenas preciosidades, como os vilancicos musicados e os livros de cantigas produzidos pelas freiras.

É importante ressaltar a preservação dos documentos. No DAA, devido à localização muito próxima ao Rio Ourém e por isso um solo bastante úmido, os documentos perecem muito. Houve livros como o *Livro de Medicamentos do Convento de Santa Mônica* cuja tinta

estava num processo de ferrugem tão avançada, que era impossível manuseá-lo, sequer realizar alguma leitura. Alguns livros da série *Conventos Extintos* pareciam ter passado por alguma situação em que ficaram molhados ou umedecidos, pois suas páginas estavam coladas de forma que não dava para desgrudar e quando isso era possível percebiam-se manchas nas páginas. Já no Arquivo do Paço, onde a pesquisa dos documentos foi realizada na mesma sala em que os mesmos se encontravam, foi mais fácil visualizar as condições dos mesmos. A arquivista embora os mantenha todos bem organizados, não tem condições e, talvez, nem tempo de higienizá-los. Desse modo, os documentos que foram manuseados mais recentemente ou mais frequentemente estavam mais limpos do que os que raramente eram vistos e que estavam não somente empoeirados como também com vestígios de traça.

Por fim, o último lugar investigado foi a Central Library, que possui um horário bastante generoso durante a semana, abrindo também aos sábados e domingos. Os livros localizados nessa biblioteca foram os mais bem acondicionados e em melhor estado de conservação encontrados. Alguns, inclusive, passaram por processos de restauração eficazes. No referente à investigação, além de poder encontrar publicações locais relacionados ao tema de pesquisa, foram obtidas algumas fontes impressas, com a ajuda da mesma arquivista do Paço Patriarcal, que dias de terça passa algumas horas da tarde na biblioteca auxiliando os funcionários no que pode.

No primeiro semestre de 2017, com o financiamento da Fundação Gulbenkian, a viagem para Lisboa foi realizada, o que me possibilitou investigar o que faltava para completar o corpo das fontes. Nessa fase da investigação, trabalhei no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na Biblioteca Nacional de Portugal, na Biblioteca da Ajuda, no Arquivo Histórico Ultramarino, no Arquivo do Patriarcado de Lisboa e na Academia de Ciências de Lisboa; também me deparei com fontes encontradas na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e na Biblioteca Pública de Évora. Com a disponibilização da maioria dos catálogos nos sites das instituições, o levantamento documental teve início ainda no Brasil, bem antes da viagem. Contudo, em instituições como a BA, o AHU e o Arquivo do Patriarcado esse primeiro contato precisou ser feito na própria instituição. Na Biblioteca da Ajuda, somente uma pequena parte da documentação relacionada à Índia está inventariada no site da instituição, o que acarretou uma procura nos catálogos ainda manuscritos. No Arquivo Histórico Ultramarino, as caixas do Fundo da Índia possuem uma organização precária e quase nenhuma catalogação – exceto as 12 primeiras caixas. Já o Arquivo do Patriarcado está passando por uma organização arquivística e só abria uma vez na semana. O levantamento

documental foi realizado em uma conversa com a arquivista que trazia as caixas de documentos a partir dos meus interesses.

A principal instituição de guarda documental ainda é a Torre do Tombo. Sendo assim foi lá que despendi a maior parte do tempo e onde coletei a maior quantidade de fontes. Passar os dias lá continua sendo uma das melhores experiências da vida acadêmica. A BNP foi uma ótima experiência também. A estrutura fornecida ao pesquisador, tanto na sala de obras gerais quanto na dos reservados, ou mesmo na dos microfimes é exemplar e aconchegante. Porém, a minha maior surpresa foi ter encontrado fontes na Academia de Ciências. Não havia visto nada nesse local nos levantamentos prévios, mas durante as investigações acabei por descobrir uma fonte lá, o que me levou a encontrar mais outras ao visitar o local. Uma instituição com atendimento bastante atencioso também, embora diminuto, já que somente abria três vezes na semana.

Conhecer a Universidade de Coimbra já valeu só pela experiência de visitar a Biblioteca Joanina e o complexo da universidade antiga. Foi um momento tão desejado e tão inesquecível que ficará guardado afetuosamente na memória. Infelizmente, não foi viável pesquisar mais profundamente na Biblioteca Geral, já que a investigação em Lisboa tomou uma proporção inesperada. O mesmo pode ser dito sobre Évora. Visitar a cidade por si só já valeu a viagem, tendo em vista que também não deu para aprofundar a investigação. Na Biblioteca Pública da cidade foi encontrada uma versão das *constituições* das mônicas de Goa, o que torna possível a utilização de uma versão ademais da encontrada no ANTT.

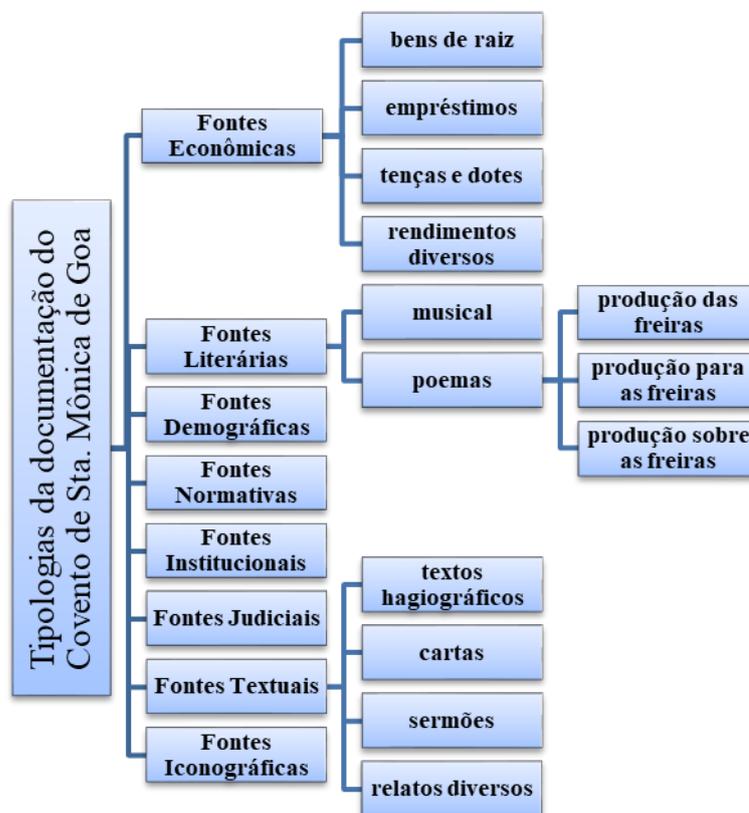
Antes de começar a falar das fontes propriamente ditas, vale ressaltar a importância da bolsa Gulbenkian nesse período, não só no aspecto financeiro como também o suporte dado. A instituição deu uma declaração de investigadora, que foi de grande importância para o acesso à Academia de Ciências e ao Arquivo do Patriarcado, que exigiam esse tipo de documento para liberar o uso do espaço. Para além disso, os funcionários estiveram sempre disponíveis a sanar quaisquer dúvidas e resolver tudo o que estivesse ao seu alcance.

Embora tenha se perdido parte da documentação do Convento de Santa Mônica de Goa – seja devido ao naufrágio da nau que levava de Goa para Lisboa documentos oriundos de paróquias e conventos de Goa, Damão e Diu, como também da Câmara eclesiástica, seja por ação do tempo mesmo<sup>50</sup> –, foi possível fazer um levantamento bem variado de fontes

---

<sup>50</sup> De acordo com Arthur Teodoro de Mattos, na monção de 1777, foram enviados de Goa para Lisboa sessenta e dois códices de documentos intitulados *Monções do Reino* após ordem régia de fevereiro de 1774, em que se ordenava que enviassem a Portugal todos os documentos antigos que não fossem mais necessários à administração do Estado da Índia. Juntamente com esses, foram remetidos uma gama de documentos oriundos das paróquias, conventos de Goa, Damão e Diu e da Câmara eclesiástica, pelo arcebispo D. Francisco de

relativas ao convento das mônicas. A fim de organizar esse montante de fontes, foi desenvolvida uma planilha com os seguintes itens: título da fonte; sua data; uma pequena ementa; tipologia localização no arquivo de guarda; localização no computador; capítulo em que será usado; e por fim, um campo de observações.



Neste organograma, é possível observar nove tipos de fontes. As “fontes econômicas” abrangem os documentos de compra e venda de bens de raiz, os empréstimos dados e pedidos pelas religiosas, os contratos de dotes e de tenças e documentos contendo formas diversas de rendimentos da comunidade. As “fontes literárias”, subdivididas em “musical” e “poemas”, por sua vez, é constituída de vilancicos, cifrados e não cifrados, além de poesias produzidos pelas freiras e para elas. As “fontes demográficas” estão relacionadas à documentação que traz informação sobre a população conventual; enquanto as “fontes normativas” referem-se a documentos, como as *constituições*, *regimento* e *instruções*; já as “fontes institucionais” são

---

Assunção e Brito. Entretanto, a nau onde estes últimos se encontravam sofreu um naufrágio, tendo sido perdido seu conteúdo, ao que restou somente uma relação desses documentos, hoje localizada no Arquivo Histórico Ultramarino. Vide: MATTOS, Arthur Teodoro de. *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1627)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 2000. Prefácio. Inicialmente, acreditava que a grande maioria dos documentos do convento de Sta. Mônica tinham sido perdidos nesse naufrágio. Contudo, ao encontrar o documento mencionado por Mattos, pude perceber que se tratava de uma quantidade relativamente pequena da documentação do cenóbio. Portanto, os livros administrativos, como os de receitas e despesas do convento, terminaram desaparecendo de uma maneira ainda não conhecida. Segue a informação contida no documento: “S. Monica / 2 Maços dos Breves, Provizoens, e Alvaras”. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_ CU\_ 058, Cx. 327.

constituídas por ordens régias, documentos papais e outros relativos à ordem dos agostinhos, em geral; ao passo que as “fontes judiciais” são os processos judiciais que as mônicas estiveram envolvidas. As “fontes textuais”, por sua vez, englobam os relatos de vidas exemplares, as cartas remetidas para as freiras, por elas ou sobre elas, os sermões proferidos sobre o convento e seu fundador e os relatos diversos, como as *Notícias da Índia*, que eram enviadas anualmente ao reino. Por fim, há as “fontes iconográficas”, que reúnem plantas da cidade de Goa e do convento de Sta. Mônica de Goa e de Lisboa.

Nem todas as fontes dessas encontradas são utilizadas na presente tese. Algumas, como as fontes literárias, serão analisadas em estudos posteriores. Devido às características e natureza de uma parte do acervo documental que consiste em cartas, regulamentos e sermões, será utilizado o método de análise de texto. Como Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas defendem, este método seria antes de mais nada “relacionar texto e contexto: buscar os nexos entre as ideias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos”<sup>51</sup>. Desta forma, será possível refletir sobre como as freiras se representavam ao mundo exterior ao claustro, como se relacionavam com o mesmo e se defendiam em momentos de crise.

Como aperfeiçoamento a essa metodologia geral, as cartas produzidas entre os anos de 1720 e 1740 (uma pequena extensão do recorte temporal para uma breve identificação do ocorrido após o término da crise do século XVIII) foram tratadas a partir de algumas práticas arquivísticas, paleográficas e tipológicas documentais. Através delas, tornou-se possível a compreensão desse conjunto de fontes – recolhidas e organizadas num esquema institucional e num temporal – que permitirão não só a análise desse momento tão conturbado e conflituoso, como também a identificação dos remetentes e destinatários dessas correspondências, proporcionando a compreensão dos personagens e seus pontos de vista sobre o conflito. Entender a dinâmica dessas correspondências possibilitará não somente uma visão geral e objetiva dos acontecimentos no processo de crise, mas também o olhar de cada parte envolvida. Assim, terei uma grande oportunidade de mostrar como funcionava a comunidade de religiosas para além do ideal construído e do que estava determinado nas normatizações.

---

<sup>51</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

Já para a parte documental composta por fontes de característica administrativa, como documentos sobre dotes, contratos de compra e venda e inventários, será feita uma análise dos dados contidos nas relações e relatos dos objetos comprados e utilizados pelas religiosas. Segundo Silvia Rocha<sup>52</sup>, esses tipos de fonte “são portadores de informações sociais relevantes, e potenciais instrumentos de (re)construção de identidades e preservação da memória social”, já que objetos inventariados têm a propriedade de demonstrar o prestígio e a posição social de um indivíduo ou grupo. No caso do objeto desta pesquisa, essa análise possibilita conhecer as práticas econômicas e de gerência de patrimônio dessas mulheres, que podem revelar muito sobre o contato com a sociedade da qual provinham. Desse modo, verifica-se até que ponto as mônicas seguiam ou não o que foi determinado e idealizado por seus irmãos de ordem e pelas autoridades da Igreja.

Essas leituras, conceitos, fontes e metodologias se constituem na base para a fundamentação da minha tese central, que recai sobre a complexidade da atuação das mônicas goesas. A partir das características particulares da comunidade, essas mulheres possuíam uma relativa autonomia na administração do convento. Este fator, juntamente com uma educação diferenciada das demais mulheres, a consciência da riqueza e das suas origens familiares e o apoio de outras instituições religiosas e civis, permitiram que elas estivessem aptas a entrarem num jogo de poder maior para defender seus interesses e privilégios – fosse durante a fundação, utilizando a imagem de santas fundadoras, fosse durante a crise da década de 1720 e 1730, em que se rebelaram contra o seu superior maior, o arcebispo. Considerar essa agência das religiosas na defesa de seus interesses é perceber, portanto, que elas podiam e sabiam como agir nessas disputas e que o convento não era um mero repositório de mulheres, modelos de perfeição conforme ditava a Igreja. Essas mulheres estavam, sim, num território em que o espiritual, o econômico e o político se mesclavam a espelho da sociedade colonial.

Dito isto, a presente investigação está organizada em quatro capítulos. O primeiro deles traz uma breve contextualização do monasticismo católico, dando ênfase às fundações femininas na Península Ibérica, Américas e Oriente e perpassando pela atuação da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal. O segundo capítulo, por sua vez, vai tratar da multiplicidade de mulheres que constituíam a população conventual de Goa e de como essa comunidade estava inserida no projeto de crescimento e estabelecimento dos agostinhos no Monte Santo, em Goa. Em seguida, o capítulo três – que começa norteando o leitor para o

---

<sup>52</sup> ROCHA, Silvia Regina da Mota. *Construção e análise do inventário do patrimônio religioso paraibano: informação como representação social*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. p. 35.

tema do conflito que dali em diante vai permear vez ou outra o texto – aborda o processo de fundação, construção e estabelecimento do convento, analisando os principais contatos das mônicas com o mundo secular, as diferentes formas de arrecadação de recursos e aprimoramento de seu patrimônio, assim como as redes de sociabilidades que as religiosas acabaram tecendo através das práticas econômicas locais. Por último, no quarto capítulo é discutido o conflito com o arcebispo Sta. Teresa e suas motivações, além da crise que se instalou entre as religiosas, analisando através das cartas trocadas as posições que cada grupo e personagens tomaram nesse jogo que modificou o cotidiano claustral, principalmente, desde a quebra do voto de clausura por parte das rebeldes.

Enfim, pretendo com esta tese contribuir para as fileiras da linha historiográfica que volta seu olhar para as instituições religiosas femininas nas colônias portuguesas. Ao analisar o ainda não muito explorado seguimento feminino da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, através do Convento de Sta. Mônica de Goa, almejo complementar esses estudos que procuram discutir os aspectos da vida claustral feminina no período moderno.

# 1 “MOSTEIRO[S] PARA HONRA DE DEUS, REMÉDIO PARA DONZELAS MAL DOTADAS”: AS ORDENS RELIGIOSAS E A CLAUSURA MONÁSTICA FEMININA NA PENÍNSULA IBÉRICA E SUAS CONQUISTAS

O Estado de Virgens Religiosas he estado de Esposas de Iesu Christo, he huma ordem, e maneira de viuer de Anjos estando em corpo mortal: Religiosa he (como diz san Ieronymo) a que traz sempre os olhos da alma postos em Deos, e faz oração em todo tempo e lugar.

*Jacome Carvalho do Canto*

Ainda que o livro *A Perfeita Religiosa*, de Jacome Carvalho do Canto, já no século XVII, seja laudatório do estilo católico da vida religiosa feminina – exaltando-a e se estabelecendo como um guia para as mulheres, – o monasticismo não é um fenômeno religioso único do catolicismo. Em variadas religiões, homens e mulheres, viveram e ainda vivem em comunidades com um propósito contemplativo, muitas delas bem antes do próprio cristianismo existir. Provavelmente tenha sido o grupo dos Essênios – judeus ascetas residindo na região da Palestina – que inspiraram os próprios cristãos no princípio da Igreja a buscarem a Deus no isolamento do mundo, embora somente no Egito do século III tenham aparecido os primeiros monges cristãos<sup>53</sup>. Esses homens seriam os primeiros de uma forma de vida que se tornou cada vez mais complexa com o tempo, sofrendo inúmeras alterações e perdurando até os dias atuais.

Pode-se dizer que a vida religiosa não foi se desenvolvendo de forma linear, do eremitismo para o monasticismo, porque houve inúmeras tentativas de regulamentações, inúmeros fracassos, inúmeras flexibilizações, inúmeras reformas e diversos reveses. Os eremitas ou anacoretas não surgiram para logo depois serem fundadas as comunidades religiosas em volta desses, como explica Pedro Gomes Barbosa no seu verbete<sup>54</sup>. Muitos desses eremitas continuaram suas vidas isoladas, não se juntando a comunidades, tornando – junto com outras formas de servir e se unir ao divino – a vida religiosa em algo plural.

---

<sup>53</sup> BARBOSA, Pedro Gomes. Monaquismo. In: *Dicionário enciclopédico da história de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1990. p. 489.

<sup>54</sup> *Ibidem*. p. 489.

O monasticismo, assim que foi se estabelecendo na conjuntura da Igreja em afirmação, também foi sofrendo um processo de normatização; concomitantemente, homens, como São Cipriano, Santo Ambrósio e São Jerônimo – considerados três dos quatro primeiros Pais da Igreja – estavam desenvolvendo ideias e escrevendo obras para estruturar a religião no mundo<sup>55</sup>, homens como Santo Antônio de Alexandria, São Basílio, Santo Agostinho, São Bento e também São Jerônimo se preocuparam em escrever normas que norteassem as comunidades religiosas cada vez mais numerosas<sup>56</sup>. As características dessas normas, a princípio, eram mais voltadas para a orientação espiritual do que para uma legislação propriamente dita, sendo que muitas delas recolhidas de correspondências e tratados que, posteriormente, constituíram fundamentos para as regras adotadas nas ordens religiosas. Regras essas que se espalharam do Oriente para o Ocidente, levando uma nova forma de vida para homens e mulheres.

A propósito, as mulheres estiveram lado a lado com os homens nessa aspiração a uma vida ascética. Nos primórdios do cristianismo, algumas tinham uma função mais ativa (apesar da função eclesiástica ter-lhes sido sempre negada), engajadas no serviço da Igreja como diaconisas; outras, virgens, viúvas ou até mesmo casadas<sup>57</sup>, se consagravam a uma vida celibatária e outras que se dedicavam a uma vida ascética e monástica. Contudo, o papel da mulher na Igreja cristã sempre foi uma questão incômoda para aqueles que regulavam a instituição e os seus fiéis. São Paulo foi o primeiro a falar para as viúvas e as virgens, mas depois dele milhares de outros fizeram o mesmo na tentativa de enquadrá-las em seus ideais e normas<sup>58</sup>. Segundo Joyce Salisbury, as celibatárias dos primeiros séculos do Cristianismo ao abraçarem o ascetismo estavam alcançando uma liberdade fora dos padrões daquela sociedade destinados às mulheres<sup>59</sup>. A preservação da virgindade ou a manutenção da castidade, para elas, era como conquistar um poder que as demais não possuíam, “o poder sobre seus próprios corpos e, por extensão, sobre suas vidas”<sup>60</sup>. Entretanto, para os homens da Igreja em formação era necessário submetê-las a uma autoridade masculina.

<sup>55</sup> SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995. p. 25-27.

<sup>56</sup> LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 226-228.

<sup>57</sup> De acordo com Joyce Salisbury, a existência e mulheres celibatárias teria se iniciado no final do século II e algumas delas seriam casadas com ou sem a anuência do marido. Cf. SALISBURY, Joyce E. *Op. Cit.*, 1995. p. 11-12.

<sup>58</sup> Além das cartas de S. Paulo em *1 Tim. 5:9* e *1 Cor.7*, os escritos dos Pais da Igreja vieram afirmar o controle sobre as mulheres celibatárias, preservando um ideal de virgindade submissa.

<sup>59</sup> SALISBURY, Joyce E. *Op. Cit.*, 1995. p. 16.

<sup>60</sup> *Ibidem*. p. 16.

Assim, desde as origens, o monasticismo feminino se diferenciou do masculino. Enquanto o celibato para os homens era uma questão única de ascetismo, para as mulheres era também uma questão de pudor e honra. Não somente o celibato, mas a virgindade principalmente. Como defende Antonio Conde, o monacato feminino não se identificou como uma fuga ao deserto, mas sim como um movimento urbano e, muitas vezes, caseiro<sup>61</sup>. Um modelo proposto pela Igreja, em que pequenas comunidades seriam formadas por mulheres da mesma família e algumas servas<sup>62</sup>. O mais afastado que se era permitido fundar uma comunidade feminina era nos muros da cidade. Ao mesmo tempo em que muitas mulheres, viúvas ou virgens, permaneciam em suas casas, vivendo religiosamente, ou encerradas solitárias em celas construídas nos muros. Essas características teriam, de certa maneira, dado forma a uma “endémica falta de vida común”<sup>63</sup> que é possível observar em muitos mosteiros – mesmo após a Reforma Tridentina do século XVI.

Na tentativa de regulamentar esse monacato feminino que se estabelecera no século IV, algumas cartas foram escritas com destino às mulheres celibatárias e, posteriormente, às monjas que se organizavam em comunidades. Dentre essas estão a de Santo Agostinho dirigida à sua irmã, a de São Basílio e a primeira regra destinada às virgens de Cesáreo de Arlés, *Regula Sanctarum Virginum*, de 512<sup>64</sup>.

No entanto, nenhuma delas eram normas exclusivas para a vida comum feminina dentro de mosteiros<sup>65</sup>, o que demonstra outra diferença em relação ao monasticismo masculino, já que as próprias religiosas tinham de fazer algumas adaptações para o seu cotidiano. Houve outras tentativas de enquadrar as mulheres no ideal de religiosidade submissa às autoridades masculinas. À medida que as ordens masculinas foram surgindo e que novos conventos femininos foram sendo fundados, as regras deles foram adaptadas para elas, assim como o ocorrido com a regra beneditina de maior adesão<sup>66</sup>. Contudo, somente no século XIII, com a fundação da Ordem das Clarissas por Sta. Clara, com apoio e tutela de S. Francisco de Assis, houve um maior esforço para fazer uma regra exclusivamente feminina e

---

<sup>61</sup> CONDE, Antonio Linage. La mujer y el monacato. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992, Vol. 2, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1993. p. 16.

<sup>62</sup> LITTLE, Lester K. *Op. Cit.*, 2006. p. 171.

<sup>63</sup> O trecho correspondente na tradução é: “endémica falta de vida común”. CONDE, Antonio Linage. *Op. Cit.*, 1993. p. 16.

<sup>64</sup> *Ibidem*. p. 17.

<sup>65</sup> A carta de Santo Agostinho foi escrita de forma tão genérica que não foi somente adotada para as comunidades femininas, mas, principalmente, para as masculinas.

<sup>66</sup> CONDE, Antonio Linage. *Op. Cit.*, 1993. p. 18-19.

que atendesse às suas necessidades cotidianas<sup>67</sup>. O grande diferencial dessa regra também era o de *privilegium paupertatis*. Um voto particular de extrema pobreza apostólica, no qual cada comunidade se manteria através de esmolas e de produtos de trabalho manual, tornando a nova ordem diferente de todas as já existentes até então<sup>68</sup>.

Esse esforço das clarissas para elaborar uma regra voltada unicamente às mulheres foi seguido pelas demais ordens já existentes e por aquelas que viriam a ser fundadas, posteriormente. Assim, incentivados pela busca por uma *vita apostolica*, cada vez mais variados cenóbios femininos foram sendo fundados por toda a Europa, incluindo a Península Ibérica.

### 1.1 *Mulieres religiosae* e os homens dedicados a Deus: a vida religiosa na Península Ibérica

A imposição da clausura e o esforço por parte das religiosas em não a respeitar ou flexibilizá-la foi um fenômeno recorrente que apareceu de múltiplas formas desde os princípios do monasticismo feminino até que, finalmente, em fins do século XVIII, houve o primeiro caso de sucesso. As Irmãs de Caridade de São Vicente de Paula, as Paulinas, teriam sido as primeiras a conseguirem autorização papal a fim de que pudessem professar com votos simples (que não incluía o da clausura) e, dessa forma, tornar possível o cuidado aos doentes, órfãos, idosos e necessitados<sup>69</sup>.

Das celibatárias da época dos Pais da Igreja às monjas medievais, as mulheres viam na escolha por uma vida religiosa uma possibilidade de autonomia. Mesmo estando sob a tutela de religiosos que as queriam doutrinar, elas tinham, fosse nos seus cômodos isolados da casa ou nos mosteiros, um poder sobre seu corpo que não estava submetido a nenhum homem a não ser Deus. A partir dessa autonomia e desligadas das obrigações sociais femininas, as

---

<sup>67</sup> Embora tenha tido muitas restrições, a regra das clarissas foi escrita pela própria Santa Clara. A primeira regra elaborada por uma mulher na Igreja. Ela foi aprovada pelo papa Inocêncio IV, em 9 de agosto de 1253, tendo sua autora falecido dois dias depois. Para maiores detalhes, vide: ANDRADE, Maria Filomena Pimentel de Carvalho. *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. xiii-xiv)*. 2011. 788p. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 66-72. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/6119>> Acesso em: 23 nov. 2017.

<sup>68</sup> BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média (século XII)*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 106.

<sup>69</sup> HUFTON, Olwen. Introduction. In: HUFTON, Olwen (ed.) *Women in the religious life*. Florence: European University Institute, 1996. p. 21.

mulheres ficavam livres para se dedicarem aos estudos e às leituras de textos sagrados. Os mosteiros femininos tornaram-se territórios formadores de conhecimento. Povoados pelas mulheres da aristocracia medieval, eles também estavam inseridos nas estratégias desse grupo, que devido à escassez de pretendentes, ou por causa do dote exigido para a vida religiosa ser mais econômico do que o destinado aos casamentos, isso fazia com que muitas crianças fossem enviadas à vida contemplativa sem nenhuma escolha.

Para amenizar o resto da vida que suas filhas passariam afastadas do cotidiano familiar, os nobres investiam nos cenóbios, tornando a vida monástica reflexo das suas vidas sem dificuldades e suntuosas. O contato das monjas com seus familiares – seguindo àquela tendência inicial de comunidades formadas por mulheres da mesma família – não era quebrado, possibilitando às religiosas de, pelo menos uma vez por ano, passar uma temporada de não menos que um mês em sua casa familiar<sup>70</sup>. E, embora, o século XII tenha sido caracterizado como um período de efervescência de variadas experiências religiosas e de fundações de ordens religiosas inovadoras seguindo a *vita apostolica*, esses costumes não só permaneceram como apareceram novas tentativas de tornar a vida religiosa feminina mais ativa.

Com a busca à *vita apostolica*, a regra beneditina, que – mesmo havendo severas críticas sobre seu uso nos cenóbios femininos<sup>71</sup> – era o modelo de monasticismo de maior aceitação na Europa, foi suplantada, primeiramente, pela Ordem de Cister e depois pelas ordens mendicantes, como a dominicana, agostiniana e, é claro, a franciscana. Logo, comunidades femininas também foram surgindo, seguindo essa nova demanda. E, embora, *a priori*, as novas ordens não tivessem admitido fundação de casas femininas vinculadas a elas, muitas foram criadas sem autorização. As cistercienses, por exemplo, tiveram muito êxito em fundações – principalmente, em Flandres e na Península Ibérica, – embora somente quase cem anos depois das primeiras fundações elas tenham conseguido a oficialização e os estatutos<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> HUFTON, Olwen. *Op. Cit.*, 1996. p. 16-17.

<sup>71</sup> Segundo Brenda Bolton, essas críticas foram levantadas por mulheres que como Heloísa, no século XII, indagava se a regra beneditina não teria sido formulada unicamente para os homens, já que teria sido escrita somente por eles, regulamentando sobre práticas masculinas e não respondendo às demandas femininas. Vide: BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*, 1986. p. 96-97. Ver também: VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – sécs. VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1995. p. 86-90.

<sup>72</sup> BOLTON, Brenda. *Mulieres Sanctae*. In: BOLTON, Brenda; STUART, Susan Mosher *Women in medieval society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976. p. 142-144; SILVA, Valéria Fernandes da. *Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e Exclusão – A Constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII*. XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo, 2011. (Simpósio). p. 3-4. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393\\_ARQUIVO\\_VALERIA\\_FERNANDES\\_TEXTO\\_COMPLETO.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIA_FERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf)> Acesso em: 07 set. 2016.

Essa busca por uma religiosidade mais aos moldes dos Evangelhos proporcionou o surgimento de uma grande variedade de formas de práticas religiosas femininas do século XII, atraindo mulheres de diferentes condições sociais<sup>73</sup>. Pela primeira vez em séculos, a vida religiosa não estava destinada somente às integrantes da nobreza. Nos movimentos religiosos, como as clarissas e as premonstratenses, os dotes foram reduzidos, permitindo uma profissão maior de mulheres. Entre os grupos de leigas, passaram a ser admitidas quaisquer mulheres que desejassem dedicar suas vidas ao serviço de Deus, como as beguinhas, através do serviço aos necessitados, ou como as penitentes e as terciárias, que abraçavam uma espiritualidade de união com o divino, expiações dos pecados e obras pias sem fazerem votos solenes. Ainda havia aquelas que pertenciam a grupos com ideias consideradas heréticas, como as cátaras.

Conseqüentemente, com as expressões cada vez maiores desses movimentos vieram os esforços de controlá-los. O fim do século XII e o seguinte vão assistir, dessa maneira, o estabelecimento da clausura estrita na estruturação da vida religiosa feminina<sup>74</sup>. É interessante observar que a clausura até o século XII era flexível. Como demonstra Valéria Fernandes da Silva, a regra beneditina – que servia tanto para homens quanto para mulheres – pouco mencionava a clausura e quando o fazia era aludindo ao “espaço fechado do mosteiro” ou para determinar como os religiosos deveriam se comportar ao sair e voltar do mosteiro<sup>75</sup>. Não havia, até então, a concepção dos mosteiros como prisões. Essa é uma demanda que os intelectuais da Igreja vão sentir mais na pele a partir dos anos mil e duzentos.

De acordo com Anton Rotzetter, “a clausura transforma-se numa prisão”<sup>76</sup>. Todos os discursos antigos e novos sobre a fragilidade da mulher, sobre sua inata tendência ao pecado convergem para a criação não só de um discurso, mas também de um ideal de perfeição feminina baseada na clausura estrita. Para os intelectuais, era necessário protegê-las, enclausurá-las, discipliná-las. Sendo assim, o século XIII foi caracterizado por uma perseguição e, por conseguinte, pela perda da originalidade das beguinhas, enfraquecendo-as ao enquadrá-las nas normas já vigentes para as ordens femininas. A própria Santa Clara se viu obrigada a ceder alguns de seus ideais a fim de ver sua comunidade aceita e autorizada pelo papa<sup>77</sup>.

Também foi o século XIII testemunha do decreto papal que pôs fim a toda uma discussão sobre a clausura: o *Periculoso*. Datado de 1298, ele estabelecia que todas as

<sup>73</sup> HUFTON, Olwen. *Op. Cit.*, 1996. p. 17.

<sup>74</sup> SILVA, Valéria Fernandes da. *Op. Cit.*, 2011.

<sup>75</sup> *Ibidem*. p. 7.

<sup>76</sup> ROTZETTER, Anton. *Clara de Assis, a primeira mulher franciscana*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1994. p. 141.

<sup>77</sup> BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*, 1986. p. 102-107.

religiosas, independente do estilo de vida em que viviam ou da ordem que seguiam, deveriam viver permanentemente enclausuradas, encarceradas. Como ressaltado por Leclerq, esse teria sido o século da clausura. O estabelecimento da ideia de que a vida monástica para as mulheres deveria ser uma “prisão”, justificada pela fraqueza feminina, a luxúria masculina e a necessidade de cortarem todos os contatos com o mundo externo das mulheres enclausuradas à força<sup>78</sup>.

No entanto, quase três séculos depois do *Periculoso*, é possível observar novamente a preocupação de intelectuais católicos sobre a questão da clausura, reestabelecida no Concílio de Trento (1545-1563). O problema para eles foi que, mesmo com o decreto de 1298, muitos conventos e mosteiros femininos não cumpriram o estabelecido, permitindo que suas religiosas saíssem e voltassem para a clausura quando e como quisessem. Com o declínio da fama das ordens monásticas e com a devassidão e corrupção cada vez mais visíveis no meio eclesiástico, uma aspiração por uma nova forma de vivência espiritual que renovasse e reformasse os costumes cristãos surgiu novamente, mesmo antes das Reformas culminarem no ambiente europeu. A *devotio moderna* refletia, portanto, a necessidade de recuperação da crise moral e intelectual que a cristandade havia caído. Um movimento que não foi centralizado, mas sim polarizado em diversos grupos empenhados na reforma de suas instituições religiosas e do clero, em geral<sup>79</sup>. Enfim, resumindo no que Chaunu caracterizou como “um conjunto de correntes e de tendências diversas”<sup>80</sup>.

Levado adiante por alguns clérigos e pelos leigos, esse novo sentimento religioso era assinalado pela busca por uma união divina através da piedade individual. Uma religiosidade introspectiva e individualista que teve como símbolo o livro *Imitação de Cristo*, de Thomas a Kempis, com a exaltação do Cristo homem, do Cristo sofredor. Como defendeu Silva Dias, em comparação à devoção monástica tradicional, ela apostava mais em valorizar um encontro com Deus mais pessoal e sem intermediários em detrimento das longas liturgias e regras monásticas. As manifestações em massa, a piedade popular havia dado lugar a uma vivência interior da fé, ao recolhimento<sup>81</sup>.

Pode-se dizer que as características individualistas da *devotio moderna* estavam fortemente relacionadas ao processo de perda da unicidade da cristandade medieval – tratado

<sup>78</sup> LECLERQ, J. Il Monachesimo Femminile. In: *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*, 7. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980. p. 84. Apud: SILVA, Valéria Fernandes da. *Op. Cit.*, 2011. p. 10.

<sup>79</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. p. 9.

<sup>80</sup> CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas (1250-1550) – vol. I*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 217.

<sup>81</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Op. Cit.*, 1960. p. 11.

por Christopher Dawson<sup>82</sup>. *A priori*, o movimento não encontrou apoio no alto clero nem muito menos nos governantes, ambos estavam envolvidos em crises de sucessão papal, guerras, concílios e grandes cismas. Além da Peste Negra, que teve efeitos catastróficos no clero e nas ordens religiosas, diminuindo drasticamente o número de religiosos e enfraquecendo a observância dos votos<sup>83</sup>, sobretudo o da clausura. Logo, uma espiritualidade mais “afectiva e prática”<sup>84</sup>, não fora estranha aos contemporâneos desse momento conturbado.

Muitas ordens, tanto masculinas quanto femininas, estavam passando por reformas ao mesmo tempo em que as teses de Martinho Lutero eram divulgadas pelos quatro cantos da Europa. Consoante se refere Silva Dias, a demanda por reforma já havia ganhado maior corpo nas vésperas do V Concílio de Latrão, em 1512<sup>85</sup>. Esse novo ardor espiritual pode ser claramente visto nas reformas das antigas ordens religiosas e nas fundações das novas. No entanto, também é possível observar o surgimento de movimentos considerados heréticos, como os *iluminados* da Espanha. Muitos religiosos reformadores, como a famosa Santa Teresa de Jesus, passaram por fases periclitantes de perseguição religiosa ao serem creditados por seguirem a linha herética da *devotio moderna*. Afinal, a linha que os separava da heresia poderia ser demasiadamente tênue.

O esforço reformista e, simultaneamente, mantenedor dos dogmas, cultos e costumes católicos do Concílio de Trento, viabilizou a associação desse novo sentimento introspectivo e individualista com a restauração e preservação da clausura, principalmente a feminina. Seus decretos não só reafirmavam o determinado pelo *Periculoso*, como também impunham novas normas para que o voto não fosse quebrado. Aos bispos foi passada a jurisdição dos cenóbios femininos, cabendo a eles verificar o cumprimento da clausura, restituí-la onde não havia e punir as religiosas desobedientes. A pena de excomunhão seria a punição maior para aqueles que adentrassem o claustro ou para as freiras que saíssem dele sem a autorização prévia dos bispos<sup>86</sup>. Uma determinação muito sentida pelas famílias aristocráticas e suas filhas enclausuradas, mas também muito bem aceita pelos reformistas das ordens femininas.

Para entender o novo fervor que a Igreja tentou dar – e por vezes conseguiu dar nas novas ordens – à clausura é preciso também compreender o conceito de “recolhimento” que surge no contexto de renovação espiritual. A propósito, há um conjunto de termos que se

---

<sup>82</sup> DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade: da reforma protestante à era do iluminismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014. p. 59-61.

<sup>83</sup> DAWSON, Christopher. *Op. Cit.*, 2014. p. 64-65.

<sup>84</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Op. Cit.*, 1960. p. 10.

<sup>85</sup> *Ibidem*. p. 12.

<sup>86</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781. p. 367- 369.

interligam quando se trata de clausura feminina: o próprio termo de clausura e mais os de recolhimento, honra e virtude. Esse quarteto se interliga na formação do ideal feminino traçado e difundido pela Igreja pós-tridentina.

No dicionário do padre teatino Raphael Bluteau, publicado em meados do século XVIII, a palavra “recolhimento” tem vários significados:

RECOLHIMENTO. Capacidade de lugar para recolher alguma cousa, ou a acção de recolher. [...] Retiro. O não sahir de casa. O fugir de ser visto. Nas mulheres, o recolhimento he o preegoeyro da sua honestidade. [...] Mulher amiga de ser vista, se não offusca a pudicicia, se arrisca a ver denegrada a fama. [...] Recolhimento Religioso. Quem huma vez largou o mundo, não se torne a meter nelle. [...] Ordinariamente se acha na cella, o que fóra della se perdeo. A clausura he o antemural de todos os muros dos Conventos; sem quebras na virtude, raras vezes se quebra. Recolhimento interior do espírito, recolhimentos comsigo, recolhimento da alma com Deos. [...] Recolhimento. Casa com Igreja, em que segundo a mente, e instituição do Fundador, se recolhem mulheres de diferentes estados, e vivem com clausura e observância à Regente.<sup>87</sup>

Todas essas significações transparecem o que Nancy van Deusen chamou de evolução e apropriação do conceito<sup>88</sup>. Para a autora, a evolução etimológica do conceito não foi linear, mas as interpretações e práticas do recolhimento foram bastante dinâmicas. Iniciado com uma significação, o conceito com o tempo foi agregando outros significados e apropriações de acordo com a realidade da sociedade em que era aplicado. Como defendeu Deusen, “it is possible to trace how all three rubrics of recogimiento – a theological concept, a virtue, and an institutional practice – were redefined and reconstituted as they moved from one historical moment and location to another”<sup>89</sup>. O conceito teológico foi criado, no século XVI, pelo franciscano Frei Francisco de Osuna, com seu *Terceiro abecedário espiritual*. Nessa obra, que se tornou base para a espiritualidade mística do século de ouro espanhol, o franciscano defendia uma vida totalmente afastada do mundo, o esvaziar-se de tudo para permitir que somente Deus pudesse agir na vida do recolhido, tornando-se necessária uma contemplação espiritual mais profunda, uma interiorização do indivíduo.

Entretanto, frei Osuna não direcionou seus escritos unicamente para o clero, visto que ele também tinha a intenção de alcançar os leigos e, quando isso, uniu o conceito teológico

<sup>87</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. p. 156-157. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>> Acesso em: 26 jan. 2016.

<sup>88</sup> DEUSEN, Nancy E. van. *Between the Sacred and the Wordly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001. p. 1-15.

<sup>89</sup> O trecho correspondente na tradução é: “é possível traçar como todos os três significados de recolhimento – um conceito teológico, uma virtude e uma prática institucional – foram redefinidos e reconstituídos de acordo como eles se moveram de um momento e local histórico para outro”. *Ibidem*. p. 1-2.

recém-construído a uma noção moral e institucional. De acordo com Deusen, foi com o segundo livro do frei, *Norte dos estados*, publicado em 1531, que se pôde notar seu primeiro intento ao utilizar o conceito de recolhimento como uma virtude moral e normativa para as mulheres<sup>90</sup>. O livro se tornou num manual de conduta com grande disseminação, diferenciando inclusive tipos de recolhimento para cada estado feminino. O recolhimento passou, portanto, a significar também um meio de tirar a mulher da visibilidade para que não atraísse olhares lascivos nem a levasse ao pecado. Seria uma reafirmação de toda uma discussão já antiga sobre a condição feminina agregada aos novos valores da *devotio moderna*.

Por fim, chega-se à aplicabilidade do conceito em instituições voltadas para a assistência à mulher. É interessante observar como os serviços assistenciais femininos estavam mais voltados para a questão moral do que educacional ou mesmo de subsistência. As instituições destinadas às mulheres – podendo ser um recolhimento ou um convento – tinham como essência salvaguardar a honra e a virtude femininas em primeiro lugar. No entanto, a educação fornecida e a preparação para o casamento tornavam essas instituições, juntamente com a proteção na ausência do representante masculino da família e a correção e expiação dos erros e pecados multifuncionais, principalmente se for adicionada a função do convento de uma vida religiosa.

Nesse período pós-Trento, percebe-se um esforço das autoridades religiosas e civis de produzirem ou ressignificarem, ou reforçarem instituições para que estivessem de acordo com a ordem social, definindo, a partir da apropriação dos conceitos e religiosidades criados por intelectuais como Osuna, o que deveria ser anômalo e o que deveria ser aceito. No caso das mulheres, clausura e recolhimento ganharam ares de sinônimos e foram intimamente ligados aos valores de honra e virtude. Conceitos que haviam adquirido um valor estritamente moral vinculado à preservação da castidade ou da fidelidade feminina, como ressalta Leila Algranti<sup>91</sup>. Portanto, reestabeleceu-se que uma mulher honrada e virtuosa não deveria ser exposta ao mundo, arriscando a si mesma ou a sua família, mas sim recolhida no interior de seu lar, de um recolhimento ou de um convento. Sendo assim, com a íntima aproximação desse quarteto de conceitos, é possível entender como a clausura resumia em si todas essas normas e o confinamento num recolhimento ou num convento era uma alternativa de vida honesta para as mulheres do Antigo Regime além do casamento.

---

<sup>90</sup> DEUSEN, Nancy E. van. *Op. Cit.*, 2001. p. 20.

<sup>91</sup> ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993. p. 112.

O problema se configurou quando, mesmo com todas as reformas, exemplos femininos criados e vigilâncias dos superiores, muitas instituições de mulheres persistiam em se desviarem do ideal que lhes havia sido imposto. Muitos foram os casos de resistências e quebras de votos de modo a escandalizar a sociedade e desonrar as comunidades e, até mesmo, a Igreja. Estudos, como os de Mary Laven sobre a quebra de votos na Veneza renascentista, de Georgina Santos sobre práticas judaizantes dentro dos conventos de clarissas da Beja dos seiscentos e de Maria Antónia Lopes sobre os desvios no Recolhimento da Misericórdia do Porto, nos séculos XVIII e XIX, são exemplos dessas resistências<sup>92</sup>.

Porém, não somente os desvios dentro das comunidades femininas são reflexos das tentativas de manterem sua autonomia e relativa independência, a aparição de movimentos piedosos de serviço aos doentes ou voltados para a educação reflete também a recorrente necessidade da mulher de ter um papel mais ativo na Igreja e livre dos grilhões da clausura. Conforme expõe Olwen Hufton, a Igreja relutava em permitir que mulheres, tendo feito os votos solenes ou simples, vivessem fora do claustro, dependendo de esmolas<sup>93</sup>. Tanto que não lhes era permitido serem ermitãs no mesmo sentido que os homens, andando pelas paróquias e esmolando para sua subsistência e para alguma construção religiosa. O estado intermediário das terciárias e beatas situou-as num terreno instável, durante o Antigo Regime, sendo ao mesmo tempo vistas como modelos de santidade – e algumas vezes até canonizadas por isso, como Santa Catarina de Siena e Santa Rosa de Lima, na América Espanhola – e com grandes suspeitas pelas inquisições – muitas foram as processadas e, por vezes, condenadas por falsa santidade<sup>94</sup>.

Ao tentar seguir esse movimento piedoso, as ursulinas e as visitandinas, fundadas na França do início do século XVI com o objetivo de educar as mulheres e poder tratar das doentes, foram fortemente rechaçadas pela Sé de Roma até que se adaptaram às normas

---

<sup>92</sup> Cf. LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003; SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009; Idem. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007; Idem. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006; LOPES, Maria Antónia. Transgressões Femininas no Recolhimento da Misericórdia do Porto, 1732-1824. In: *Saúde, Ciência e Património – Atas do III Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2016. pp. 95-123. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/31609> Acesso em: jul. 2016.

<sup>93</sup> HUFTON, Olwen. *Op. Cit.*, 1996. p. 19.

<sup>94</sup> MARTINS, William de Souza. *Beatas vinculadas a ordens terceiras: análise de alguns escritos normativos na península ibérica (séculos XVI-XVIII)*. No prelo.

estabelecidas da clausura<sup>95</sup>. A fim de manterem suas características de serviço, negociaram permissões específicas com Roma, sendo permitido – no exemplo das ursulinas – que suas educandas morassem nos conventos desde que fosse evitado o contato direto com as religiosas “através de uma reorganização engenhosa de cômodos e portas”<sup>96</sup>. Porém, elas não foram as únicas a tentarem algo novo, já que o início do século XVII viu muitas fundações de comunidades femininas tentando desempenhar um papel mais ativo na Igreja. Inspiradas pelas ideias revolucionárias da Companhia de Jesus, Mary Ward criou as Irmãs de Loreto enquanto Joana de Lestonnac fundou a Companhia de Maria. Ambas com a pretensão de se espelharem nas características da nova ordem, pois enquanto a primeira buscava imitar o trabalho missionário dos jesuítas<sup>97</sup>, a segunda procurava a junção da vida ativa com a contemplativa para a função pedagógica do novo grupo, tendo uma estrutura administrativa com uma Superiora Geral aos modos dos jesuítas<sup>98</sup>. As duas também tiveram que recuar de suas ideias para serem aceitas pela Igreja.

As ações femininas dentro da Igreja, tanto as de reafirmação da clausura quanto as de procura por uma vida mais ativa, revelam o que Silvia Evangelisti diz ter sido uma demanda das religiosas em ter o direito de decidir elas mesmas como organizar e governar suas comunidades<sup>99</sup>. Pode-se ver essa demanda como algo persistente e inerente no universo feminino monástico (talvez não só nele), já que de tempos em tempos é possível observar movimentos internos e externos ao claustro com essa essência. Contudo, foi justamente no Antigo Regime permeado pela cultura barroca, em que o sistema estava em crise e que as questões de honra se endureceram, que pôde ser observada uma maior atuação das religiosas nesse sentido. Talvez não porque tenha realmente havido um crescimento por mais demandas, mas porque o número de fundações conventuais se intensificou juntamente com o rigor no controle das vidas dessas mulheres. Ou seja, quanto mais visitas episcopais em mais conventos, mais documentos foram gerados que sobreviveram até os tempos atuais, possibilitando uma visão detalhada de suas vidas, demandas e desvios.

---

<sup>95</sup> HUFTON, Olwen. *Op. Cit.*, 1996. p. 19-20.

<sup>96</sup> EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life (1450-1700)*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 7.

<sup>97</sup> HUFTON, Olwen. *Op. Cit.*, 1996. p. 19.

<sup>98</sup> GONZALEZ, Margarita San. La Compañía de Maria en Galicia desde fines del Antiguo Regimen hasta la Primera Republica. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, vol. 2. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1993. p. 587-588.

<sup>99</sup> EVANGELISTI, Silvia. *Op. Cit.*, 2013. p. 7.

Se no medievo, “os monges e as religiosas eram indispensáveis à sociedade em razão de seu quase monopólio sobre a oração”<sup>100</sup> devido à concepção de organização extremamente estratificada, no mundo pós-Trento a demanda religiosa passou a dividir sua importância com questões socioeconômicas. Não só a nova espiritualidade de “austeridade, interiorização, individualismo experiencial, voluntarismo e aniquilamento espiritual”<sup>101</sup> fez famílias de mulheres serem enviadas para os conventos, mas também uma necessidade de seus familiares de conservar a honra do nome da família – já que “sempre foi honrável a vida do claustro”<sup>102</sup> – e de manter concentradas suas riquezas – tendo em vista que os dotes para entrar num convento eram bastante inferiores aos destinados a casamentos.

O misto de todos esses fatores proporcionou um crescimento de fundações das instituições conventuais por toda a Europa Católica. Com as novas ordens e as reformas das antigas, muitos clérigos e benfeitores nobres e fidalgos se sentiram incentivados a encabeçarem as novas fundações. Um fenômeno que pode ser bastante observado na Península Ibérica, tido como uma questão de sobrevivência para os filhos segundos, uma alternativa de vida para as mulheres e um meio de enaltecer o nome da família para os patronos e fundadores. Como resultado, principalmente, do sentimento reformador e do pós-Trento, durante todo o século XVII e até metade do XVIII, é possível verificar um aumento de números absolutos e relativos das profissões religiosas masculinas e femininas. Tanto que Baudillo Mallon ao tratar de uma “evolução demográfica” dos regulares, exibe uma tabela na qual, em Castela de fins do século XVI, mais precisamente 1591, havia 41.066 religiosos (equivalentes a 0,62% da população); enquanto, quase dois séculos depois, em 1750, esse número teria crescido para 98.000 (equivalentes a 1% da população). A partir desse ano, os censos posteriores mostram, segundo o autor, um decréscimo no quantitativo dos regulares<sup>103</sup>. Valores que não coincidem com os trabalhados por José Lora<sup>104</sup>. Portanto, a fim de

<sup>100</sup> “A função religiosa era essencial na concepção da organização social amplamente compartilhada”. Cf: LITTLE, Lester K. *Op. Cit.*, 2006. p. 232.

<sup>101</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988. p. 162.

<sup>102</sup> *Ibidem*. p. 140.

<sup>103</sup> MALLON, Baudilio Barreiro. El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, Vol. 2, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1993. p. 57.

<sup>104</sup> Como demonstra José Sánchez Lora, os números dos estudos sobre a população leiga e clerical castelã e espanhola são muito variáveis. Seja por erros cometidos na época em que os censos foram realizados, seja por critérios utilizados pelos estudiosos para elaborar seus coeficientes e tabelas. A questão sobre a insegurança sobre os números populacionais inicia-se já com a falta de censos confiáveis e por terem só na região de Castela e não de toda a Espanha. Tanto no trabalho de Mallon quanto no de Lora, os censos utilizados são os de 1591, 1747-1750 (Mallon trabalha com o ano de 1750, Lora com o de 1747), 1768, 1787, 1797. Lora chama a atenção que não foi encontrada nenhuma estimativa confiável e geral da população eclesiástica, até o momento, para

compreender um pouco sobre esse crescimento de religiosos durante o Antigo Regime na Espanha, o quadro abaixo foi elaborado a partir das informações apresentadas pelos autores.

Quadro 1 - Demografia eclesiástica na Espanha do Antigo Regime

Ano	Baudilio Mallon				José Lora					
	Total de regulares	% sobre população	Freis	Freiras	Clero secular	% sobre população	Freis	% sobre população	Freiras	% sobre população
1591	41.066	0,62%	20.697	20.367	33.087	0,505% 0,669%	20697*	0,316% 0,418%	20.369*	0,311% 0,412%
1747	-	-	-	-	50.935* 67.246**	0,826% 0,736%	49.044* 65.070**	0,8% 0,712%	27.432* 33.347**	0,409% 0,365%
1750	98.000	1%	-	-	-	-	-	-	-	-
1768	82.118	0,78%	55.453	26.665	66.687**	0,728% 0,67%	55.453**	0,605% 0,557%	27.665**	0,302% 0,278%
1787	73.430	0,68%	48.065	25.365	70.850**	0,69% 0,652%	52.300**	0,509% 0,481%	25.813**	0,251% 0,237%

\* Números absolutos para a Província de Castela

\*\* Números absolutos para as 16 províncias antigas castelhanas.

Fonte: LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988, p. 100-105; MALLON, Baudilio Barreiro. El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, Vol. 2, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1993, p. 57-58.

Segundo Mallon, essas informações seriam provenientes de censos da região de Castela. O quadro apresenta informações dos regulares, em geral, apontando a proporção destes em relação à população laica; e depois, distinguindo-os em masculinos e femininos. Nesses dados, em que há um hiato de quase dois séculos, observa-se um crescimento bastante considerável dos religiosos regulares, tendo mais que duplicado o número absoluto total de 1591 a 1750 e decrescido um pouco do segundo censo para o último. Infelizmente, o autor não apresenta o número de freis e freiras para o ano de 1750, ficando somente os números do primeiro e dos anos de 1768 e 1787. Sendo assim, ao verificar esses números, nota-se que os responsáveis pela mudança demográfica são os freis, já que o número absoluto das freiras teria aumentado somente 6.298 nos quase dois séculos entre o primeiro censo e o terceiro trabalhado por Mallon. Na porcentagem dos regulares em relação à população laica também

---

antes de 1591 ou mesmo para todo o século XVII e a primeira metade do século XVIII. É perceptível a falta que fazem para uma boa análise dessa população, deixando que algumas questões fiquem no campo das conjecturas através dos relatos deixados por contemporâneos dos seiscentos. Porém, as incertezas numéricas não param por aí. Mesmo fazendo uso dos censos já mencionados, ambos os autores apresentam dados diferenciados. O próprio Lora mostra dois estudos realizados anteriormente que divergem quanto aos números, dando depois uma terceira opção qualitativa. As disparidades não apresentam muito perigo para o presente estudo, já que as variantes são pequenas e o maior objetivo aqui ser compreender o processo do crescimento de fundações de conventos femininos e não somente os números da população religiosa. Cf: LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 98-106.

não se vê grandes mudanças, devendo-se ao crescimento da população, mas percebe-se o início do declínio no ano de 1768.

Porém, quando as informações de Mallon são analisadas junto com as de Lora, constata-se que há uma pequena confusão de dados. Os usados por Mallon para o censo de 1591 são extremamente parecidos com os de Lora, mas este último informa que eram somente para a província de Castela e não para toda a região, o que pode dificultar um pouco a análise do grupo tendo em vista que a região do censo de 1768 é ampliada em comparação com o de 1591. E, embora Mallon utilize o censo de 1750 para seu artigo, ele somente o faz na tabela dos números totais dos regulares, não fazendo mais uso nem na tabela em que divide o grupo entre freis e freiras nem na que contabiliza a população religiosa feminina.

José Lora, por sua vez, trabalha com números da província de Castela e da região de Castela, o que permite perceber que no censo de 1747 – que é o único que o autor apresenta dados tanto para a província quanto para a região – a concentração maior dos regulares estava na província, propriamente dita. Ele também apresenta o número absoluto do clero secular e da população laica, embora tenha-se optado aqui não apresentar este último por causa de sua falta nos dados de Mallon e por Lora apresentar dois valores diferentes devido aos critérios utilizados para estabelecê-los. Na tabela acima, observa-se o mesmo crescimento considerável entre os regulares de Castela. Entretanto, ao ver as informações de 1750 e 1768 para toda a região é possível identificar um decréscimo, que vai persistir nos censos seguintes, em detrimento de uma intensificação nos números do clero secular, embora haja uma pequena diminuição no ano de 1768. Números que continuaram crescendo no censo seguinte de 1787<sup>105</sup>. Isso tanto em números absolutos quanto nos proporcionais à população laica.

Dessa maneira, apesar de algumas divergências na quantificação de ambos os autores, os números apresentados permitem refletir um pouco sobre como era a população religiosa da Espanha do Antigo Regime. Afinal, como disse Lora, “el número es inseparable de la coyuntura histórica que lo produce y sostiene, siendo esta quien, en última instancia, transformará el número en problema, o no, en función no de sola una relación, la demografía, sino en función de todas la variables”<sup>106</sup>. Ou seja, os números demográficos

---

<sup>105</sup> Mesmo sabendo que o recorte deste estudo não chega aos fins do século XVIII, foi utilizado aqui os dados do censo de 1787 menos para uma análise da época propriamente dita e mais para uma melhor visualização das características demográficas dos religiosos em Castela.

<sup>106</sup> O trecho correspondente na tradução é: “o número é inseparável da conjuntura histórica que o produz e sustenta, sendo esta quem, em última instância, transformará o número em problema, ou não, em função não de somente uma relação, a demografia, mas em função de todas as variáveis”. LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 106.

possibilitam entender o contexto histórico desse grupo e, mais, lançar questionamentos sobre outras fontes que testemunham um crescimento excessivo dos religiosos em Espanha.

Ainda que não haja números demográficos confiáveis para os seiscentos, é naturalmente aceitável a existência de um crescimento dos regulares neste século. A população eclesiástica não teria condições de se proliferar de tal forma – como os dados das tabelas informam – em apenas metade do século XVIII. Também há, como expõe Lora, variados testemunhos contemporâneos informando um desenvolvimento desmensurado, como o de Fernández Navarrete que dizia haver na Espanha de 1612 mais de nove mil conventos com mais de setenta mil religiosos – isso sem contar com as religiosas<sup>107</sup>. É claro que são números demasiadamente exagerados, tendo em vista que seria praticamente impossível os regulares aumentarem de aproximadamente 26.000 aos 70.000 em 21 anos. Um período em que esteve inserida uma grande crise de mortalidade<sup>108</sup>. Logo, os números não batem com o sentimento de que havia uma superpopulação de clérigos.

É importante ressaltar que esse sentimento não foi exclusivo de Espanha, tendo ocorrido também em Portugal. Além disso, como será trabalhado posteriormente, no Oriente Português a consciência de que havia mais clérigos do que deveria ficou evidente em constantes pedidos para que não fosse enviado do Reino mais nenhum religioso e sim fosse controlada e, por vezes, proibida a entrada de nativos nos seminários. O fato dos religiosos serem considerados “elementos estéreis”<sup>109</sup> econômica e demograficamente na sociedade, fez com que fossem vistos como estorvos em momentos de crise. No caso dos homens, o desprezo pela realização de trabalhos manuais fez com que muitos escolhessem a vida religiosa como alternativa para escapar da pobreza e da fome. Nesse sentido, como argumenta Lora, com o aumento de entradas na vida religiosa crescia também uma “consciência de saturação”, inculcando nas mentes da época o problema de como poderiam sustentar os numerosos religiosos estando o país empobrecido<sup>110</sup>.

Contudo, mesmo com as abundantes críticas e com os pedidos de que não fossem dadas mais licenças para fundações conventuais, homens e mulheres continuaram a professar nas mais variadas ordens. Conforme já visto, imbuídos de um sentimento religioso latente, mas também de uma necessidade econômica. Uma questão de sobrevivência para os homens, uma alternativa de vida para as mulheres e um meio de enaltecer o nome da família para os

---

<sup>107</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 102 (nota 8).

<sup>108</sup> Lora informa que para toda a Espanha, em 1591, havia 25.445 regulares masculinos aproximadamente e que a crise de mortalidade se deu entre 1597 e 1602. Cf. LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 102.

<sup>109</sup> MALLON, Baudilio Barreiro. *Op. Cit.*, 1993. p. 58.

<sup>110</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 109.

patronos e fundadores. Porém, não somente isso. De acordo com Lora, as fundações conventuais poderiam se tornar bastantes rentáveis para os fundadores e suas famílias, posto que garantiriam os gastos do enterro na igreja do convento, missas para suas almas, cumprimento dos testamentos, além da entrada de parentes e descendentes sem o pagamento de dotes e outros benefícios<sup>111</sup>. Portanto, ainda que depois os conventos, principalmente os femininos, vivessem em extrema pobreza e precariedade, muitos foram os que se sentiram impulsionados a fundar e a patrocinar a fundação das variadas instituições religiosas.

Em relação a como esses espaços religiosos femininos se desenvolveram na Península Ibérica, foi utilizada uma ferramenta de investigação criada a partir do projeto CLAUSTRA<sup>112</sup>, no qual é possível visualizar as fundações femininas nos reinos de Portugal, Espanha e Aragão, do período medieval até o início do Concílio de Trento. A data limite apresentada no mapa do CLAUSTRA, foi a do ano de 1545, o que viabiliza uma comparação com os dados de anos posteriores apresentados por Baudillio Mallon e permite perceber como se deu esse crescimento de fundações.

Para a Espanha, com base no último recorte temporal do mapa do CLAUSTRA (1525 a 1545), foram contabilizados 223 mosteiros femininos existentes na Espanha – sendo a

---

<sup>111</sup> *Ibidem*. p. 111-112.

<sup>112</sup> Ao juntar as metodologias da catalogação, cartografia, arqueologia e geoposicionamento dos espaços, o projeto CLAUSTRA procura representar através da ferramenta do Google Maps a distribuição dos espaços de espiritualidade descobertos através da documentação histórica. Contudo, não é só isso – o que já seria bastante, tendo em vista que de muitos desses cenóbios não sobrou muita informação, posto que foram transformados e descaracterizados para diversos usos, se tornaram ruínas ou mesmo foram completamente derrubados. A partir desse projeto – desenvolvido pelo IRCVM (Institut de Recerca en Cultures Medievales), da Universidade de Barcelona, e apresentado por Blanca Garí, Maria Soler Sala, Marta Sancho Planas, Delfi-I. Nieto e Araceli Rosillo Luque – foi elaborado o site <http://www.ub.edu/claustra>, uma plataforma ativa e em constante expansão, produzida por uma ampla comunidade científica originária de variadas instituições acadêmicas e de diversas áreas. O site dispõe de duas ferramentas principais: o *Atlas dos Reinos Peninsulares*, que contém mapas com o recorte temporal de 1100 a 1545 (ano do início do Concílio de Trento) e com uma periodicidade de 25 anos. Os mapas mostram a fundação, a evolução e as mudanças que as diferentes instituições religiosas femininas sofreram ao longo do tempo (extinção, troca de ordens, troca de categoria, incorporação à outra instituição). Os mapas abrangem diversas formas de comunidades femininas, como as reclusas, beguinas, terciárias, além, é claro, das ordens monásticas e militares. Nas localizações das instituições aparecem pequenos cartões informativos que são diretamente ligados ao *Catálogo dos Reinos Peninsulares*. Esse catálogo é feito com base num banco de dados composto por informações dos espaços de espiritualidade feminina, trazendo um breve estado da arte do que é conhecido sobre cada um deles e disponibilizando referências e links de estudos desenvolvidos, arquivos, bibliotecas e outros. O catálogo dispõe de uma busca por diferentes categorias e está interligado ao mapa. Embora, infelizmente, o projeto não avance no tempo para o período moderno, se mostrou ser um excelente meio de perceber a evolução do monacato feminino no território que hoje é Portugal e poder cruzar com o ocorrido no que veio a ser a Espanha. Além de também ser possível observar as mudanças territoriais com o passar dos anos, a formação dos reinos, a expulsão dos mouros, a ampliação dos territórios e a união dos reinos espanhóis, enquanto as instituições femininas foram sendo fundadas e sofrendo transformações. Para uma melhor compreensão do funcionamento do projeto, vide: GARÍ, Blanca; SALA, Maria Soler; PLANAS, Marta Sancho; NIETO-ISABEL, Delfi-I.; LUQUE, Araceli Rosillo. CLAUSTRA. Propuesta metodológica para el estudio territorial del monacato femenino. In: *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1, enero-junio de 2014. p. 21-50; CLAUSTRA. Disponível em: <[http://www.ub.edu/claustra/por/info/sobre\\_el\\_projecte\\_claustra](http://www.ub.edu/claustra/por/info/sobre_el_projecte_claustra)> Acesso em: 13 out. 2017.

maioria de clarissas e dominicanas, com 88 e 51 conventos, respectivamente<sup>113</sup>. Já para o ano de 1768, Mallon informa que havia 1.029 monastérios, tendo crescido para 1.122, em 1787, e diminuído para 1.075, em 1797. O decréscimo no final dos setecentos evidencia a tendência de uma laicização dos costumes cristãos. Porém, o que se deve ressaltar aqui é o crescimento entre 1545 e 1768, percebendo-se, portanto, a grande importância que o século XVII teve para o desenvolvimento das instituições religiosas femininas, principalmente após Trento. Nesse período de dois séculos, teriam sido fundadas em torno de 800 instituições, podendo considerar o século XVII como o auge das fundações.

Todavia, apesar das fundações terem se proliferado por todo o território espanhol, a quantidade de religiosas não acompanhou esse crescimento. José Lora informa haver 20.369 religiosas em 1591. Embora não tenha sido encontrado o número de conventos para 1591, o mesmo não deve ter ultrapassado de 500, desde 1545. Dessa maneira, fazendo uma estimativa com esses números, em 1591, poderia haver em torno de 40 religiosas para cada convento. Enquanto com os números apresentados por Mallon, em 1768, haveria, em média, 25 religiosas por convento e, em 1787 – junto ao crescimento de fundações, mas diminuição de religiosas, – teriam em torno de 22 religiosas para cada convento<sup>114</sup>.

Esses números revelam uma característica, já vista na dissertação de mestrado, de serem fundados monastérios femininos com pequeno limite de número de professoras. Naquele estudo, havia percebido essa tendência nas fundações coloniais posteriores à de Goa, tendo o Convento de Sta. Clara de Macau sido fundado com o limite de 30 professoras<sup>115</sup>. Outro ponto perceptível nesses dados é a questão tratada acima sobre a presença de muitas fundações, apesar das determinações contrárias. Eles evidenciam não só essa grande leva de fundações, mas também a pobreza que se espalhou pelos conventos mais jovens que tinham somente os dotes e os poucos lucros desses para sua subsistência. Comparando-os com os conventos fundados no Medievo – que eram poucos, porém mais populosos e mais ricos –, os conventos dos séculos XVII e XVIII teriam sido mais frágeis e susceptíveis aos infortúnios econômicos. Consequentemente, a diminuição no quantitativo das fundações tenha ocorrido não somente por causa da laicização da sociedade, mas também pela pobreza dos conventos e pela escassez de vocações, que terminaram fechando as instituições mais pobres e esvaziadas, e enviando as religiosas para os monastérios mais próximos da mesma ordem.

---

<sup>113</sup> *Claustra - Atlas*. Disponível em: <<http://www.ub.edu/claustra/por/Monestirs/atles>> Acesso em: 13 out. 2017.

<sup>114</sup> MALLON, Baudilio Barreiro. *Op. Cit.*, 1993. p. 60.

<sup>115</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Viggas. *No Vale dos Lírios: Convento Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606 - 1636)*. 2012. 219p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012. p. 124-127.

Com um cenário bastante parecido com o da Espanha, Portugal também vivenciou esse fenômeno que foi o crescimento de fundações monásticas desde o século XVI aos princípios do XVIII. As determinações do Concílio de Trento, assim como toda a Reforma Católica vigente, reafirmaram em países como Portugal, que a religião continuava sendo uma perfeita alternativa de vida, exaltando o estado monacal, principalmente para as mulheres. Porém, embora se saiba que a população religiosa portuguesa difundiu-se muito nesses séculos, é bastante difícil determinar seu quantitativo de forma precisa, pois como afirma José Pedro Paiva, “quantos religiosos albergavam estes institutos no seu conjunto é hoje impossível estimar com credibilidade”<sup>116</sup>. Tanto ele quanto Fernando Taveira da Fonseca<sup>117</sup> informam que mesmo as obras que elaboraram estatísticas gerais para a demografia eclesiástica devem ser analisadas com cautela devido às discrepâncias existentes entre elas. Divergências observadas no *Mappa de Portugal antigo e moderno* (1762, 2ª edição), do padre João Baptista de Castro, no *Padrão* de Manuel José Perinlongue (1765), ou nas *Obras completas* do Cardeal Saraiva (1872)<sup>118</sup>. Essas três obras trataram de informar quantos conventos, mosteiros e outras instituições religiosas havia em Portugal, tendo as duas últimas dado também a quantidade da população dos religiosos regulares (masculinos e femininos). Vale ressaltar que a obra do Cardeal Saraiva, embora tenha sido publicada muito depois do recorte do presente estudo, permite além de fazer uma comparação com o *Padrão*, no referente aos números absolutos de religiosos, perceber a variação de fundações no Antigo Regime português devido à apresentação dos resultados de outras obras desde a primeira metade do século XVII.

Quadro 2 - Demografia eclesiástica em Portugal no Antigo Regime

Censos	Instituições masculinas	Instituições femininas	Total	Religiosos	Religiosas	Total
1506	135	32	167	-	-	-

<sup>116</sup> PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 202.

<sup>117</sup> FONSECA, Fernando Taveira da. Demografia eclesiástica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000. p. 48-50.

<sup>118</sup> CASTRO, Pe. João Baptista de. *Mappa de Portugal antigo e moderno*. 3 tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1762-1763; PERINLONGUE, Manuel José. Mapa de 1765, ou “Padrão”. Editado por FERRO, João Pedro Ferro. *A População Portuguesa no Final do Antigo Regime (1750-1815)*. Lisboa: Editorial Presença, 1995; SARAIVA, Cardeal. *Obras completas do Cardeal Saraiva*. 10 volumes. Introd. Marquez de Rezende; ed. lit. António Correia Caldeira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872-1883.

<b>1628</b>	-	-	450 <sup>119</sup>	-	-	-
<b>1652</b>	337	111	448	-	-	-
<b>1739</b>	-	-	477	-	-	-
<b>Pe. Castro (1745)<sup>120</sup></b>	403	128	531	-	-	-
<b>Perinlongue (1765)</b>	371	121	492	31.828	11.681	43.509
<b>Cardeal Saraiva (1826)<sup>121</sup></b>	402	175	577	7.000	5.980	12.980 <sup>122</sup>

Fonte: MARQUES, José. A Igreja no mundo do Infante D. Henrique. In: *Revista da Faculdade de Letras, História*, série II, vol. 12, p. 183-230, 1995, p. 188. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2027.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2018; FONSECA, Fernando Taveira da. Demografia eclesiástica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal: C-I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 48-49<sup>123</sup>; CASTRO, Pe. João Baptista de. *Mappa de Portugal antigo e moderno*. 3 tomos. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1762-1763; PERINLONGUE, Manuel José, Mapa de 1765, ou “Padrão”. Editado por FERRO, João Pedro Ferro. *A População Portuguesa no Final do Antigo Regime (1750-1815)*. Lisboa: Editorial Presença, 1995; SARAIVA, Cardeal. *Obras completas do Cardeal Saraiva*. 10 volumes. Introd. Marquez de Rezende; ed. lit. António Correia Caldeira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872-1883.

Apesar da falta de dados para o quantitativo de religiosos e religiosas durante os séculos XVI e XVII, é possível realizar uma breve reflexão sobre o monasticismo em Portugal do Antigo Regime. A fim de observar o crescimento das fundações de conventos, mosteiros, colégios e hospitais, tem-se como ponto de partida o ano de 1506, elementos retirados do estudo de José Marques – que desenvolveu uma análise das fundações e extinções dessas casas entre os anos de 1392 (ano da chegada dos franciscanos em Portugal) e de 1506 (ano que o autor defende ter sido o término do surto de fundações visto ao longo do século XV)<sup>124</sup>. Quando se parte desse ponto, é possível ter uma noção de quantas casas religiosas existiam alguns anos antes do Concílio de Trento, já que o *CLAUSTRA*, embora tenha dados mais próximos do dito concílio, computa apenas as instituições femininas.

Mesmo depois do surto explicado por Marques, as ordens continuaram criando mais e mais comunidades. As obras de Pe. João Baptista de Castro, de Manuel José Perinlongue e do Cardeal Saraiva, em que trataram da demografia em Portugal do Antigo Regime, permitem

<sup>119</sup> De acordo com o Cardeal Saraiva, Faria e Sousa não distingue as casas masculinas das femininas. SARAIVA, Cardeal. *Op. Cit.*, 1872-1883. p. 185-186

<sup>120</sup> Fernando Taveira da Fonseca alerta que, embora a edição que sobreviveu tenha sido publicada em 1762, as últimas fundações referidas datam de 1745. Portanto, optou-se em utilizar esta última data como referência no quadro. Cf: FONSECA, Fernando Taveira da. *Op. Cit.*, 2000. p. 50.

<sup>121</sup> Embora as obras de Saraiva tenham sido publicadas a partir de 1872, as últimas informações que o autor inventariou foram de 1826.

<sup>122</sup> A quantidade relatada por Cardeal Saraiva incluía os criados e os serviçais.

<sup>123</sup> Para o ano de 1652, Azevedo faz uso do *Angiologio Lusitano* (Jorge Cardoso); depois, para 1739, lança mão da *Descrição Corográfica de Portugal* (Antonio de Oliveira Freire); e, por fim, usa os dados do próprio Pe. João Baptista de Castro.

<sup>124</sup> MARQUES, José. A Igreja no mundo do Infante D. Henrique. In: *Revista da Faculdade de Letras, História*, série II, vol. 12, p. 183-230, 1995. p. 188. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2027.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2018.

notar um crescimento progressivo de instituições religiosas masculinas, do início do século XVI até a primeira metade do XVIII, com exceção dos anos de 1628 e 1652 – quando houve uma estagnação, justamente na época do processo da Restauração portuguesa. Depois, passada a instabilidade política, observa-se o aumento novamente de comunidades<sup>125</sup>. Porém, se por um lado é visível que a quantidade de instituições vai se propagando a cada ano, por outro, Pe. Castro ao dar a data das fundações, proporciona um diagnóstico de que a quantidade de edificações foi diminuindo. Isso sem contar com as instituições que foram extintas nesse tempo, já que ele só contabilizou as que ainda existiam em meados do século XVIII. Portanto, de acordo com as informações do autor<sup>126</sup>, o intervalo de tempo em que houve um maior volume de fundações foi o de 1550-1599, com 111 casas. Nos intervalos seguintes, observa-se uma dinâmica decrescente e uniforme, chegando a somente 30 fundações em 1700-1745. Esse pico na segunda metade dos quinhentos não seria surpresa, tendo em vista que esse foi um período de grandes movimentos reformadores e de uma nova espiritualidade, como já abordado. Em contrapartida, o decréscimo das fundações pode ser considerado como um efeito do envio de grandes números de religiosos para a missão nas conquistas portuguesas da América até o Extremo Oriente.

Em relação às comunidades femininas, essa dinâmica difere um pouco. No que tange às quantidades de casas, houve um crescimento constante. Se, em 1506, existiam 32 instituições, alguns anos depois, às portas do Concílio de Trento, já havia 89, conforme o revelado pelo *CLAUSTRA* – com uma concentração maior de clarissas, com 26 casas, seguidas das beneditinas e dominicanas, com 14 cada<sup>127</sup>. O número de fundações não sofreu um decréscimo como o do masculino. Baseando-se nos dados de Pe. Castro, o pico fundacional ocorreu cinquenta anos antes do das casas masculinas. Os conventos femininos praticamente duplicaram nessa época, posto que até 1500 tinham sido criados 31 cenóbios e de 1500 a 1549 surgiram mais 30. Após esse surto, os números variaram muito, tendo havido 28 (1550-1599), 15 (1600-1649), 18 (1650-1699) e 6 (1700-1745)<sup>128</sup>. De qualquer forma, mesmo com essa variação, é visível a drástica diminuição entre a segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII. As fundações caem por mais da metade, sendo talvez um reflexo

<sup>125</sup> CASTRO, Pe. João Baptista de. *Op. Cit.*, 1762-1763; PERINLONGUE, Manuel José. *Op. Cit.*, 1995; SARAIVA, Cardeal. *Op. Cit.*, 1872-1883.

<sup>126</sup> É importante salientar que as informações fornecidas por Pe. Castro foram tabeladas por Fernando Taveira da Fonseca, o que facilitou demasiadamente a sua compreensão. Cf: FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 49.

<sup>127</sup> *CLAUSTRA - Atlas*. Disponível em: <<http://www.ub.edu/claustra/por/Monestirs/atles>> Acesso em: 13 out. 2017.

<sup>128</sup> FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 49; CASTRO, Pe. João Baptista de. *Op. Cit.*, 1762-1763, tomo 2. p. 49-136.

tanto da mudança de mentalidade quanto da impossibilidade que as comunidades femininas mais novas tinham cada vez mais de se sustentar. Casos foram muitos, como o do Convento de Santa Mônica de Lisboa, cuja situação financeira esteve periclitante no século XVIII<sup>129</sup>.

Os Setecentos foram, realmente, um momento de esmorecimento da vida monástica. No final do Antigo Regime, percebe-se uma diminuição no quantitativo das casas religiosas, mesmo com a diferença nos dados apresentados. Como ressalta Fonseca, a diferença entre o *Mappa* e o *Padrão* é compreensível se for levada em conta a expulsão dos Jesuítas de Portugal, em 1759. Entretanto, um pouco mais de meio século depois, o Cardeal Saraiva apontaria um valor mais próximo do publicado pelo religioso do que o feito a pedido do Marquês de Pombal. É interessante observar que tendo Saraiva relacionado as informações desde 1628 até 1826, ele não utilizou os dados de Perinlongue<sup>130</sup>. Essas escolhas o fazem divergir claramente das informações de Perinlongue, principalmente, no que diz respeito à quantidade de religiosos.

Infelizmente, diferente das informações de datas anteriores, o Cardeal Saraiva não indicou de onde retirou as do ano de 1826. A única ideia que defendeu foi de que das 12.980 pessoas, que o informaram, as quais habitavam as casas religiosas, a maioria era de servidores e criados. Para o autor, somente 3.500 eram religiosos(as), propriamente ditos<sup>131</sup>. Por outro lado, os números apresentados no *Padrão* são demasiadamente elevados, tendo o próprio autor observado o excesso das informações que lhe foram passadas. Mesmo os números do *Padrão* abarcando todos os moradores das instituições religiosas (incluindo criados e escravos), a diferença de quase 25.000 pessoas para os homens e de 5.701 para as mulheres é desconcertante. Sobre essa disparidade, José Pedro Paiva lembra da diminuição das entradas em ordens a partir de meados do século XVIII devido ao contínuo crescimento das ideias liberais, que foram determinantes para a vida monástica portuguesa – tendo conseguido, em 1822, publicar o decreto afim de que não fossem mais admitidos noviços(as) nos conventos e, que, em 1835, culminaram na extinção das ordens masculinas e no início do longo processo de declínio das ordens femininas. Esse processo pode ter influenciado bastante o que foi publicado pelo cardeal. Entretanto, mesmo com esses números alterados, Fonseca reforça o

<sup>129</sup> Num manuscrito encontrado na Biblioteca da Universidade de Coimbra, de 31 de agosto de 1735, o deão e o cabido do Patriarcado de Lisboa informam às religiosas do Convento de Santa Mônica de Lisboa que a partir daquela data elas estariam sujeitas à jurisdição diocesana. Uma das causas para essa decisão era a situação de decadência que se encontravam as economias do convento. Cf: *PROVISÃO do deão e cabido da Igreja metropolitana de Lisboa Oriental sede vacante, em 31 de Agosto de 1735, para as religiosas do convento de Santa Mônica de Lisboa, comunicando-lhes estarem daí por diante sujeitas à jurisdição ordinária da diocese no espiritual e no temporal*. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 538.

<sup>130</sup> SARAIVA, Cardeal. *Op. Cit.*, Vol.1, 1872. p. 185-192.

<sup>131</sup> *Ibidem*. p. 192.

ponto de que esses dados são importantes para que seja possível ter um vislumbre de qual seria a população dedicada à vida religiosa.

A população monástica dentro dos cenóbios podia variar bastante quando observado por cada ordem – ou mesmo cada convento –, embora a média global de religiosas fosse de 96 mulheres por convento e de religiosos, 86, segundo Fonseca<sup>132</sup>. Seria este mais um empecilho para se obter uma quantificação mais acertada, podendo até ser dito aqui que falta um estudo generalizante mais atual que se debruce nesse assunto comparando não só a historiografia já realizada (antiga e recente), mas também analisando documentação de ordens que carecem de investigações. De acordo com Paiva, dos estudos realizados, pode-se encontrar mosteiros cistercienses, como o de São Pedro das Águias, que em 1533, possuía somente quatro monges e, por outro lado, constatar a existência de 142 pessoas vivendo no Convento de Nossa Senhora da Conceição de Beja (clarissas), em 1768<sup>133</sup>. Porém, estes são números que podem ter variado não só pelo estilo de vida defendido por cada ordem, mas também por serem datas com uma grande diferença entre si. Sendo assim, observar a quantidade de religiosos de ordens diferentes numa mesma cidade e ano corrobora mais essas diferenças. Para tal, as informações oferecidas pelo frei Nicolao de Oliveira são de grande proveito. Em seu *Livro das grandezas de Lisboa*, publicado em 1620, é possível verificar que ao mesmo tempo em que o Mosteiro de Odivelas – que embora estivesse nos arredores de Lisboa, foi listado juntamente com os outros conventos lisboetas – continha 600 mulheres e o Convento de Santa Clara, 300<sup>134</sup> – contando todas as mulheres, religiosas ou não, – havia conventos, como o Convento de Santo Alberto de carmelitas descalças, que possuía somente 21 religiosas<sup>135</sup>. É claro que é preciso levar em consideração o defendido pelos historiadores de que essas são quantidades inexatas por serem arredondadas ou aumentadas. Contudo, apesar desses fatores, elas demonstram o quão variável podia ser a vida dessas comunidades. Mesmo dentro de uma ordem, os números podiam oscilar bastante. Entre os beneditinos, por exemplo, uma casa (a ermida dos Apóstolos, em Santarém) poderia ter somente dois habitantes ou 32 (o Colégio Universitário de Coimbra), como evidenciaram as visitas realizadas entre 1588 e 1589<sup>136</sup>. Essas informações dispersas, como já mencionado, dificultam um entendimento mais exato da população monacal, mas, ao mesmo tempo, permitem um vislumbre da dinâmica da vivência

<sup>132</sup> FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 50.

<sup>133</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2001. p. 202.

<sup>134</sup> O autor indica que no caso das Clarissas, das 300 mulheres, 140 eram professoras. OLIVEIRA, Fr. Nicolao de. *Livro das grandezas de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Régia, 1804. p. 130.

<sup>135</sup> OLIVEIRA, Fr. Nicolao de. SARAIVA, Cardeal. *Op. Cit.*, 1872-1883, 1804. p. 130-132.

<sup>136</sup> FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 51.

religiosa em Portugal. Dinâmica que é melhor observada quando se volta o olhar para o clero secular.

Porque as fontes que deixaram traços do clero secular são, praticamente, as mesmas das estatísticas populacionais, esse grupo foi melhor estudado que o anterior. Teresa Rodrigues, em seu estudo sobre a demografia portuguesa dos séculos XVI e XVII, ressalta a relevância que a quantificação populacional teve em Portugal desde a construção do Estado, já que a “produção estatística e afirmação régia surgem intimamente ligados(sic)”<sup>137</sup>. Para a realização de um bom governo e dos negócios públicos, se fazia necessário o conhecimento do território que lhe pertencia, da população, sua produção agrícola, seus rendimentos, etc. Portanto, muitos censos foram realizados a pedido dos monarcas, tendo se intensificado durante a União Ibérica. Outras fontes capazes de fornecer dados importantíssimos para a quantificação do clero secular eram as *Visitae ad Sacra Limina* – relatórios sobre as dioceses enviados à Roma de três em três anos – e os registros paroquiais. É evidente que esses documentos variavam de qualidade, sendo uns mais pormenorizados do que outros, mas isso não invalida a utilidade deles para compreender as características desse grupo. Enfim, fontes existem para se desenvolver estudos da demografia eclesiástica secular, porém, como ressalta Paiva, ainda há uma carência de uma quantificação em escala nacional<sup>138</sup>.

Mesmo com essa carência, Fonseca e Paiva trazem informações gerais sobre esse grupo. Os clérigos<sup>139</sup>, em Portugal do Antigo Regime, eram mais numerosos do que os regulares. Exemplo disso era que somente na Arquidiocese de Évora, no final do século XVII, havia 1500 padres seculares<sup>140</sup>. É evidente que a distribuição desses homens variava muito de região para região – concentrando-se mais nas cidades do que no campo –, oscilando de um sacerdote para 392 habitantes, na região do Algarve, a um sacerdote para 97 habitantes, na região de Trás-os-Montes<sup>141</sup>. Independentemente das proporções geográficas, a população eclesiástica secular foi ampliando cada vez mais até a metade do Setecentos, quando, em 1762, D. José I, decretou que se reduzissem as ordenações. Não que não tenha havido decretos anteriores com a mesma finalidade, como um de 1644, mas foi a partir daquele que

<sup>137</sup> RODRIGUES, Teresa. Portugal nos séculos XVI e XVII. Vicissitudes da dinâmica demográfica. *População e Prospectiva*. Working Papers. CEPESE. p. 11. Disponível em: <<http://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/colecoes/working-papers/populacao-e-prospectiva/portugal-nos-seculos-xvi-e-xvii.-vicissitudes-da-dinamica-demografica/Portugal-nos-seculos-XVI-e-XVII-Vicissitudes-da.pdf>> Acesso em: 03 nov. 2017.

<sup>138</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2001. p. 208.

<sup>139</sup> Ambos os autores assumem que esses clérigos são os chamados “clérigos de missa”, o que deixava outras categorias de seculares de fora, como os de primeira tonsura e os de ordem menor (leitorato, acolitamento...). Cf: FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 54; PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2001. p. 210.

<sup>140</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2001. p. 211.

<sup>141</sup> FONSECA, Fernando Taveira. *Op. Cit.*, 2001. p. 56.

se viu uma reação considerável. Assim como em Espanha, as estimativas que foram estudadas ratificam o sentimento de que havia um excesso de padres, principalmente em períodos nos quais eram necessários homens que se dedicassem mais às forças militares do que às religiosas, como foi o processo da Restauração. E essa convicção, de que os religiosos eram menos necessários do que os soldados, se espalhou pelas colônias tanto quanto estivera imbuída na mente europeia levar a palavra de Deus e seus costumes religiosos às novas terras através da presença e/ou ação missionária dos religiosos e religiosas nos séculos XV a XVII. Nessas variações também estavam inseridos os religiosos e religiosas da Ordem de Santo Agostinho, que, dependendo do seguimento em que professavam, experimentavam modos de vida e de comunidade bastante diferenciados.

#### 1.1.1 “*Anima una et cor unum in Deum*”<sup>142</sup>: a Ordem de Santo Agostinho e o seguimento feminino da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal

Diferente de São Bento e de São Francisco, que ao escreverem regras para suas comunidades acabaram por inspirar o surgimento de várias Ordens religiosas ao longo dos séculos, Santo Agostinho é mais comumente lembrado pela sua conversão e inúmeras obras de cunho filosófico e teológico do que pela vida comunitária contemplativa que inspirou. Aurelius Augustinus não elaborou nenhuma normatização para a comunidade que fundou na sua cidade natal, Tagaste, no norte da África. A comunidade ascética com características semimonásticas, *a priori*, não possuía uma estrutura hierárquica definida nem usavam um hábito específico, seguindo o que Santo Agostinho entendia por uma sociedade cristã ideal, onde a vida em comunidade seria essencial para se alcançar a santidade<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> “Uma só alma e um só coração para Deus”, lema dos agostinhos.

<sup>143</sup> Santo Agostinho, Aurelius Augustus, nasceu na Numídia – província romana no Norte da África, atualmente na região oriental da Argélia –, em 13 de novembro de 354. Foi professor de retórica em sua cidade natal, tendo lecionado, posteriormente em Cartago, Roma e Milão, onde assumiu a Cátedra Municipal de Retórica e onde se converteu ao cristianismo, em 387. Sua grande influência foi Santo Ambrósio, bispo de Milão, que o converteu e batizou. Após voltar para sua cidade natal, em 388, e fundar uma comunidade monástica, tornou-se bispo de Hipona Real, em 395. Foi um grande articulador de temas teológicos essenciais para a filosofia cristã, defendendo a fé católica dos movimentos hereges, como os maniqueístas, donatistas e pelagianos. Quando morreu, em 28 de agosto de 430, na cidade de Hipona Real, deixou para a posteridade uma rica pastoral, composta de diálogos, comentários, epístolas, sermões e tratados, com mais de 200 cartas, cerca de 500 sermões e de 300 tratados. Uma obra que, como ressaltou Phillippe Tourault, “excedeu em muito os limites da sua diocese e ocupou um lugar de destaque em todas as grandes questões da sua época”. Cf: TOURAULT, Phillippe. A época áurea dos padres da Igreja. In: *História Concisa da Igreja*. Mem. Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 61-63; INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tania Regina de. *O pensamento medieval*. São Paulo: Editora Ática,

Dentre os irmãos dessa primeira comunidade, foram ordenados alguns bispos que difundiram o monacato agostiniano por todo Norte da África, emigrando depois para a Europa, onde se estabeleceram na Itália, na Sardenha, na Hispânia e na Gália. As bases para a Regra usada com o objetivo de estabelecer uma orientação de vida em comum para todas as comunidades que seguiam os ensinamentos de Santo Agostinho foram coletadas entre os escritos do fundador. Na introdução da edição do livro *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal*, Carlos Azevedo apresenta esses escritos, tendo sido:

o Capítulo 33 do livro *De moribus Ecclesiae Catholicae*, no qual descreve tipologias de monges; o *De opere monachorum* (PL 40, 549-592); o *De Virginitate* (PL 40, 397-428); as Cartas 210 e 211 (PL 33, 958-960), dedicadas a dirimir questões no mosteiro feminino; os Sermões 355 e 356 e sobretudo a chamada “regra”, formada por dois textos: *Ordo monasterii*, coligida por Alípio por volta de 395, e o *Praeceptum*.<sup>144</sup>

Esses excertos da obra agostiniana possuíam orientações para uma perfeita comunhão espiritual e material, com base nas comunidades cristãs primitivas, ressaltando a obediência, a humildade e a caridade. Isso se comprova nos textos, como a carta 211 – conhecida como *Regula ad Servus Dei*, dirigida à irmã de Agostinho, Perpétua – e o *Praeceptum*, que provavelmente também teve aplicação feminina e, embora sejam breves, gozaram de grande fama como regra para comunidades agostinhas, a partir do IV Concílio de Latrão (1215). Mais do que uma normatização, esses escritos delineavam as bases de um estilo de vida.

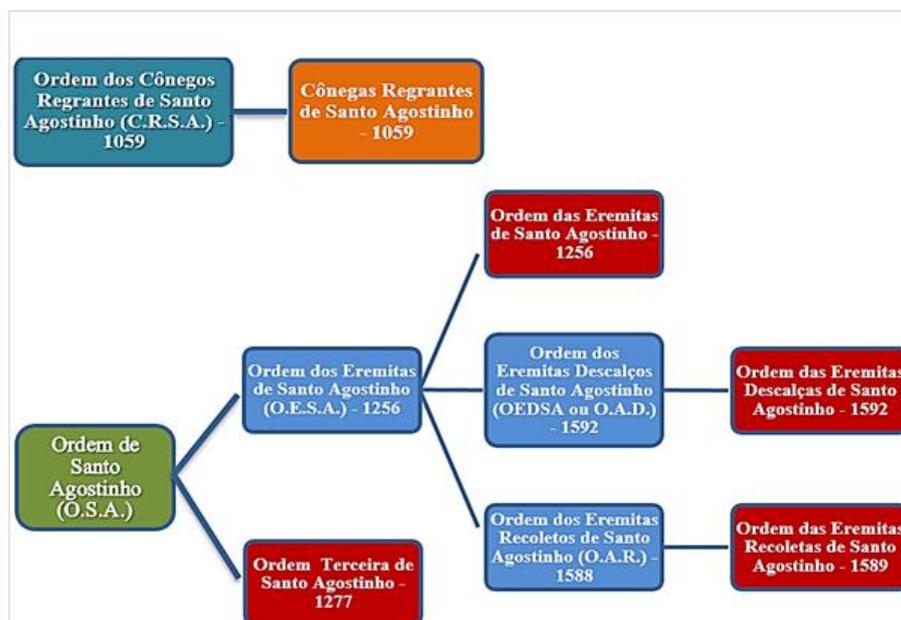
Estilo de vida esse que se espalhou por toda a Europa no medievo e que, com o passar do tempo, foi se estruturando numa família ramificada, como é possível ver na árvore abaixo:

---

1994. p. 20-33. Para uma biografia mais detalhada ver: BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

<sup>144</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Coleção de memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa; Universidade Católica Portuguesa, 2011. p. 7.

Quadro 3 – Família Agostiniana



Como mostra o quadro acima, uma certa variedade de famílias religiosas se agrupa sob a *Regra de Santo Agostinho*. A primeira teria sido a Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Criada inicialmente como congregação a partir de uma divisão entre religiosos (chamados cônegos) e padres (conhecidos como diocesanos), foi definida pelo Concílio de Latrão em 1059. Nela os cônegos regrantes de Santo Agostinho desempenharam um papel importante no assistencialismo medieval. Como lembra Aires Fernandes, em sua tese, “os cônegos regrantes assumem uma nítida ruptura com o modelo, ou modelos tradicionais monásticos, apresentados até ao séc. XII, assentes no primado da contemplação espiritual e da clausura”<sup>145</sup>. Embora eles não deixassem de lado a dedicação à vida contemplativa, tinham um olhar cuidadoso voltado para a sociedade. Era esse misto de pastoral e vertente social que os tornavam singulares, sendo ao mesmo tempo monges e sacerdotes e concomitantemente meditativos no claustro e zelosos com os mais necessitados. Suas casas, em geral, eram construídas próximas às muralhas das cidades, onde eles serviam à população através de hospitais, enfermarias, albergarias e escolas<sup>146</sup>.

Em Portugal, a ordem se estabeleceu em meados do século XII, tendo se irradiado através de dois grupos. Um na região do Entre Douro e Minho, com o Mosteiro de São Salvador de Grijó como pólo, já o outro para o sul do Douro a partir da diocese de Coimbra,

<sup>145</sup> FERNANDES, Aires Gomes. *Os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho no Norte de Portugal em finais da Idade Média: dos alvares de trezentos à Congregação de Santa Cruz*. 715p. Tese (Doutorado em Letras, área de História, especialidade de História da Idade Média) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011. p. 14.

<sup>146</sup> Para mais: FERNANDES, Aires Gomes. *Op. Cit.*, 2011. p. 15-21.

com o Mosteiro de Santa Cruz. Na primeira região, os cônegos deram preferência a locais mais rurais e próximos das rotas de peregrinação para Santiago de Compostela, enquanto na segunda região, iam se fixando em grandes centros urbanos à medida que a Reconquista avançava. Em ambas as regiões, estiveram sempre muito ligados às famílias aristocráticas, senhoriais e nobres, adquirindo um papel extremamente importante na vida cultural e influenciando fortemente na construção da identidade portuguesa<sup>147</sup>. Alguns mosteiros, como ver-se-á no Apêndice A, já existiam antes da chegada da ordem, vivendo sob regras, como a beneditina e outras de tradição peninsular, como a de São Martinho Dume.

Normalmente, em anexo aos claustros masculinos, eram fundados mosteiros femininos, bastante inspirados nos mosteiros dúplices dos séculos IX e X. Como ressalta Saul Gomes, dos 39 cenóbios canônicos que havia em Portugal somente quatro eram femininos<sup>148</sup>. Conhecidas como Donas, essas cónegas não eram só religiosas de clausura, havia também as que trabalhavam na assistência aos hospitais, podendo sair do mosteiro para irem à missa e aos ofícios<sup>149</sup>. A partir do já mencionado decreto *Periculoso*, as Donas foram perdendo as funções mais ativas e se tornando mais enclausuradas.

Entre os três mosteiros mais importantes da Ordem – Santa Cruz de Coimbra, São Vicente de Lisboa e São Salvador de Grijó – o de Coimbra foi o que mais se destacou. De acordo com Saul Gomes, ele foi um dos mais ilustres mosteiros portugueses e, quiçá, dos europeus. Tornou-se um “pólo librário” – como o Mosteiro de Alcobaça, que possuíam mais de trezentos códices, ou de Aureil, com 450 códices, em 1225 – e sua população professa, no século XIII, teria chegado à faixa dos quinhentos, tendo de lá saído importantes bispos<sup>150</sup>. Devido a esse protagonismo e também ao isento *nullius dioceses*, a partir do qual a

<sup>147</sup> GOMES, Saul António. Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 429-430.

<sup>148</sup> Embora o autor trate somente de quatro mosteiros femininos, na nota 45 de seu artigo ele menciona a existência de mais um, mencionado por Bernardo Vasconcelos e Sousa. Cf: GOMES, Saul António. Castas Donas: cónegas regrantes de Santo Agostinho em Portugal no período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 10, Tomo I, 2010. p. 37-71. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/39512>> Acesso em: 25 Apr. 2017; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

<sup>149</sup> As religiosas da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho foram pouco estudadas pela historiografia, para um melhor entendimento de quem eram essas mulheres, vide: GOMES, Saul António. *Op. Cit.*, 2010. p. 37-71.

<sup>150</sup> GOMES, Saul António. In Limine Conscriptio: documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV). *Lusitania Sacra*, 2ª série, 13-14, 2001-2002. p. 479-481. Pe. Miguel de Oliveira ainda afirma que os mosteiros, que existiam antes da formação do território português, tiveram um papel histórico muito importante, pois como focos da vida religiosa e civil “consolidaram a obra da Reconquista, fixando a população e fomentando a riqueza pública, e conservaram em seus arquivos [...] os documentos que hoje aproveitam a história”. Cf: OLIVEIRA, Miguel de. *Historia Eclesiástica de Portugal*. Mira-Sintra (Portugal): Publicações Europa-América, 1994. p. 69.

Congregação de Santa Cruz foi criada com uma ação pastoral de certa maneira livre da jurisdição episcopal (no século XIV) – à qual muitos mosteiros canônicos se submeteram, – os cônegos regrantes passaram a serem conhecidos também como crúzios<sup>151</sup>, competindo, por vezes, com os grácianos, o outro braço da família agostiniana.

“Grácianos” era o modo como ficaram conhecidos os Eremitas de Santo Agostinho em Portugal. Da mesma forma que o Mosteiro de Santa Cruz deu origem à alcunha dos cônegos regrantes, o cognome dos eremitas surgiu do título dado à maioria de seus conventos, “Nossa Senhora da Graça”. Ao contrário dos cônegos regrantes que surgiram de uma divisão entre religiosos e padres, a Ordem dos Eremitas se constituiu através da união de numerosos grupos de eremitas, inicialmente da região da Itália, onde eram conduzidos por estilos de vida comunitária diferentes<sup>152</sup>. Essa primeira união se deu pela iniciativa dos próprios eremitas desejosos de um vínculo comum. Vale destacar a ação determinante da Cúria Romana no processo de união desses e de outros mais eremitas nos anos iniciais da Ordem. Foi o Papa Inocêncio quem, em 1243, concretizou o desejo inicial das comunidades italianas, dando aos eremitas a *Regra de Santo Agostinho* e decretando a união de todas as comunidades de eremitas, exceto os guilhermitas, Segundo Bernardo Sousa, a bula *Incumbit Nobis* foi a carta que fundou a Ordem, enquanto a *Praesentium Vobis* regulamentava como deveria ocorrer a união<sup>153</sup>. A partir de então, outras bulas foram publicadas a fim de traçar a fisionomia da Ordem. No entanto, como uma certa desorganização persistia, treze anos após a primeira união, o Papa Alexandre IV estabeleceu o que seria conhecido como a “Grande União”, cuja junção expandiu tanto entre outros movimentos eremíticos quanto territorialmente ao alcançar comunidades desde a Alemanha até a Península Ibérica<sup>154</sup>.

Sob a autoridade de um Prior Geral e aos modelos das ordens mendicantes, a Ordem foi dividida inicialmente em quatro províncias – Itália, Alemanha, França e Espanha – cujo um Prior Provincial era destinado a cada uma delas. Os agostinhos se espalharam rapidamente, alcançando a quantidade de 2.000 conventos, no século XVI, e tendo como figuras importantes e propagandísticas São Nicolau de Tolentino, Santa Clara de Montefalco e

<sup>151</sup> CARVALHO, J. Vaz de. Agostinhos (Religiosos). In: *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 23 volumes. Lisboa: Verbo; D.L, 1992, vol. 1. p. 863.

<sup>152</sup> Sobre as comunidades de eremitas na Itália e outras regiões da Europa antes da Grande União, ver: CUESTA, Ángel Martínez, O.A.R. *Historia de los Agustinos Recoletos*. Vol. I: Desde los Orígenes hasta el siglo XIX. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 1995. p. 70-93.

<sup>153</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Op. Cit.*, 2005. p. 419.

<sup>154</sup> Cf. SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. Agostinhos. In: FRANCO, José Eduardo, MOURÃO, José Augusto e GOMES, Ana Cristina da Costa (dir.). *Dicionário histórico das ordens e instituições afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010. p. 39.

Santa Rita de Cássia<sup>155</sup>. Já no século XVI, a ordem estava dividida em 27 províncias: doze na Itália, quatro nos países germânicos, quatro na França, quatro na Península Ibérica, uma na Hungria, uma na Inglaterra e Irlanda e uma na Terra Santa<sup>156</sup>. Embora os cronistas tenham passado a ideia de que Santo Agostinho foi o fundador da Ordem, a mesma não adquiriu características eremíticas, não correspondendo às experiências originais. Por exercerem uma vida apostólica próxima às populações, desempenharam uma missão pastoral, o que lhes conferiu caráter de mendicantes, reconhecido por Pio V, em 1567.

Carlos Alonso ressalta que da ordem central, cujos membros passaram a ser chamados de agostinhos, nasceram variadas congregações de observância a partir do século XIV, porém de todas elas somente sobreviveram a dos calçados, a dos descalços e a dos recoletos<sup>157</sup>. Estes últimos nasceram em território espanhol, em 1588, na Província de Castela, imbuídos do espírito reformador que estava presente na Europa mesmo antes de Trento, como já visto. Após um período de tensão entre os agostinhos dessa província, foi estabelecida uma reforma para a Ordem na Espanha, no capítulo provincial de Toledo. As casas recém-reformadas deveriam seguir regras mais rigorosas, redigidas por Fr. Luís de León, que se inspirara nas orientações austeras introduzidas na observância por Fr. Tomé de Jesus. Em 1602, Clemente VIII colocou as casas sob a jurisdição de uma província independente, chamada Província Religiosa Recoleta, que na segunda metade do século XVII – após uma breve supressão – possuía cinco províncias: três na Espanha, uma nas Filipinas e uma na Colômbia, constituindo assim a Congregação de Espanha e das Índias<sup>158</sup>.

Em geral, como defende Ángel Cuesta<sup>159</sup>, as constituições dos recoletos eram menos austeras do que as dos descalços, apesar de ambas terem as mesmas inspirações e proporem os mesmos objetivos. No caso agostinho, os recoletos não se expandiram da Espanha e suas colônias, embora tenham desenvolvido um papel importante na missão dos “novos” povos, principalmente nas Filipinas. Os descalços agostinhos, por outro lado, tiveram origem no Convento de Santa Maria dell’Olivella, na Itália, mas se difundiram por várias partes da Europa. Nasceram do mesmo movimento de reforma que, no séc. XVI, surgiu dentro da Ordem dos Eremitas e guiou a criação dos recoletos. A fundação da Ordem dos Agostinianos Descalços foi iniciada durante o 100º Capítulo Geral da Ordem, em 1592, tendo sido

<sup>155</sup> CARVALHO, J. Vaz de. *Op. Cit.*, 1992, vol. 1. p. 863.

<sup>156</sup> CUESTA, Ángel Martínez, O.A.R. *Op. Cit.*, vol. I, 1995. p.155.

<sup>157</sup> ALONSO, Carlos. Agostinhos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 27.

<sup>158</sup> CARVALHO, J. Vaz de. *Op. Cit.*, 1992, vol. 1. p. 864.

<sup>159</sup> CUESTA, Ángel Martínez, O.A.R. *Op. Cit.*, vol. I, 1995. p.167.

aprovada por Clemente VIII sete anos depois e confirmada por Paulo V, em 1610 e 1620<sup>160</sup>. Dentro do espírito do Concílio de Trento de resgate à disciplina regular e à observância estrita dos votos solenes, os religiosos adotaram o uso de sandálias como sinal de extremo desprendimento e entrega total ao divino, assim como estava em voga entre os reformados de outras ordens, como os carmelitas e franciscanos.

Em Portugal, a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho teria sua origem no Convento de São Gens, em Lisboa. É importante ressaltar a dificuldade que os agostinhos sempre tiveram em elucidar suas origens no território que viria a ser Portugal. Muitos cronistas, como Fr. Antônio da Purificação e Fr. Domingos Vieira, numa disputa pelo pioneirismo do monasticismo no território português, tenderam a designar como agostinhas comunidades monásticas que existiam muito antes da fusão de 1256<sup>161</sup>. Para eles, fundadores, como S. Profuturo (séc. V) e S. Martinho de Dume (séc. VI) teriam introduzido a Ordem na Península Ibérica antes mesmo de lá chegarem os beneditinos. No entanto, como já foi versado, somente no século XII a regra foi adotada com os cônegos regrantes.

De tudo o que foi contado pelos cronistas, o certo é que, em 1291, o Convento de São Gens já estava funcionando, porque obteve privilégios do papa Nicolau IV. Sete anos depois, o papa Bonifácio VIII com a Bula *Sacer Ordo* isentou os religiosos da obediência direta ao bispo de Lisboa. Os agostinhos tiveram duas sedes no início, a de São Gens e outra dentro dos muros da cidade. No começo, a fundação esteve dedicada a Santo Agostinho, porém com o famoso milagre do aparecimento de uma imagem de Nossa Senhora nas redes de uns pescadores de Cascais, no século XIV, a devoção passou para Nossa Senhora da Graça, que, por fim, deu aos eremitas sua alcunha<sup>162</sup>.

Os conventos agostinhos estavam sob a jurisdição da Província de Espanha, mas devido às questões dinásticas entre Portugal e Espanha, em 1387, eles se constituíram num vicariato independente, que no século seguinte viria a se transformar em província. Vale salientar que a partir desse período do vicariato, há uma maior documentação para a história da Ordem em Portugal. No final do século XV e início do XVI, houve algumas tentativas infrutíferas de reforma, até que em 1536, com o apoio de D. João III, o Geral da Ordem nomeou os reformadores. Foram eles: P. Bartolomeu de Alenquer e Cristóvão Tibão, de Portugal, e P. Francisco de Villa Franca e Luis de Montoya, de Castela. A reforma foi tão bem

---

<sup>160</sup> CARVALHO, J. Vaz de. *Op. Cit.*, 1992, vol. 1. p. 864.

<sup>161</sup> Como ressalta Carlos Azevedo, essa tendência de agregar todos os mosteiros antigos – de antes e depois da Reconquista – aos Eremitas de Santo Agostinho fazia parte de uma disputa de superioridades, tema de longos textos, e pertencente a um jogo de poder entre as ordens. Cf. AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 9.

<sup>162</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 10; ALONSO, Carlos. *Op. Cit.*, 2001. p. 27.

sucedida que o Geral Seripando, numa visita a Portugal para verificação após seis anos confirmou os efeitos, que incentivava os estudos com a fundação do Colégio de Nossa Senhora da Graça, em Coimbra de 1543<sup>163</sup>. A Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho recuperou seu prestígio e deu início ao que Carlos Alonso considera ter sido um momento de esplendor, entre 1569 e 1630, em Portugal<sup>164</sup>. A mudança foi notória. Além do aumento quantitativo das comunidades<sup>165</sup>, os agostinhos também se destacaram na ação missionária, enviando religiosos tanto para o Golfo da Guiné quanto para o Oriente – assunto que será tratado posteriormente. Nesse período, muitos religiosos se destacaram como provinciais, arcebispos, escritores, prelados, professores universitários, humanistas e pela santidade.

A partir de meados do século XVII até a extinção das ordens, em 1834, Carlos Alonso identifica um declínio na prosperidade da Ordem em Portugal. Somente três conventos foram fundados no Reino e muitos teriam fechado no Oriente com a perda progressiva de conquistas portuguesas para holandeses e ingleses. Para ele, houve um esfriamento no ímpeto missionário dos agostinhos<sup>166</sup>, e a crise entre os conventos do Norte e do Centro-Sul – encabeçada pelos conventos do Porto e de Lisboa, respectivamente – no final do século XVII, só piorou o clima tenso entre os membros. Foi durante esse longo crepúsculo da Ordem que, finalmente, entrou a reforma dos agostinhos descalços em Portugal.

Bernardo Sousa relata que, entre 1555 e 1556, Fr. Tomé de Jesus havia tentado fundar uma repleção aos moldes de Espanha<sup>167</sup>, mas não obteve sucesso devido à oposição do Cardeal D. Henrique que, por motivos mais políticos do que religiosos, estava desejoso de manter bem afastada não só os partidários de Fr. Luís de Montóia como também a influência espanhola de Portugal<sup>168</sup>. Contudo, foi somente um século depois dessa primeira tentativa que a reforma conseguiu se estabelecer através da importante influência e assistência da rainha D. Luísa de Gusmão, viúva de D. João IV, já no contexto da Restauração Portuguesa em 1664. Segundo Pe. João Bautista de Castro, a rainha tinha em mente fundar somente um convento feminino para que pudesse se recolher do mundo secular, mas que seu confessor Fr. Manoel

<sup>163</sup> Para saber mais sobre esse período da reforma dos agostinhos em Portugal e sobre as visitas do Prior Geral Seripando, vide: ALONSO, Carlos. Las visitas de tres Piores Generales del siglo XVI a la Provincia Agustiniiana de Portugal. In: *AMAR, sentir viver a história: Estudos em homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Vol.1. Lisboa: Edições Colibri, 1995. p. 275-289.

<sup>164</sup> ALONSO, Carlos. *Op. Cit.*, 2001. p. 29.

<sup>165</sup> No quadro 23 do Apêndice A, encontra-se uma lista das comunidades agostinhas fundadas em Portugal.

<sup>166</sup> *Ibidem*. p. 30.

<sup>167</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Op. Cit.*, 2005. p. 421.

<sup>168</sup> Para entender um pouco sobre o papel que o Cardeal D. Henrique teve alguns anos depois na sucessão ao trono de Portugal, ler: HERMANN, Jacqueline. Um papa entre dois casamentos: Gregório XIII e a sucessão de Portugal (1578-80). *Portuguese Studies Review*, nº 22 (2), 2014. p. 3-38.

da Conceição a teria persuadido a fundar antes um convento masculino a fim de que este pudesse orientar o feminino<sup>169</sup>.

Liderados por Fr. Manoel da Conceição, saíram mais cinco religiosos do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa com o objetivo de fundar o Convento de Nossa Senhora da Conceição do Monte Olivete, no Vale de Xabregas, no sítio do Grillo, cujo nome originou a designação de *grilos*, diferenciando-os, portanto, dos crúzios (cônegos regulares) e dos grácianos (eremitas calçados). Inspirados, primeiramente, nas constituições da Recoleção Agostiniana Espanhola, em 1675, quando da elevação à Congregação, os grilos passaram a se orientarem pelos estatutos e constituições da Congregação dos Descalços da Itália, tendo se organizado em três províncias: a de Extremadura (1675), a do Alentejo e Algarve (1675) e a da Beira (1740)<sup>170</sup>. Os descalços, sempre muito austeros e observantes, fundaram mais de vinte instituições, entre conventos, colégios e hospícios, em quase um século de existência. Entretanto, o mesmo não aconteceu com o seguimento feminino da Ordem, tendo em vista que somente um convento fora fundado, o de Nossa Senhora da Conceição, no Valle de Xabregas, da qual eram diretores espirituais. Realização da aspiração de D. Luísa, o Convento de Xabregas foi fundado em 1664 – nascendo juntamente com o ramo masculino, – por Sor. Maria da Apresentação e também mais cinco religiosas saídas do Convento de Santa Mônica de Lisboa<sup>171</sup>.

Para finalizar esse breve esboço da árvore da família agostiniana, tem-se a Ordem Terceira de Santo Agostinho, fundada no final do século XIV pelo Papa Bonifácio IX. A partir dela, os agostinhos tinham a permissão de aceitarem mulheres na qualidade de beatas ou mantelatas e homens como oblatos, terceiros religiosos e terceiros seculares, da mesma forma dos franciscanos e dominicanos. Essas pessoas faziam votos simples, podendo viver em comunidade ou não, e seguiam a regra da Ordem com algumas alterações. Com o V Concílio de Latrão (1512-1517), essas fraternidades perderam alguns privilégios e, conseqüentemente, foram perdendo importância no âmbito religioso europeu. Em Portugal, só se tem notícias da existência dos terceiros e terceiras já no século XVII<sup>172</sup>.

Assim como os crúzios, vistos primeiramente, e os grilos, que desenvolveram seus seguimentos femininos, os grácianos também fundaram conventos femininos no território

<sup>169</sup> CASTRO, Pe. João Baptista de. *Op. Cit.*, 1762-1763, tomo 2. p. 54.

<sup>170</sup> B.A. Agostinhos. In: ANDRADE, António Alberto Banha de (dir.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. 3 vols. Lisboa: Resistência, imp., 1980, vol. 1. p. 73. No quadro 23 do Apêndice A, encontra-se uma lista das comunidades dos agostinhos descalços fundadas em Portugal.

<sup>171</sup> Cf. FUNDAÇÃO da Reforma dos Agostinhos, ou Fundação dos Agostinhos Descalços em Portugal. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 997. fl. 12.

<sup>172</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Op. Cit.*, 2005. p. 420-421; CARVALHO, J. Vaz de. *Op. Cit.*, 1992, vol. 1. p. 865.

português. Entretanto, diferente das beneditinas e das franciscanas<sup>173</sup>, que se espalharam por todo o Reino com várias fundações, as agostinhas não alcançaram tanto sucesso. Em 1763, havia somente um convento das cónegas regrantes – apesar das fundações medievais, – um de descalças e quatro conventos de agostinhas no Reino, de acordo com o Pe. João Batista de Castro<sup>174</sup>. Esses últimos eram: o de Santa Mônica ou Menino Jesus de Évora, o de Santa Cruz de Vila Viçosa, o de Santa Mônica de Lisboa e o de Santa Anna de Coimbra<sup>175</sup>.

Como ressalta Maria do Pilar Vieira, há poucas informações sobre as agostinhas em Portugal<sup>176</sup>. Informação que é facilmente ratificada tanto pelos pequenos verbetes em estudos e dicionários sobre a História da Igreja em Portugal quanto pela pouquíssima quantidade de estudos sobre o seguimento feminino da família agostiniana. A grande parte desses trabalhos está relacionada aos estudos sobre patrimônio artístico ou sobre arquitetura religiosa. Até o presente momento não foi encontrado nada que tivesse relação direta à história das instituições ou vida religiosa e cotidiano presente nessas comunidades. Essa carência pode estar relacionada a uma desatenção dos agostinhos pelas suas irmãs de ordem, já que o único convento feminino agostiniano a ter uma crônica só para si foi o de Santa Mônica de Goa, um convento nas terras longínquas do Oriente Português.

De fato, essa desatenção pode estar associada à falta de dedicação dos agostinhos em finalizar crônicas sobre a Província de Portugal. Diferentemente de outras ordens, como a dos franciscanos, dominicanos, jesuítas, ou mesmo as clarissas, cujas primeiras publicações vieram à luz entre meados do século XVI e meados do XVII, a primeira crônica publicada dos agostinhos somente saiu do prelo, em 1642<sup>177</sup>. Conforme destaca Jorge Guimarães, a maioria das obras dos agostinhos com informações relevantes para a história da Ordem continua manuscrita<sup>178</sup>, como por exemplo, as *Memórias da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho*, obra atribuída a D. Fr. Aleixo de Menezes. Este manuscrito de 604 fólios possui um exemplar

<sup>173</sup> Utilizou-se aqui o termo franciscanas com o intuito de abarcar nele todas as categorias femininas da família franciscana, como as clarissas e as concepcionistas.

<sup>174</sup> CASTRO, Pe. João Batista de. *Op. Cit.*, 1762-1763, tomo 2. p. 53-54; 83.

<sup>175</sup> Além desses quatro conventos fundados no Reino, os agostinhos fundaram mais um convento feminino em Angra e outro em Goa – objeto da presente pesquisa. O de Angra – cidade da Ilha Terceira e capital histórica dos Açores – recebeu invocação de São Thomaz de Villa Nova, também chamado de Convento da Praia, segundo Fr. Domingos Vieira. Cf: AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 152.

<sup>176</sup> VIEIRA, Maria do Pilar S. A. Agostinhas. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 1. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 27.

<sup>177</sup> PURIFICAÇÃO, Frei António da. *Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho de Hipponia, & Principal Doutor da Igreja*. Primeira Parte. Lisboa: Manuel da Sylva, 1642.

<sup>178</sup> A situação se agrava ao constatar que de muitos desses manuscritos só se tem a referência no *Biblioteca Lusitana*, de Barbosa Machado. Cf: GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. Subsídios em torno da produção cronística da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (séc. XVII-XIX). *Archivo Agustiniiano*, vol. 92, nº 210, 2008. p. 2. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/264623027>> Acesso em: 03 mai. 2017.

na coleção Manuscritos da Livraria da Torre do Tombo<sup>179</sup>. A este manuscrito pode-se acrescentar um outro encontrado no Arquivo Patriarcal redigido por Fr. Miguel da França, em 1818<sup>180</sup>. Essa característica dos graciosos é bastante contraditória quando se compara com as 131 obras de literatura de espiritualidade publicadas, entre os séculos XVI e XVII, pelos mesmos<sup>181</sup>. Essa discrepância foi sentida pelos religiosos, que regularmente se queixavam não só da falta de uma crônica completa para a Ordem em Portugal como também da perda de documentos nos cartórios conventuais, das coletas feitas por escritores – alguns levavam os documentos e nunca mais os devolviam – ou mesmo do descuido dos religiosos em produzir registros que alimentassem a história da Ordem<sup>182</sup>. Essas falhas resultavam no próprio desconhecimento da história da Ordem, gerando assim um círculo vicioso.

Portanto, foi nessas circunstâncias que a história dos conventos das agostinhas se inseriu. De modo geral, as informações fornecidas pelas crônicas são sucintas, sem aprofundamentos das características das instituições, descrevendo, quando muito, o momento da fundação, as suas madres fundadoras, o porquê do nome escolhido e algum evento e/ou religiosas que se destacaram. Como exceção encontra-se o Convento de Santa Mônica ou do Menino Jesus de Évora, o primeiro feminino da ordem, cuja descrição e eventos foram um pouco mais detalhados. Fr. Antônio da Purificação, por exemplo, dedicou um capítulo<sup>183</sup> inteiro do Livro VII ao dito convento, descrevendo mais especificamente todas as informações mencionadas acima. Por outro lado, foi relapso com os demais cenóbios femininos, sendo até omissos no que diz respeito ao Convento de Santa Mônica de Lisboa, visto que nem o menciona<sup>184</sup>. Já nas *Memórias da Província de Portugal da Ordem de Santo Agostinho*, há um breve historial da fundação do Convento de Santa Cruz de Vila Viçosa, mas não do restante<sup>185</sup>.

Apesar disso, ao contrário do que se possa pensar, mesmo com os conventos das agostinhas sendo parcamente tratados nas crônicas de seus irmãos de ordem, três deles

<sup>179</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de. *Memórias da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho*, s/d. Arquivo Nacional Torre do Tombo (A.N.T.T.), Manuscritos da Livraria, n.º 581.

<sup>180</sup> FRANCA, Fr Miguel da. *Demonstração. Historica, e Chronologica Da verdadeira Origem e primeiro Estabelecimento Dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Em Portugal no anno de 1147, Sendo Pontifice da Igreja de Deus Eugenio 3º e Rei de Portugal D. Afonso 1º*. 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350.

<sup>181</sup> GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. *Op. Cit.*, 2008. p. 1.

<sup>182</sup> Para entender melhor sobre essas reclamações, vide: GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. *Op. Cit.*, 2008. p. 1-16.

<sup>183</sup> Foi utilizado aqui o termo capítulo, porém na obra os livros estão divididos em títulos.

<sup>184</sup> PURIFICAÇÃO, Frei Antônio da. *Op. Cit.* Segunda Parte, 1656.

<sup>185</sup> De acordo com as informações arquivísticas na Torre do Tombo, não há um autor específico dessas memórias, as datas limites dos manuscritos vão do século XVI ao XVIII. Cf: *RELAÇÃO da fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Vila Viçosa cujo orago é dia da cruz de maio* encontra-se em ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 673 (63). Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4248676>> Acesso em: 04 mai. 2017.

possuem um considerável conjunto de fontes que resistiu ao tempo. Do convento de Évora há um fundo documental acondicionado na Biblioteca Pública de Évora, que contém 166 unidades de instalação, datadas de 1508 a 1900. Dentre os documentos encontram-se cartas régias, livros litúrgicos, da fazenda, de profissões e óbitos, de receita e despesa, de rendas, escrituras, ordenados, entre outros. Estas informações encontram-se na base de dados FUNDIS (Fundos Documentais de Instituições do Sul), organizada pela Universidade de Évora<sup>186</sup>. Além disso, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo há o inventário de extinção do convento, uma *vitae* de uma freira, dois processos inquisitoriais de religiosas e documentos diversos. Já o Convento de Santa Cruz de Vila Viçosa possui variados documentos, em grande parte, referentes à gestão financeira e patrimonial da instituição – que vão desde o século XVII ao XIX, quando da extinção do convento – no Arquivo Distrital de Évora, na Biblioteca Pública de Évora e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, apesar de não igualar à quantidade existente do de Évora. Enquanto isso, a documentação do Convento de Santa Ana de Coimbra é composta por 92 unidades de instalação, com datas limites de 1230 a 1911, presentes no Arquivo da Universidade de Coimbra; por 17 unidades de instalação, datadas entre 1175 a 1858, além do inventário de extinção e outros documentos vários, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo; e 3 códices na Biblioteca Pública de Évora. Todos os três conventos com documentação suficiente que possibilite estudos bastante variados sobre eles.

Em contrapartida está o Convento de Santa Mônica de Lisboa, cujas fontes não resistiram ao efeito do tempo e se perderam. As poucas fontes encontradas desse cenóbio estão espalhadas pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo do Patriarcado de Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal e Biblioteca da Universidade de Coimbra. A maior parte da documentação pertence ao século XVIII, quando de uma crise econômica da instituição que fez os agostinhos perderem sua administração econômica e religiosa para a diocese. Um outro conjunto de documentos interessantes é o das plantas do convento elaboradas nos séculos XVIII e XIX, além de um processo inquisitorial, da segunda metade do século XVII, de uma religiosa do convento por falsa santidade. Configuram, portanto, documentos insuficientes para um estudo mais aprofundado da instituição e suas religiosas, mas ainda assim, razoáveis e interessantes para compreender alguns momentos da vida espiritual feminina.

Justamente por causa dessa variedade de documentações, foi sentida a falta de mais estudos e obras que se aprofundassem no seguimento feminino dos Eremitas de Santo

---

<sup>186</sup> Base de dados disponibilizada no site <http://fundis.cidehus.uevora.pt/> Acesso em: 18 abr. 2013.

Agostinho para, assim, oferecer maior embasamento nesta breve descrição a seguir, ou para futuras investigações e trabalhos.

O Convento de Santa Mônica de Évora foi a primeira comunidade feminina a ser fundada sob a regra dos Eremitas de Santo Agostinho. Suas origens são medievais, com a fundação de uma casa de recolhimento, em São Mamede, por Constança Xira e Maria Fernandes, em 1380. De acordo com o relato de Fr. Antônio da Purificação, elas foram consideradas como manteladas da Ordem até 1421, quando passaram a mosteiro e a fazerem profissões solenes<sup>187</sup>. Datas essas que foram refutadas por Fr. Domingos Vieira, apresentando documentos que teria encontrado no cartório do convento. Com base nesses documentos – os quais ele exibiu alguns trechos – o religioso defendeu que o beatério seria mais antigo do que se pensava, podendo já existir em 1371, e que ele teria se transformado em convento após a data comumente aceita<sup>188</sup>. O fato é que mesmo com algumas pequenas divergências cronológicas, o convento foi fundado sob os moldes medievais, como uma prelada vitalícia e certa abertura claustral.

A reforma dessas características no século XVI foi determinante para a história do cenóbio. Por duas vezes no dito século houve conflitos envolvendo questões sobre a observância monástica. O primeiro, em 1540, teria sido provocado pela visita do então provincial da Ordem, que ao impor mudanças na observância do convento despertou um motim por parte da comunidade<sup>189</sup> que ultrapassou os muros do claustro, tendo o rei D. João III interferido e o provincial sido preso por seis meses em Lisboa. Após o desenlace dessa contenda, o Geral da Ordem renunciou ao governo da casa, que passou a pertencer à jurisdição diocesana. Quarenta e cinco anos depois, as freiras teriam solicitado o retorno ao governo dos frades, causando mais um conflito, cujo desfecho foi o castigo de algumas religiosas, a expulsão de outras e a imposição de uma priora dominicana do convento vizinho. Gil Vicente, em sua tragicomédia *Romagem dos Agravados*, apresentou um diálogo das freiras queixosas, o que demonstra o quanto o caso repercutiu<sup>190</sup>. A partir desses eventos,

<sup>187</sup> PURIFICAÇÃO, Frei António da. *Op. Cit.* Segunda Parte, 1656. fl. 250v. O manuscrito de Fr. Miguel da Franca descreve essa fundação com as mesmas informações dadas por Purificação, só que de forma mais sucinta, vide: FRANCA, Fr Miguel da. *Op. Cit.* 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350. fl. 166.

<sup>188</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 190.

<sup>189</sup> Os cronistas apontam para somente uma religiosa, que teria levantado falso testemunho contra o provincial, mas devido à complexidade do assunto e ao fato dos estudos posteriores somente replicarem o que já foi dito sem muitos questionamentos, atenta-se à necessidade de se aprofundar mais nesse período da instituição.

<sup>190</sup> “Frei Paço: Ûas freiras que cá vem/ são naturais da Secília/ Dorosia e Domicília/ são os seus nomes que tem./ E de mal aconselhadas/ e tocadas da ignorância/ vão queixosas e agravadas/ porque as fazem encerradas/ e viver em observância./ Vem Domicília e Dorosia freiras, e diz Domicília:/ Certamente enfindos são/ cousa pera nam se crer/ os queixosos que cá vão/ s’eles todos tem rezão/ mas isto nam pode ser./ Dorosia: Por que há i tantos agravados/ mais agora que soía?/ Domicília: Porque nos tempos passados/ todos eram compassados/ e ninguém

o convento nunca mais retornaria ao seio da Ordem agostiniana, embora tenha continuado seguindo suas regras. Ainda no século XVI, o convento passaria a titulação de Santa Mônica para Menino Jesus, por causa de uma milagrosa imagem do Menino Jesus que a priora Catarina de Sousa deixou no claustro para o culto das religiosas. Muitos milagres lhe foram imputados<sup>191</sup>, tanto que o próprio D. Sebastião, em seus deslocamentos para Évora antes de ir a Alcácer Quibir, teria ido ao convento com o intuito de ser bento pela imagem<sup>192</sup>.

Na última década do século XVIII, mais uma vez a comunidade se viu envolta em agitação, dessa vez provocada pela eleição de uma nova priora. O arcebispo D. Fr. Joaquim Xavier Botelho de Lima teria imposto sua preferida às religiosas, que haviam escolhido outra. O escândalo foi tamanho que o ministro do Rei D. João VI, José Seabra da Silva teve de intervir para que elas aceitassem o que ordenava seu prelado<sup>193</sup>. Nesse período, o convento possuía 37 freiras e 40 recolhidas.

Deste cenóbio saíram freiras para fundar os conventos de Vila Viçosa e de Lisboa. Para o Convento de Santa Cruz de Vila Viçosa, foram enviadas três religiosas: Sor. Margarida de Jesus, que se tornou a primeira priora do cenóbio, Maria Leonor da Cruz, sobrinha desta, e Sor. Ignez d'Assumpção, freira de véu branco. De acordo com os cronistas, o processo de

---

se desmedia./ Mas a presunção isenta/ que creceu em demasia/ criou tanta fantasia/ que ninguém nam se contenta/ da maneira que soía./ Tudo vai fora de termos/ deu o ar na recovagem./ Dorosia: Será bem nam nos determos/ andemos quanto pudermos/ cumpramos nossa romagem./ Roguemos a frei Narciso/ que vá em nossa companhia/ fá-lo-á com boa vontade./ Domicília: Irmã bô seria isso/ e eu bem o outorgaria/ mas abasta-lhe ser frade/ e bem narciso aosadas./ Dorosia: Pois com quem iremos nós?/ Domicília: É melhor que vamos sós/ que nam mal acompanhadas./ Dorosia: Porquê?/ Domicília: Isso vede vós./ Dorosia: Deo gracias padre Narciso./ Frei Narciso: Pera sempre aleluia./ Dorosia: Pois is nesta romaria/ assi Deos vos dê o paraíso/ que vamos em companhia./ Frei Narciso: Iria mui ledo em cabo/ melhor que pera o mosteiro/ mas o amor é tam ligeiro/ que o dai vós ao diabo/ e temo seu cativoiro./ Dorosia: Iremos padre rezando/ sempre de noite e de dia./ Frei Narciso: Já disse que folgaria/ mas temo d'ir sospirando/ mais vezes do qu'eu queria./ Dorosia: Pois como? Havemos d'ir sós/ daqui a quarenta jornadas?/ Frei Narciso: De que ides vós agravadas?/ Dorosia: De quê? Coitadas de nós/ que rezão temos aosadas./ Frei Narciso: Tamanha é a importância/ que assi vos desterrais./ Domicília: Padre éramos craustais/ e fazem-nos de observância/ e pera sempre jamais./ Frei Narciso: E disse vos agravais?/ Dorosia: Disto nos queixamos nós./ Frei Narciso: Pois que haveis medo d'ir sós/ pera que vos arredais/ da companhia de Deos./ Cuidais que is bem aviadas/ pois eu senhoras me fundo/ que quanto mais encerradas/ tanto estais mais abrigadas/ das tempestades do mundo./ Ca sempre os sábios dixeram/ pois do falar vem os perigos/ conversação afastá-la./ Domicília: Dizei que mal nos fizeram/ os parentes e amigos/ para lhes tolher a fala./ E se formos visitadas/ de mãe ou tias ou dona/ por que males ou erradas/ lhes falaremos tapadas/ coma bestas d'atafona.” VICENTE, Gil. *Romagem dos Agravados*. [1533]. Disponível em: <[http://ww3.fl.ul.pt/centros\\_invst/teatro/pagina/Publicacoes/Pecas/Textos\\_GV/romagem\\_dos\\_agravados.pdf](http://ww3.fl.ul.pt/centros_invst/teatro/pagina/Publicacoes/Pecas/Textos_GV/romagem_dos_agravados.pdf)> Acesso em: 25 mai. 2017.

<sup>191</sup> Alguns desses milagres estão descritos em um manuscrito encontrado no Setor de Manuscritos Reservados da Biblioteca Nacional de Portugal, vide: *RELAÇÃO de Milagres de Nossa Senhora da Penha de França, Nossa Senhora de Monserrate, Nossa Senhora de Guadalupe, Menino Jesus do Mosteiro de Santa Mônica (Évora), Nossa Senhora de Barecano (Bolonha), Nossa Senhora de Portilho (Saragoça), Nossa Senhora do Rosário (Lisboa), Santíssimo Sacramento e Santo Crucifixo*. [16--]. Manuscritos Reservados, COD. 77.

<sup>192</sup> CONDE, Antónia Fialho. Convento de Santa Mônica – de cerca a edifício de Santo Agostinho. *REVIUÉ*, Évora, Universidade de Évora, ano IV, nº 7, 2007. p. 59.

<sup>193</sup> Esse processo, que durou dois anos, foi descrito por Gabriel Pereira, que o apelidou de “as caudas das freiras” em alusão a umas caudas que as freiras novas e rebeldes teriam acrescentado aos seus hábitos. Cf: PEREIRA, Gabriel. As caudas das freiras. In: *Estudos diversos – Arqueologia, História, Arte, Etnografia*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934. p. 295-309.

fundação do convento foi grande prova da santidade de sua fundadora, posto que iniciada a obra numas casas doadas pelo capelão do duque D. Jaime de Bragança, Pe. Mendo Rodrigues de Vasconcelos, o próprio duque se disponibilizou a financiar a comunidade desde que sua mulher tivesse amplo acesso ao claustro e suas filhas fossem educadas pela madre. A dita religiosa teria se recusado à proposta, por querer uma vida simples, pobre e santa, o que acarretou maior demora para o término da obra. Nesse ínterim, elas se instalaram temporariamente no Convento das Chagas, de clarissas, se deslocando para o seu próprio convento, na década de 1530, alguns anos depois de iniciadas as obras<sup>194</sup>. O convento teria permanecido pequeno, tendo em vista que apesar de não ter sido fundado com um limite pré-determinado, a própria fundadora estabeleceu que não aceitariam mais que 12 noviças<sup>195</sup>.

No que diz respeito ao Convento de Santa Mônica de Lisboa, saíram também três religiosas do de Évora – Sor. Isabel das Chagas, Sor. Jeronima da Graça (irmãs de D. Affonso de Castello Branco, bispo de Coimbra) e Sor. Margarida dos Anjos. Segundo os cronistas, elas foram desenvolver os papéis de priora, subpriora e mestra das noviças, respectivamente, no convento que havia acabado de ser construído por D. Maria de Abranches, em umas casas que a mesma havia doado para os agostinhos com esse fim, em 1586. É interessante notar que essa comunidade também esteve envolvida com conflitos como a de Évora e, assim como esta, foi desligada da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, passando para a jurisdição episcopal.

Já na fundação é possível perceber uma provável ojeriza entre a fundadora e as freiras. D. Maria de Abranches, mantelada agostiniana, havia construído o prédio e doado aos agostinhos com o intuito de permanecer o resto de sua vida nele. Contudo, após alguns poucos anos, resolveu sair de lá e voltar à vida de beata em sua própria casa. Quando estava muito doente, já próxima da morte, teria recebido um convite das religiosas para que fosse sepultada no convento, no entanto se negou, preferindo ser sepultada no cruzeiro da Igreja do Convento de Nossa Senhora da Graça. Até aí, as histórias convergem, mas quanto à causa há algumas diferenças. Enquanto Fr. Domingos Vieira nem chega a mencionar que ela teria se recolhido por uns tempos no claustro, Fr. Miguel da Franca relatou que ela teria ficado pouco tempo no convento como recolhida, sem ter entrado para o noviciado, e que ela teria preferido

<sup>194</sup> A data de fundação difere dependendo do cronista. Fr. António da Purificação informou que teria sido em 1533, já Fr. Miguel da Franca, em 1530. Por sua vez, Fr. Domingos Vieira apresentou trechos de fontes que comprovariam que teria sido em 1529, quando “consequirão licença do Cardeal D. Henrique / Bispo d’Evora / para rezarem os Officios Divinos com solemnidade, tocar sinos, e gozar de todos os privilegios e isenções e prerogativas de semelhantes pessoas, a profissão”. Cf. PURIFICAÇÃO, Frei António da. *Op. Cit.* Segunda Parte, 1656. fl. 190v.; FRANCA, Fr Miguel da. *Op. Cit.* 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350. fl. 175; AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 292.

<sup>195</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 292.

ser sepultada no Convento da Graça por ter “recebido [lá] a primeira graça da sua converção”<sup>196</sup>. Esses relatos já soam estranhos, pois levantam o questionamento do porquê da fundadora não querer ser sepultada em sua fundação. Dúvida que é momentaneamente sanada com uma publicação da Câmara de Lisboa de 1972, em que o autor defendeu que houve uma desconfiança das religiosas para com a fundadora, que havia optado por não professar solenemente e que esta, por sua vez, teria decidido sair do claustro. Em sua doença, tendo sido perguntada sobre sua sepultura pelas religiosas, teria respondido que “nam queira estar por morte com aquellas que tinham mostrado nam querer ter consigo na vida”<sup>197</sup>. Desconhece-se a fonte de onde o autor teria retirado essa informação, mas é bastante plausível que tenha havido algum conflito entre as mônicas de Lisboa e sua fundadora.

Aproximadamente 150 anos depois da fundação, é possível observar mais uma querela envolvendo as freiras de Santa Mônica de Lisboa. Dessa vez com os seus irmãos de Ordem e tutores: os graciosos, entre os anos de 1725 e 1735. Fr. Domingos Vieira informou simplesmente que elas teriam se desmembrado da Ordem, afirmando não haver conseguido averiguar a causa<sup>198</sup>. Entretanto, Fr. Miguel da Franca culpou as religiosas desse desfecho, defendendo que elas deixaram esfriar “o fervor da observância”, porque eram desobedientes e insubordinadas aos provinciais que tentavam corrigi-las – inclusive contando de uma procissão realizada por elas, saindo do convento até a catedral, onde um duque as teria prendido até se acalmarem. Devido a essas e outras desordens, o Papa Bento XIII teria passado um breve, em 1725, ao provincial retirando-as da obediência dos agostinhos e sujeitando-as ao Prelado de Lisboa. O cronista afirmou não saber o motivo do breve só ter sido executado em 1735, no entanto havia encontrado documentos que afirmavam ter sido esse o ano da separação e que um ano depois as freiras teriam pedido a confirmação do breve papal<sup>199</sup>.

Por fim, o último convento fundado para agostinhas foi o de Santa Ana de Coimbra. Essa comunidade teve origem na mudança de um convento de cónegas regrantes, fundado no século XII, para outro reedificado por D. Affonso de Castello Branco, Bispo de Coimbra, em 1610. A fim de completar a transformação e confirmar a mudança de regra, o bispo chamou sua irmã, Sor. Jerônima da Graça<sup>200</sup>, do Convento de Santa Mônica de Lisboa, para ser a fundadora e priora. Esta, por sua vez, foi acompanhada de mais quatro religiosas do mesmo

<sup>196</sup> FRANCA, Fr Miguel da. *Op. Cit.*. 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350. fl. 179.

<sup>197</sup> *HISTÓRIA dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, Tomo II. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1972. p. 385.

<sup>198</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 229.

<sup>199</sup> FRANCA, Fr Miguel da. *Op. Cit.*. 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350. fl. 181-184.

<sup>200</sup> A mesma que fundou Santa Mônica, em Lisboa.

convento. Apesar dos esforços do prelado em colocar a comunidade sob a jurisdição da província agostiniana, ele não obteve sucesso. Tanto Fr. Antônio da Purificação, quanto Fr. Miguel da Franca ou Fr. Domingos Vieira explicaram que a jurisdição teria sido negada devido à política reformadora do Geral da Ordem, o Cardeal Seripando, o qual teria separado dos agostinhos mais de 500 conventos femininos pela Europa<sup>201</sup>. Vieira ainda acrescentou o recente conflito que havia acontecido entre as mônicas de Évora e o provincial da Ordem, afirmando que “Estava muito fresco e vivo na memoria o facto escandaloso”<sup>202</sup>.

Assim como atuaram na Europa, tanto os agostinhos quanto outras ordens religiosas levaram suas convicções religiosas e seus estilos de vida para os territórios conquistados pelos portugueses e espanhóis, através de sua presença e/ou ação missionária. Espalhando, portanto, pelas colônias a ideia que estivera imbuída na mente europeia, a partir dos séculos XV a XVII, de levar a palavra de Deus e seus costumes religiosos às novas terras.

## 1.2 As novas “*omnipotenti Domino dicatae*”: o monacato feminino nas conquistas espanholas e portuguesas do Novo Mundo

O final do século XV e princípios do XVI vivenciaram aquilo que iria transformar de forma definitiva o mundo conhecido por europeus e outros povos. A entrada de portugueses e espanhóis nos territórios da América, África e Oriente modificou permanentemente as vidas tanto dos europeus quanto dos povos nativos. Os ibéricos ao se fixarem em suas conquistas estabeleceram estruturas sociais, políticas e administrativas parecidas – mas não iguais devido às peculiaridades dos locais encontradas – às vigentes nos reinos. O mesmo se deu no âmbito religioso. Até a chegada de holandeses e ingleses no Novo Mundo e no Oriente, ser europeu nessas terras era ser católico e a Igreja de Roma deu respaldo para que os ibéricos representassem e difundissem sua fé nos territórios recém-contatados. Para tal, o papado – ainda preocupado com as questões religiosas europeias – expediu bulas que ao mesmo tempo

<sup>201</sup> Cf. PURIFICAÇÃO, Frei Antônio da. *Op. Cit.* Segunda Parte, 1656. fl. 253v.; FRANCA, Fr Miguel da. *Op. Cit.* 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350. fl. 184-186; AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 176-177.

<sup>202</sup> AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Op. Cit.*, 2011. p. 177.

em que orientavam as explorações e conquistas ibéricas concediam aos reis poderes sobre a evangelização dos povos nativos, através do Padroado português e o Patronato espanhol<sup>203</sup>.

Como ressalta Leslie Bethel, as ações conquistadoras e evangelizadoras faziam parte de uma via de mão dupla, na qual os conquistadores acreditavam estar servindo aos seus governantes e à Igreja ao subjugar os nativos, enquanto os religiosos – quando chegaram posteriormente – tinham o suporte da autoridade civil para efetuar sua missão<sup>204</sup>. Apesar disso, Boxer fala que alguns religiosos rechaçavam essa atuação dos soldados, dizendo que era mais fácil ganhar a confiança dos nativos sem eles<sup>205</sup>. Esses religiosos missionários eram, em sua maioria, regulares. De fato, foram eles – vindos de diversas ordens – os primeiros a se dedicarem à missionação nas conquistas, embora tenha havido padres seculares atuando individualmente, antes do estabelecimento das dioceses.

Apesar de terem sido os primeiros, os religiosos atuaram de forma diferente em cada colônia. Na América Espanhola, houve quatro ordens iniciais que atuaram fortemente na estruturação das cidades e na evangelização: os franciscanos – os primeiros a chegar –, os dominicanos, os agostinhos e os mercedários, tendo depois chegado os jesuítas e os capuchinhos<sup>206</sup>. Como trata Leslie Bethel, esses, juntamente com os seculares, se organizaram dentro das dioceses da seguinte forma: os regulares instituíram as *doctrinas*, um tipo de paróquia, baseadas nas existentes na Europa, – base da organização da Igreja – porém, voltadas à demanda americana, sendo verdadeiras unidades evangélicas em lugares mais remotos; por outro lado, os seculares fundaram paróquias, ao estilo europeu, para os espanhóis<sup>207</sup>. As primeiras com o objetivo de converter e educar o povo nativo e as segundas com o dever de levar e manter a fé católica na comunidade espanhola. A disposição da Igreja em dioceses na América Espanhola se desenvolveu rapidamente. Logo nos primeiros anos da presença dos conquistadores, de 1504 a 1550, foram fundadas 22 dioceses. Na segunda metade do século XVI, a estrutura da Igreja na América Hispânica já estava consolidada com

---

<sup>203</sup> Na dissertação foi trabalhada a questão do Padroado em relação às fundações femininas. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 65-71; LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil Colonial. *Saeculum – Revista de História*, nº 30, João Pessoa, p. 47-62, jan./jun. 2014; BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volumen I: Aspectos generales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo; Quinto Centenario (España), 1992. p. 63-80.

<sup>204</sup> BETHELL, Leslie. *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: EdUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001. p. 524.

<sup>205</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 93.

<sup>206</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 429.

<sup>207</sup> BETHELL, Leslie. *Op. Cit.* Vol. 1, 2001. p. 529.

31 dioceses<sup>208</sup>, tendo sido criadas poucas dioceses depois disso. No século XVII, foram cinco dioceses; no XVIII, seis; e no XIX, somente três. Segundo Borges, os limites dessas dioceses eram bastante fluidos nos primeiros anos, devido ao seu estabelecimento de acordo com a demografia e não com a geografia, o que gerava conflitos entre os clérigos em momentos de obediência aos superiores. Porém, isso foi se transformando nos séculos XVII e XVIII, à medida que a organização territorial da Igreja ia se firmando<sup>209</sup>.

Já na América Portuguesa – embora os franciscanos tenham sido os primeiros a chegarem, juntamente com os conquistadores – apenas em 1549 a missiões se estabeleceu com a chegada dos jesuítas. Esses tiveram uma atuação essencial na catequização dos nativos. Durante alguns anos, estiveram somente os franciscanos e os jesuítas atuando. Contudo, a partir de 1580, – no período das Monarquias Ibéricas – através das solicitações dos moradores, o rei autorizou o envio de outras ordens, como os carmelitas, em 1580, e os beneditinos, em 1581<sup>210</sup>, todos atuando na faixa litorânea do Estado do Brasil. Com o ingresso dos colonizadores em terras mais ao interior do território, os jesuítas e os franciscanos se expandiram também. Além deles, chegaram os capuchinhos e os oratorianos<sup>211</sup>. Já a missão no Estado do Maranhão e Grão-Pará deu início no século XVII, com o território sendo dividido entre três ordens religiosas principais: os carmelitas, os franciscanos e os jesuítas<sup>212</sup>. Da presença dos clérigos regulares nas Américas, Borges afirma que, mesmo somando com os religiosos estrangeiros, como italianos, alemães e boêmios, os freis não ultrapassaram o número de 20.000 nos quase quatro séculos do período colonial<sup>213</sup>. Sendo assim, na América Portuguesa o número de religiosos teria sido um quarto de toda a presença dos regulares, com não mais que 5.000 religiosos.

A estrutura eclesiástica na América Portuguesa era constituída por aldeamentos ou missões, conventos e fazendas, por parte do clero regular, enquanto o clero secular organizava-se em paróquias e dioceses. Essas últimas, como trata Hoornaert, tiveram pouca influência sobre a religiosidade brasileira, já que sua implantação foi bastante lenta e

---

<sup>208</sup> GARCÍA, Antonio Rubial. Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. p. 220.

<sup>209</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 139-143; BETHELL, Leslie. *Op. Cit.* Vol. 1., 2001. p. 528.

<sup>210</sup> AZZI, Riolando. História dos Religiosos no Brasil. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982. p. 12.

<sup>211</sup> HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 34-37.

<sup>212</sup> *Ibidem.* p. 39.

<sup>213</sup> BORGES, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992. p. 446.

espaçada<sup>214</sup>. Durante mais de um século, a América Portuguesa teve apenas a diocese de Salvador, na Bahia, fundada em 1551. Somente na segunda metade do século XVII que as dioceses de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Luiz foram criadas, e no século XVIII mais três, a do Pará, de Mariana e de São Paulo. Enfim, apenas sete dioceses durante todo o período colonial. Um número bem aquém do vivenciado na América Hispânica.

Assim como a estrutura eclesiástica diferia bastante entre a América Espanhola e a Portuguesa, a população religiosa também, tanto que, enquanto para a hispânica há alguns estudos tratando disso, para a lusa quase não se fala do quantitativo religioso – ficando apenas algumas menções gerais.

Quadro 4 - Clero regular na América Espanhola

<b>Ordens</b>	<b>Séc. XV</b>	<b>Séc. XVI</b>	<b>Séc. XVII</b>	<b>Séc. XVIII</b>	<b>Séc. XIX</b>	<b>Total</b>
<b>Franciscanos</b>	2	2.713	2.201	2.736	711	8.363
<b>Dominicanos</b>	-	2.061	138	116	4	2.259
<b>Agostinhos</b>	-	530	31	1	-	562
<b>Mercedários</b>	3	327	73	-	-	400
<b>Jesuítas</b>	-	332	943	1.065	-	2.340
<b>Capuchinhos</b>	-	-	205	581	41	827
<b>Carmelitas</b>	-	28	12	-	-	40
<b>Outras</b>	2	18	-	-	-	20
<b>TOTAL</b>	<b>7</b>	<b>6.039</b>	<b>3.603</b>	<b>4.499</b>	<b>756</b>	<b>14.894</b>

Fonte: BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volumen I: Aspectos generales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo; Quinto Centenario (España), 1992, p. 440.

A partir das informações acima apresentadas, pode-se perceber que comparado à extensão da América Espanhola o número de religiosos foi diminuto. Principalmente, se for comparado à presença dessas ordens em Espanha, porque já no final do século XVI possuía mais que o dobro da quantidade de religiosos enviados para as Américas em todo o período colonial. Dos religiosos enviados, os franciscanos foram os que mais atuaram, com quase 57% da população eclesiástica, seguidos dos jesuítas, com 16%, que chegaram quase meio século após os franciscanos e que apesar de terem iniciado de forma tímida na América Espanhola, foram crescendo não só em quantidade, como também em missões. Ao observar os números totais dos religiosos em cada século, percebe-se que da mesma forma que o ocorrido na Europa há um crescimento populacional eclesiástico. Porém, esse aumento na América se estende até o século XVIII, deixando para o século seguinte uma queda

<sup>214</sup> HOORNAERT, Eduardo. *Op. Cit.*, 1984, p. 12.

considerável, fortemente influenciada tanto pela mentalidade secularizante quanto pelos processos de independência, visto que essa população era, em sua grande maioria, de espanhóis.

Da presença dos clérigos regulares nas Américas, Borges afirma que, mesmo somando com os religiosos estrangeiros, como italianos, alemães e boêmios, os freis não ultrapassaram o número de 20.000 nos quase quatro séculos do período colonial<sup>215</sup>. Mais especificamente, na América Portuguesa o número de religiosos teria sido um quarto de toda a presença dos regulares, com não mais que 5.000 religiosos. Valores que, por sua vez, não foram encontrados para uma quantificação dos regulares no Oriente, tendo em vista que há poucos estudos que se debruçam sobre a demografia eclesiástica de maneira ampla naquelas partes – quando há trabalhos nesse sentido, eles somente possuem dados de datas ou ordens específicas. Essas informações escassas deixam claro a necessidade da existência de trabalhos que estudem com mais afinco a demografia eclesiástica tanto na América Portuguesa quanto no Oriente. Os estudiosos que tentaram uma reflexão abrangendo a atuação geral dos religiosos foram Riolando Azzi e Eduardo Hoornaert, através do projeto CEHILA – no entanto, ainda assim, apenas para o caso do Brasil<sup>216</sup>. Desses estudos foi possível fazer uma pequena e breve exposição dos religiosos existentes no Brasil. Apesar da presença inicial dos franciscanos, foram os jesuítas que oficializaram a vinda dos regulares para o Brasil e também os mais expressivos no território, como pode ver abaixo.

Quadro 5 – Jesuítas no Brasil Colônia (até expulsão, em 1759)

Períodos	Religiosos
Século XVI	116
Século XVII	639
Século XVIII	836
<b>TOTAL</b>	<b>1.591</b>

Fonte: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: Primeira época*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, p. 46.

Os jesuítas, igualmente como na América Espanhola, estavam em plena ação e crescimento no momento de sua expulsão, em 1759. Mais uma vez, só ficaram abaixo dos franciscanos, que na segunda metade do século XVIII possuíam mais de mil religiosos atuando no território brasileiro, enquanto os beneditinos não ultrapassavam o número de 250

<sup>215</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.*, 1992. p. 446.

<sup>216</sup> A CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e no Caribe) é formada por teólogos e historiadores de diversos países que têm o objetivo de trazer uma nova análise da história da Igreja, do Cristianismo e do fenômeno religioso na América, voltada mais para a multiplicidade dessa igreja.

religiosos. A tendência desses religiosos depois do século XVIII foi decair em quantidade e perder espaço para o clero secular que ia se espalhando cada vez mais. Como ressalta, Lana Lage, devido às demandas da população – já que as paróquias tinham função não só espiritual, mas também civil ao funcionar como registro civil de nascimentos, casamento e óbitos – os bispos terminavam por criar paróquias não coladas, cuja sustentação estava totalmente sob responsabilidade dos moradores da região<sup>217</sup>, algo que se tornou comum no século XVIII. A quantidade de paróquias coladas, ou seja, sustentadas pelo padroado, sempre foi inferior às não-coladas – que, por sua vez, eram demasiadamente pobres. No Rio de Janeiro, de 1778, por exemplo, havia apenas 52 paróquias coladas das 102 existentes<sup>218</sup>. Em detrimento desse crescimento do clero secular, mesmo que desregulado, os regulares foram decaindo, tendo chegado, em 1870, a uma presença ainda mais diminuta. Os franciscanos com somente 85 religiosos, os carmelitas com 49 e os beneditinos com apenas 41 religiosos<sup>219</sup>.

Assim como os religiosos tiveram que se adaptar à realidade do Novo Mundo, criando métodos diferenciados, embora parecidos, de evangelização para cada região em que atuaram, a vida religiosa feminina também sofreu mutações ao ser assimilada. Ao olhar a presença de conventos femininos nas conquistas espanholas e portuguesas é possível verificar um evidente contraste<sup>220</sup>, tanto quantitativo quanto qualitativo. E mesmo nos territórios espanhóis e portugueses, as características dessa presença era diferente, posto que a implantação das instituições femininas na América Espanhola divergiu do que aconteceu na parte espanhola da Ásia, e a importância dos conventos do Brasil e de Macau foi diferente do de Goa – que teve uma abrangência mais imperial em detrimento da local assumida pelos outros. Isso sem mencionar que nas conquistas portuguesas da África sequer houve qualquer fundação feminina.

Riolando Azzi e Maria Valéria Rezende defendem que houve no Brasil colonial dois tipos de vida religiosa feminina, uma vida canônica e oficial através dos conventos e outra mais informal por meio de recolhimentos e beatérios, uma alternativa para as mulheres que não tinham condições de ingressar nos cenóbios<sup>221</sup>. Porém, essa teoria pode ser aplicada tanto para a América Portuguesa quanto para a Espanhola e outras conquistas ibéricas, posto que

---

<sup>217</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. Op. Cit., jan./jun. 2014. p. 51.

<sup>218</sup> *Ibidem*. p. 52.

<sup>219</sup> HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: Primeira época*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. p. 562.

<sup>220</sup> Esse contraste foi minimamente estudado na dissertação. A intenção aqui é aprofundar um pouco mais nas características de cada território.

<sup>221</sup> AZZI, Riolando. A vida religiosa feminina no Brasil Colonial. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982. p. 24.

sendo os conventos destinados para uma pequena parcela da população, muitas mulheres eram excluídas, recorrendo assim a outras formas de vida sem serem autorizadas por Roma ou pelo rei.

Já entre os conventos, que foram instituições transportadas da Europa com toda a sua estrutura particular, houve grandes transformações e adaptações. A princípio, os conventos hispânicos eram fundados com o intuito de abrigarem as “filhas e netas dos conquistadores”, as espanholas. Com o passar do tempo, eles foram albergando filhas dos descendentes dos descobridores, as *criollas* – que tomaram conta da população conventual – e, em alguns momentos, filhas da nobreza nativa – como as duas netas do imperador Moctezuma, em 1552, na Nova Espanha (México)<sup>222</sup>. Um grande diferencial na América Hispânica foi a criação de conventos exclusivos para índias nobres. Borges indica que essas fundações ocorreram somente no século XVIII através das ursulinas, mas Cuesta defende que já em finais do século XVI houve a primeira tentativa de se fundar um cenóbio destinado às índias nobres. Algumas delas chegaram a professar no Convento Santa Clara de Quito, contudo, devido à baixa procura, as espanholas e *criollas* que foram entrando apoderaram-se do governo da casa e relegaram as índias, que permaneceram no *status* de irmãs leigas<sup>223</sup>.

Na América Portuguesa, os pedidos enviados ao rei também eram para abrigarem mulheres brancas, filhas dos colonos, dos senhores de engenhos e de oficiais. A resistência da Coroa durou até a segunda metade do século XVII, quando foi permitida a fundação do Convento do Desterro da Bahia. Essa atitude régia, baseada na escassez de mulheres com descendência direta portuguesa para ajudar no povoamento, ocasionou a discrepância que se vê no quadro abaixo:

---

<sup>222</sup> CUESTA, Ángel Martínez. Las monjas en la América colonial 1530-1824. *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo*, Tomo 50, nº 1-3, p. 572-626, 1995. p. 576. Durante todo o período colonial a população da América Espanhola foi se constituindo num caleidoscópio de povos, resultado de uma complexa mistura das etnias básicas que seriam: os espanhóis – dentre os quais estavam os peninsulares, nascidos na Espanha, e os *criollos*, filhos de espanhóis nascidos na América; os índios; os mestiços – filhos de espanhóis e índios; os mulatos – filhos de espanhóis e negros; os zambos – filhos de índios e negros; e os negros. De acordo com Leslie Bethell, próximo ao fim do período colonial, os índios constituíam cerca de 45% da população. A população branca, por sua vez, não chegou a um quinto da população. Os mestiços, em toda a sua variedade, eram quase um terço, enquanto os negros constituíam apenas 4%. Para saber mais sobre essa estratificação e o papel que cada grupo desempenhou na sociedade, vide: VAINFAS, Ronaldo. *Economia e sociedade na América espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 99-110; BETHELL, Leslie. *Op. Cit.* Vol. 2., 2004. p. 23-55.

<sup>223</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 232; CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1995. p. 587-588.

Quadro 6 – Fundações conventuais femininas na América Colonial

Períodos	América Espanhola	América Portuguesa
<b>1540-1600</b>	48	-
<b>1601-1650</b>	32	-
<b>1651-1700</b>	23	1
<b>1701-1750</b>	31	4
<b>1751-1800</b>	13	1
<b>1801-1824</b>	10	1
<b>TOTAL</b>	<b>157</b>	<b>7</b>

Fonte: Quadro elaborado a partir das informações retiradas em: CUESTA, Ángel Martínez, O. A. R. Las monjas en la América Colonial. *Thesaurus*, tomo L, nº. 1, 2 e 3, 1995, Centro Virtual Cervantes, p. 622-626.

Ao analisar os dados do quadro, é possível observar um decréscimo parecido ao ocorrido na Península Ibérica. Após o ápice inicial de fundações, na segunda metade do século XVI, e da estabilidade até a primeira metade do XVIII, houve uma queda considerável de fundação a partir da segunda metade do século XVIII. Um reflexo do que ocorria na Europa de uma mudança na vivência religiosa, materializado nas reformas borbônicas, em 1700, e nas ações de bispos que proibiam não só as novas fundações como também limitava a entrada de noviças nos conventos existentes. De todos os 164 cenóbios fundados na América no período colonial, somente sete ocorreram no Brasil. Como Algranti ressalta, essa diferença revela que as especificidades de cada conquista determinaram as ações régias em relação às instituições femininas<sup>224</sup>. Na América Espanhola, a Coroa não resistiu por muito tempo às solicitações tendo em vista o sistema colonial que implantou, no qual as mulheres acompanhavam seus cônjuges e mulheres solteiras eram frequentemente enviadas às novas terras. Outro fator destacado por Soeiro, era o fato de os solicitantes possuírem os recursos para manter essas instituições na América Espanhola, enquanto no Brasil tal feito só teria sido possível com o estabelecimento da economia açucareira<sup>225</sup>. O que responde, portanto, a objeção por parte do rei, mesmo durante a União Ibérica e com a fundação de dois conventos no Oriente.

Se por um lado essas escolhas limitaram a atuação das ordens femininas na sociedade colonial brasileira, por outro, permitiram que elas fizessem parte do sistema cultural das cidades hispano-americanas. Sendo assim, enquanto na América Espanhola houve uma pluralidade de ordens femininas atuando em seu território – tendo até uma de origem

<sup>224</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 72.

<sup>225</sup> SOEIRO, Susan A. The feminine orders in colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.). *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport: Greenwood Press, 1978. p. 176-178.

americana – na América Portuguesa foram poucas as que conseguiram penetrar e realizar algo duradouro. De acordo com Borges, as ordens que atuaram na América Hispânica foram as clarissas, de maior número; as concepcionistas, as primeiras a se instalarem; as agostinhas; as capuchinhas; as cistercienses, as únicas das antigas ordens monásticas; as dominicanas; as jerônimas; as brígidias; as ursulinas; as da Companhia de Maria; as carmelitas descalças e as bethlemitas<sup>226</sup>. Cuesta, em sua lista, acrescenta ainda as mercedárias descalças e as trinitárias descalças<sup>227</sup>, totalizando, assim, 14 ordens atuantes, sem levar em conta os diferenciados ramos das ordens, como as descalças e recoletas.

De acordo com Rosalva López, as fundações dos conventos surgiram a partir de beatérios ou recolhimentos, podendo ser consideradas como parte de uma evolução característica do monacato feminino na América Espanhola<sup>228</sup>. Devido à íntima relação com as elites locais, essas fundações delinearão a cultura religiosa americana através da formação educacional fornecidas às mulheres, da realização de festas e procissões e das demonstrações de religiosidade e espiritualidade. Também influenciaram o território e a vida material urbana ao controlarem uma boa parte das propriedades nas cidades, – relegadas a elas por meio de dotes e doações – tornando-se grandes senhoras de terras e prestamistas. Fizeram parte da

---

<sup>226</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 230. As ursulinas e, principalmente, as religiosas da Companhia de Maria – conhecidas na Espanha e na América Espanhola como La Enseñanza – assumiram funções exclusivamente educacionais, fundando colégios para meninas anexos aos seus conventos. Cf: FOZ Y FOZ, Pilar. Los monasterios de La Enseñanza y la Educación de la mujer en España e Iberoamerica, 1754-1820. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, Vol. 1, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992. p. 67-83. As carmelitas descalças foram implantadas de forma original, já que os conventos ficaram sob jurisdição episcopal e desconectados do ramo masculino, características que iam contra as determinações de Santa Teresa. Juntando a isso, o fato das fundadoras não serem mulheres experientes na vida religiosa nem nas tradições da ordem originaram peculiaridades específicas no território. Para mais, ler: JIMENEZ, Jose Miguel Muñoz, Los conventos de carmelitas descalzas en el Barroco Sudamericano (estudo arquitetônico). In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, Vol. 1, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992. p. 37-56. A Ordem de Nuestra Señora de Bethlem, os/as bethlemitas, nasceu como uma instituição hospitalária, na Guatemala, em 1651, fundada pelo Beato Pedro de San José Betancourt. Voltada para o cuidado dos enfermos e ensino de crianças pobres, a ordem se espalhou pela América Hispânica até 1822, quando a ordem foi extinta. Já o seu ramo feminino, que teve início como uma congregação religiosa, em 1668, perdurou e ultrapassou os irmãos, alcançando a aprovação definitiva de suas Constituições, em 1909. Atualmente, a ordem está dividida em quatro províncias, todas na América (Colômbia, América Central e Equador). Ver: MARTÍN, Susana Ramirez. Génesis de la Orden Bethlemítica (una aproximación histórica). In: MARINAS, María Isabel Viforcós e PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America, 1492-1992*, vol. 1. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992. p. 57-65.

<sup>227</sup> CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1995. p. 625.

<sup>228</sup> LÓPEZ, Rosalva Loreto. Hermanas en Cristo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano, p. 89-118. In: ZAPATERO, Alberto Baena; SOBERÓN, Estela Roselló (coord.). *Mujeres en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016. p. 94.

complexa rede social urbana, contribuindo para a configuração dos modelos de vida hispano-americanos<sup>229</sup>.

Embora com uma repercussão menor, as ordens femininas no Brasil também exerceram uma influência na vida colonial. Não somente por serem grandes proprietárias, mas também por causa de suas funções múltiplas na sociedade como educandários para as meninas das famílias abastadas, recolhimentos para as mulheres desamparadas desse mesmo grupo e exemplos de religiosidade cristã, através de religiosas modelos. No quadro abaixo, pode-se observar com maiores detalhes as fundações femininas que obtiveram autorização régia:

Quadro 7 – Conventos e Recolhimentos femininos na América Portuguesa

Data de Fundação	Instituição	Local	Ordem Religiosa
Final do séc. XVI	Recolhimento N. S. da Conceição	Olinda	Instituição leiga
1677-1678	Convento S. Clara do Desterro	Salvador	Clarissas
1686-1687	Recolhimento de S. Teresa <sup>230</sup>	São Paulo	Carmelitas
1714-1716	Recolhimento N. S. da Conceição de Macaúbas <sup>231</sup>	Minas Gerais	Concepcionistas
1716	Recolhimento da S. Casa de Misericórdia	Salvador	Instituição leiga
1710-1720	Recolhimento Bom Jesus dos Perdões	Bahia	-
1733	Convento N. S. da Lapa	Salvador	Concepcionistas
1735 <sup>232</sup>	Convento N. S. das Mercês	Salvador	Ursulinas
1739	Recolhimento da S. Casa de Misericórdia	Rio de Janeiro	Instituição leiga
1739	Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus da Soledade <sup>233</sup>	Salvador	Ursulinas
Primeira metade do séc. XVIII	Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus	Iguaraçu (PE)	-
1742	Recolhimento de S. Teresa <sup>234</sup>	Rio de Janeiro	Carmelitas
1749	Convento de N. S. da Conceição da Ajuda	Rio de Janeiro	Concepcionistas
1752	Recolhimento do Sagrado Coração	São Luís (MA)	-
1754	Recolhimento do Parto	Rio de Janeiro	Instituição leiga
1753-1754	Recolhimento do Vale das	Minas Gerais	Instituição leiga

<sup>229</sup> LÓPEZ, Rosalva Loreto. La función social y urbana del monacato femenino novohispano, p. 237-265. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. p. 238-240.

<sup>230</sup> Esse recolhimento transformou-se em convento no século XIX.

<sup>231</sup> Essa instituição conservou como recolhimento até 1846, quando foi convertido em colégio e depois, no século XX, transformou-se em convento.

<sup>232</sup> Embora a autorização régia tenha sido dada em 1735, somente no ano de 1744 foi que as atividades conventuais tiveram início.

<sup>233</sup> Transformado em convento entre os anos de 1742 e 1743.

<sup>234</sup> Convertido para convento, em 1781.

	Lágrimas		
<b>1759-1761</b>	Recolhimento de S. Raimundo Nonato e S. Madalena	Salvador	-
<b>1764</b>	Recolhimento de Itaipu	Niterói	Instituição leiga
<b>1773-1774</b>	Recolhimento da Divina Providência (Luz) <sup>235</sup>	São Paulo	Concepcionistas
<b>Segunda metade do séc. XVIII</b>	Recolhimento de órfãs	Tejuco (MG)	Instituição leiga
<b>Final do séc. XVIII</b>	Recolhimento N. S. da Glória	Olinda	-
<b>1810-1811</b>	Recolhimento de S. Clara <sup>236</sup>	Sorocaba	-
<b>1819</b>	Recolhimento de Itu <sup>237</sup>	Itu	-

Fonte: Quadro elaborado a partir de tabela presente em ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004. p. 34-35.

O quadro acima deixa prontamente explícitas duas coisas: a primeira é que a vida religiosa feminina na América Portuguesa se deu de forma tardia e dispersa tanto geograficamente quanto temporalmente; a segunda, que os recolhimentos tiveram maior desempenho do que os conventos. Enquanto estes foram somente seis<sup>238</sup>, – contando com os recolhimentos que se tornaram conventos ainda no período colonial – os recolhimentos contabilizados por Algranti totalizam 17. Somente quatro ordens atuaram na América Portuguesa, as concepcionistas, as clarissas, as carmelitas e as ursulinas, porém, assim como ocorreu na maior parte da América Espanhola, os conventos no Brasil foram fundados a partir de recolhimentos já existentes, refletindo a resistência das populações frente à política régia contrária ao enclausuramento de mulheres. Como a Coroa não permitia a criação de conventos, mas sim a de recolhimentos, a estratégia utilizada foi primeiro solicitar a fundação destes para depois persistir na transformação para cenóbios, o que nem sempre funcionou. Muitos recolhimentos, como o do Vale das Lágrimas, malmente alcançaram a autorização para funcionarem<sup>239</sup>. O Recolhimento de Santa Teresa e o da Luz, em São Paulo, são ótimos exemplos dessas resistências da população, pois mesmo sem receberem permissão régia e papal para serem transformados em conventos, funcionaram com tais. Em ambos os casos, o empenho do clero local foi determinante nesse processo. No caso de Santa Teresa, foi o primeiro bispo de São Paulo que iniciou a vida conventual ao dar-lhe estatutos para tal. O da Luz, por sua vez, criado por uma religiosa de Santa Teresa, teve o imprescindível apoio de

<sup>235</sup> Transformou-se em convento, em 1929.

<sup>236</sup> Fundado pelas religiosas do Recolhimento da Luz.

<sup>237</sup> Fundado pelas religiosas do Recolhimento da Luz.

<sup>238</sup> Ao comparar este quadro com o anterior, chama a atenção o fato de Cuesta agregar um convento a mais em sua lista. Esse teria sido o Recolhimento de Sorocaba, fundado em 1811, pelas religiosas do Recolhimento da Luz, que embora tenha funcionado como convento, nunca teve autorização régia para isso.

<sup>239</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 99-100.

Frei Galvão, seu confessor e diretor da fundação até 1822<sup>240</sup>. Assim como essas instituições, outras atuaram sob a égide de autoridades eclesiásticas e civis locais como recolhimentos, mas sendo na prática verdadeiros conventos.

Como se pode perceber, os recolhimentos foram muitas vezes uma alternativa para o estabelecimento da vida religiosa feminina na América Portuguesa. Riolando Azzi, dividi-os em quatro tipos<sup>241</sup>. O primeiro tipo seria o recolhimento destinado à educação das meninas, preparando-as para o casamento – inicialmente as indígenas, mas posteriormente também as portuguesas, luso-descendentes, órfãs ou não. Os recolhimentos das Santas Casas de Misericórdia se encaixavam neste padrão<sup>242</sup>. O segundo tipo seria as casas destinadas ao enclausuramento de mulheres rejeitadas pela sociedade por algum pecado, crime ou mesmo por separação do cônjuge. Eram conhecidas como as arrependidas, as madalenas. O Recolhimento de São Raimundo, em Salvador, e o de Itaipu, em Niterói, são bons exemplos. O terceiro tipo seria os criados para e, muitas vezes, por mulheres que ansiavam por uma vida piedosa e de penitências, mas sem almejavam a vida conventual. Chamadas de beatas e inspiradas nas ordens terceiras, muitas se recolhiam em suas próprias casas sozinhas, ou acompanhadas de parentes, ou mesmo de outras mulheres que queriam o mesmo. Devido à informalidade, esse modelo se espalhou por todo o território luso-americano, de acordo com Azzi<sup>243</sup>. Por fim, o quarto tipo era composto pelos recolhimentos criados com características conventuais. O principal objetivo deles era o de, no futuro, se transformarem em um cenóbio.

A expressão alternativa foi imprescindível para a religiosidade feminina tanto na América Portuguesa quanto na espanhola. Ao abrigarem mulheres que por vários motivos não podiam entrar para a vida monástica, recolhimentos e beatérios alcançaram mulheres de diversas camadas sociais. Como destaca Rubial García, “el espacio beateril abarcaba una gran variedad de situaciones que iban desde la absoluta libertad hasta el encerramiento en casas o recogimientos sujetos a reglas y a las autoridades eclesiásticas”<sup>244</sup>. Desse modo, é possível encontrar, em variedade, mulheres piedosas enclausuradas em beatérios, em casas ou mesmo

<sup>240</sup> AZZI, Riolando. *Op. Cit.*, 1982. p. 35-38; ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 97-99.

<sup>241</sup> AZZI, Riolando. *Op. Cit.*, 1982. p. 30-31.

<sup>242</sup> Somente as Misericórdias de Salvador e do Rio de Janeiro fundaram recolhimentos para meninas. Para maiores informações sobre suas fundações e funcionamento, vide: GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um imperio: orfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto - século XVIII)*. 2005. 374p. Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2005.

<sup>243</sup> AZZI, Riolando. *Op. Cit.*, 1982. p. 56.

<sup>244</sup> O trecho correspondente na tradução é: “o espaço dos beatérios abarcava uma grande variedade de situações que iam desde a absoluta liberdade até o enclausuramento em casas ou recolhimentos sujeitos às regras e às autoridades eclesiásticas”. GARCÍA, Antonio Rubial. Las beatas. La vocación de comunicar, p. 119-142. In: ZAPATERO, Alberto Baena; SOBERÓN, Estela Roselló (coord.). *Mujeres en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016. p. 120.

peregrinando, como foi o caso de Joana Gomes de Gusmão, que, em fins do século XVIII, peregrinou de Paranaguá até a Ilha de Santa Catarina, onde se estabeleceu cuidando de doentes e educando meninas<sup>245</sup>. Elas teriam sido muitas, embora sejam poucos os exemplos que sobreviveram. Somente ficaram aquelas que foram biografadas devido à santidade ou aquelas que foram examinadas ou julgadas por suspeita de falsa santidade, como María Poblete, que no México da segunda metade do século XVII, foi investigada por realizar falsos milagres<sup>246</sup>.

Essas mulheres, tanto freiras quanto recolhidas ou beatas, povoaram os mais variados cantos da América Colonial. Tentar quantificá-las de forma geral se apresentou impossível. Primeiramente, porque como as beatas, os beatérios e alguns recolhimentos foram um fenômeno sem o controle das autoridades, não foram encontrados registros de quantas mulheres podem ter existido vivendo nessas condições. Segundo, porque mesmo as instituições reconhecidas poucas são as fontes que sobreviveram e poucos os estudos que fizeram algum esforço em contabilizá-las. Portanto, o que há são estudos gerais que trazem alguns dados de cidades ou conventos ou estudos específicos sobre alguma instituição.

Por conseguinte, através desses estudos pode-se verificar que, em geral, as instituições femininas eram superpovoadas, com exceção de alguns conventos devido a uma normatização mais austera e dos beatérios, casas adaptadas para abrigar algumas poucas mulheres piedosas. Essa variedade se assemelhava aos moldes europeus, com conventos superpopulosos e outros com pouquíssimas religiosas professoras, tendo oscilado entre 25 freiras em uns casos e algumas centenas em outros, como indica Borges<sup>247</sup>. Para a América Espanhola, pode-se tomar como base para compreender essa população o trabalho de Ybeth Cuba – que no capítulo cinco de sua tese ao tratar das condições dos cenóbios de Lima, faz uma prospecção da sua população no século XVIII e XIX – e do já mencionado Ángel Cuesta – que, por sua vez, retrata a população dos conventos do século XVII e XVIII.

---

<sup>245</sup> AZZI, Riolando. *Op. Cit.*, 1982. p. 59-60.

<sup>246</sup> GARCÍA, Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 41-45.

<sup>247</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 232.

Quadro 8 – População feminina conventual em Lima (séculos XVII e XVIII)

Anos	Religiosas professoras <sup>248</sup>	Noviças	Demais mulheres <sup>249</sup>	TOTAL
1631	762	-	1.028*	1.790
1669	933 (833/100)	128	-	1.061
1700	1.089 (995/94)	46	2.494 (1.798)	3.629
1755	589 (553/36)	5	183**	777
1791	434	33	1.096 (491)	1.563
1821	237 (227/10)	10	82***	329
* Somente criadas.				
** Somente donadas.				
*** Somente donadas professoras.				
Fonte: CUESTA, Ángel Martínez. Las monjas en la América colonial 1530-1824, p. 572-626. <i>Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo</i> , Tomo 50, nº 1-3, 1995, p. 596 e 599; CUBA, Ybeth Arias. <i>Economía y sociedad en los monasterios limeños durante la época borbónica</i> . La Encarnación y la Concepción (1750-1821). 2008. 356p. Tese (Título profesional de licenciada en Historia) – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008. p. 107; 112.				

Embora os autores tenham apresentado o quantitativo de variadas categorias de mulheres, optou-se por mostrá-las aqui somente as informações das religiosas professoras (de véu preto e branco) e as noviças, englobando todas as outras categorias em “demais mulheres”. As criadas e escravas foram especificadas entre parênteses para um melhor entendimento. No total, os dados não auxiliam muito na interpretação da evolução demográfica, pois em alguns anos faltam algumas categorias, como os de 1669, em que só há números de religiosas e noviças, deixando de fora uma quantidade expressiva de serventes; ou, nos anos de 1775 e de 1821, que apenas traz a quantidade de donadas, permanecendo de fora o grupo de criadas e escravas. Outro fator que atrapalha a análise é o fato de não haver dados para os anos iniciais das fundações, tendo em vista que a primeira fundação em Lima foi em 1561, o que deixa um hiato de 70 anos.

Contudo, ao utilizar os totais dos anos de 1631, 1700 e 1791, é possível perceber um crescimento até 1700, o ápice da população, posteriormente havendo uma diminuição progressiva. A percepção desses totais é confirmada ao se observar os números das religiosas professoras. A soma das mulheres que viviam nos conventos podia chegar a mais de 800, como no Convento de la Encarnación de Lima, em 1631, como alerta Borges<sup>250</sup>. E essa população até meados do século XVIII tendeu sempre a crescer. Segundo Cuesta, de 1614 – ano em que se contabilizou 21.154 habitantes e 1.330 pessoas nos conventos – a 1700 – quando a

<sup>248</sup> Como os dados coletados por vezes difere as religiosas de véu preto das de véu branco e outras vezes não, optou-se aqui um número que englobasse a todas.

<sup>249</sup> Nesta categoria por colocar quaisquer mulheres que habitassem os conventos que não houvesse professado, exceto as noviças. Os números entre parênteses são das criadas e escravas.

<sup>250</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 232.

população geral era de 37.259 e nos conventos havia quase 3.500 – a população monacal feminina quase triplicou enquanto a população geral havia aumentado por volta de 75%<sup>251</sup>.

Muitas foram as tentativas episcopais de se limitar o número de mulheres, principalmente seculares, nos conventos. Entretanto, apenas a partir da segunda metade do século XVIII as ações começaram a surtir efeito. Para Lima, o terremoto de 1746 foi um divisor de águas para essa população, já que arruinou muitas de suas construções<sup>252</sup>. É, portanto, entre os anos de 1700 e de 1755, que se pode constatar a maior diferença nos números, diminuindo em mais da metade do quantitativo da população conventual. Ybeth Cuba informa que a proporção da população dos conventos femininos em relação à demografia de Lima caiu de 9,8% para 3%, de 1700 a 1791, tendo em vista que enquanto a população geral limeña continuava a crescer a conventual ia diminuindo progressivamente<sup>253</sup>. Tal fator se explica ao observar uma queda de mais da metade de 1791 a 1821. Juntamente com o decréscimo das suas amas, as criadas e escravas também diminuíram. Tendo sido sempre um grupo mais numeroso do que as professoras, as serventes, principalmente as criadas particulares, foram sendo excluídas dos conventos a partir do século XVIII. Justifica-se tal queda quando se nota que de 1.798 (em 1700), elas decresceram para 491 (em 1791), numa diminuição de quase 75%, chegando a quase se igualarem em número às professoras. Um demonstrativo de como a era dourada dos conventos femininos encontrava o seu fim e como eles vinham perdendo a importância para aquela sociedade.

Se na América Hispânica quanto mais conventos a região possuía mais prestígio seus moradores angariavam, no Brasil colonial só o fato de ter algum convento já era mais do que significativo. Como já visto, as fundações de conventos femininos no Brasil foram escassas. Conseqüentemente, o número de religiosas foi sempre menor do que das colônias espanholas. No quadro abaixo, tem-se uma pequena amostra do quantitativo dessa população, em Salvador.

Quadro 9 – População feminina conventual em Salvador (século XVIII)

Anos	Conventos	Religiosas professoras <sup>254</sup>	Demais mulheres <sup>255</sup>	TOTAL
------	-----------	---------------------------------------	--------------------------------	-------

<sup>251</sup> CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1995. p. 596.

<sup>252</sup> *Ibidem.* p. 598.

<sup>253</sup> CUBA, Ybeth Arias. *Economia y sociedad en los monasterios limeños durante la época borbónica*. La Encarnación y la Concepción (1750-1821). 2008. 356p. Tese (Título profesional de licenciada en Historia) – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008. p. 107.

<sup>254</sup> Os números entre parênteses são relativos às freiras de véu branco.

<sup>255</sup> Os números entre parênteses são das servas e escravas, tanto de comunidade quanto particulares.

1764	Desterro	95 (1)	235 (210)	<b>330</b>
	Lapa	29	12	<b>41</b>
	Mercês	50	48 (42)	<b>98</b>
	Soledade	41 (1)	50 (35)	<b>91</b>
	<b>TOTAL</b>	<b>215 (213/2)</b>	<b>345 (299)</b>	<b>560</b>
1775	Desterro	81	354 (330)	<b>435</b>
	Lapa	19	26 (25)	<b>45</b>
	Mercês	48	99 (89)	<b>147</b>
	Soledade	38	77 (66)	<b>115</b>
	<b>TOTAL</b>	<b>186</b>	<b>549 (503)</b>	<b>735</b>

Fonte: FERREIRA, Adínia. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006, p. 52; 97.

De acordo com o estudado na dissertação, os conventos no Brasil foram fundados já com limitação para a entrada de mulheres<sup>256</sup>. No entanto, a maioria desobedeceu a esse limite, abrigando mais mulheres do que o permitido, principalmente as serventes. O Convento do Desterro, em Salvador, abrigou o maior número de mulheres, tanto de professoras quanto de não professoras, seguindo a tradição dos conventos de clarissas serem superpopulosos. O grupo das serventes, por exemplo, era bastante numeroso, tendo o equivalente a 2 a 4 criadas, no geral, para cada freira. O número de religiosas professoras também ultrapassava o limite estabelecido e muitas foram as tentativas dos bispos em colocá-las de volta ao padrão estabelecido, sem muito sucesso. Como Azzi defende, embora as autoridades eclesiásticas tenham tentado estabelecer limites na vida conventual, principalmente no que diz respeito à presença numerosa de escravos, os longos e frequentes períodos de sede vacante impossibilitavam uma ação mais profunda e duradoura<sup>257</sup>.

Para os dois conventos existentes no Rio de Janeiro, Algranti informa que, em 1760, havia 57 religiosas professoras na Ajuda, enquanto que no Convento de Santa Teresa, entre 1781 e 1782, 16 mulheres haviam feito os votos solenes<sup>258</sup>. No que se refere à população escrava desses conventos, a mesma autora diz ser impossível contabilizá-las devido à falta de documentação que as mencione de forma seriada. Apesar disso, é sabido que elas existiam e eram muitas, tendo em vista o fato de que, quando as mulheres entravam nos conventos, se faziam acompanhar por pelo menos uma escrava. A relação dessa população reclusa com as mulheres existentes nessas sociedades coloniais, em geral, é bastante difícil de ser feita. Entretanto, Soeiro informa que a população reclusa no final do século XVIII era de

<sup>256</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. *Op. Cit.*, 2012. p. 115-119.

<sup>257</sup> AZZI, Rioldo. *Op. Cit.*, 1982. p. 49.

<sup>258</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 161.

aproximadamente 200 mulheres para 3.000 mulheres brancas livres, um pouco menos que 10%<sup>259</sup>. Para o Sudeste, Algranti não conseguiu avaliar por causa dos pouquíssimos censos e estimativas existentes, mas informa que em São Paulo de 1798, havia 8.298 mulheres livres<sup>260</sup>. Não são números tão perigosos, mas para uma sociedade em que a proporção de negros e mestiços para brancos era muito alta, enclausurar mulheres, impossibilitando-as de casarem e procriarem ia contra a preservação da sociedade de origem portuguesa no Brasil colonial. Algo semelhante é possível notar nos territórios sob influência portuguesa e espanhola do Oriente.

### 1.3 “*Dilatar as fronteiras da fé e do Império*”: a ação dos eclesiásticos e as instituições femininas no Oriente

Embora nas divisões deste capítulo as instituições femininas nas Américas Espanhola e Portuguesa tenham sido discutidas no item anterior a este que tratará delas no Oriente, é de conhecimento geral que a cronologia das ações evangelizadoras ibéricas não sucedeu dessa forma, mas sim de maneira intercalada. Como já defende Serge Gruzinski, “a ligação dos novos mundos à Europa ibérica desenrola-se em ritmos diversos”<sup>261</sup>. Sendo assim, as ações evangelizadoras dos países ibéricos, como se pode notar, se deram de diferentes formas em suas conquistas. A Espanha assumiu uma política através do seu *Patronato*, em que as atividades clericais se estabeleciam juntamente com a implantação da autoridade espanhola no local. Algo que se sucedeu tanto nas conquistas da América Espanhola quanto nas Filipinas. Exemplo disso foi a pronta fundação da primeira diocese na América, em São Domingos, no ano de 1504<sup>262</sup> – apenas doze anos depois da chegada de Colombo. Já nas Filipinas, cujo

<sup>259</sup> SOEIRO, Susan A. *Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia, 1677-1800*. New York University, Ph. D. Thesis, 1974.

<sup>260</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 161.

<sup>261</sup> GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014. p. 158.

<sup>262</sup> Como ressalta Leslie Bethell, a Igreja na América Hispânica funcionou através de seus bispados, aos moldes do que acontecia na Espanha. As dioceses se estabeleceram como resultado das conquistas militares, inicialmente. Além disso, com poucos anos da presença espanhola na América, os mendicantes já estavam instalados e realizando suas missões evangelizadoras, tendo sido os franciscanos os primeiros a chegar, no México, em 1524, e no Peru, em 1534. Vide: BARNADAS, Josep M. La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. In: BETHELL, Leslie (ed.). *Historia de América Latina*. Vol. 2: América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. p. 190.

território foi governado sob as mesmas leis vigentes na Hispano-América<sup>263</sup>, logo após Miguel López de Legazpi se estabelecer em Cebú e legitimar a rota entre as Filipinas e a Nova Espanha, em 1565, religiosos agostinhos iniciaram suas atividades no arquipélago e treze anos depois o Bispado de Manila foi instituído, marcando assim a organização da Igreja no território espanhol<sup>264</sup>.

Portugal, por sua vez, demorou um pouco mais na estruturação da Igreja em suas conquistas. No Oriente Português, levou quase trinta anos para erigir a Diocese de Goa – desde 1505, quando foi nomeado o primeiro vice-rei da Índia Portuguesa, até finalmente ser criado o bispado, em 1534<sup>265</sup>. Enquanto isso, no Brasil, embora tenha havido uma presença esporádica de religiosos desde o descobrimento, somente em 1549 que se oficializou o envio dos mesmos, de acordo com Riolando Azzi, tendo a primeira diocese brasileira sido fundada dois anos depois<sup>266</sup>.

Portanto, da mesma maneira que a organização da Igreja nesses territórios se deu em momentos próximos, mas de diferentes formas, assim foram os processos de evangelização. Enquanto nas Américas, no decorrer de três séculos, os religiosos se expandiram e interiorizaram pelo território, os espanhóis mais rapidamente que os portugueses, o cristianismo no Oriente, por seu lado, permaneceu restrito e minoritário, apesar dos grandes esforços dos missionários – com exceção de Timor e Filipinas, onde até hoje as ações evangelizadoras de outrora ainda produzem resultados. As Filipinas se tornaram exceção por causa da atuação espanhola com maior enraizamento de seus costumes, enquanto no Império Português do Oriente a presença dos portugueses se deu de forma talassocrática. Uma ocupação realizada através de fortalezas e feitorias, que iam desde o Cabo da Boa Esperança até o Extremo Oriente, por muitas vezes espaçadas umas das outras, nunca adentrando o interior da Ásia. Como defende Luis Filipe Tomaz, um império baseado mais na rede do que no espaço geográfico, em que “não lhe interessa a produção de bens – mas a sua circulação; não se preocupa tanto com os homens como com as relações entre os homens; por isso, aspira

<sup>263</sup> De acordo com Pedro Borges, princípios gerais, como o Real Patronato, Vicariato Régio, os critérios de divisão de dioceses, o sistema de eleição episcopal, entre outros, foram os mesmos que regiam a América Latina. Para o autor, a história das Filipinas é inseparável da hispano-americana. BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen I, 1992. p. 6.

<sup>264</sup> BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volumen II: Aspectos regionales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo; Quinto Centenario (España), 1992. p. 703-706.

<sup>265</sup> SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004. p. 39-40; BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. vol. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. p. 375.

<sup>266</sup> AZZI, Riolando. *Op. Cit.*, 1982. p. 11-12; HOORNAERT, Eduardo. *Op. Cit.*, 1984. p. 12.

mais ao controlo dos mares que à dominação da terra”<sup>267</sup>. Enfim, foi a partir da adaptação à mercancia já existente que o chamado Estado da Índia se estruturou, ocupando o máximo de espaço com um mínimo de territórios conquistados, firmando-se no monopólio do comércio marítimo e na circulação de bens. As ordens religiosas foram se instalando juntamente com o estabelecimento dos portugueses na rede comercial do Oriente. A frase de padre Antônio Vieira, ressaltada por Boxer, transparece essa intrincada relação entre a conquista espiritual e a expansão do Império Português: “Os pregadores levam o Evangelho e os mercadores levam os pregadores”<sup>268</sup>.

Essa cooperação entre o poder civil e o eclesiástico, que já foi vista nos casos da presença ibérica nas Américas, também é possível ser identificada no Oriente, tanto no vasto Estado da Índia quanto nas Filipinas Espanholas. Como ressalta Patricia Faria, as ideias de conquista e de evangelização estavam fortemente intrincadas, tanto que as quatro principais crônicas religiosas escritas sobre a Ásia possuíam o termo “conquista” em seus títulos<sup>269</sup>. Por certo que essa relação nem sempre foi tão harmoniosa como os cronistas tentaram passar. Patricia Faria, em artigo, trata de uma discussão levantada pelo vice-rei Conde de Linhares, na década de 1630, sobre a necessidade de se enviar mais soldados para a defesa do Estado em detrimento do envio de religiosos, que para ele estavam em grande número<sup>270</sup>. Vale ressaltar que este foi o governante que entrou em conflito com o Convento de Santa Mônica nos anos iniciais da instituição – questão que será tratada no capítulo 3.

Dessa forma, os religiosos foram progressivamente sendo enviados para o Oriente sob a égide do padroado régio, que, por sua vez, através das bulas expedidas pelos papas tinha a responsabilidade de escolhê-los e dotá-los<sup>271</sup>. Esses homens, ao levarem a fé romana aos povos nativos e serem representantes da civilização ocidental, desempenharam um papel fundamental na expansão portuguesa, visto que ultrapassaram os espaços dominados pelos portugueses. Conseguiram se instalar em regiões onde a jurisdição do vice-rei não alcançava,

<sup>267</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 210.

<sup>268</sup> BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português – 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 80.

<sup>269</sup> Patricia Faria elenca os títulos das quatro principais crônicas sobre a presença religiosa no Oriente Português em seu livro. FÁRIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 35.

<sup>270</sup> FÁRIA, Patricia Souza de. Mais soldados e menos padres: remédios para a preservação do Estado da Índia (1629-1636). *História Unisinos*, 16(3), p. 357-368, Set./Dez. 2012.

<sup>271</sup> Para entender melhor o funcionamento do Padroado Português no Oriente, vide: BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998; PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: Azevedo, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 135-138; REGO, Antonio da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

fazendo parte do que Malyn Newitt chamou de “império informal”<sup>272</sup>. Os primeiros a se estabelecerem foram os franciscanos, que lá chegaram nas naus de 1500 e se fixaram primeiro em Cochim, no ano de 1517, e depois em Goa, na década de 1520. Apesar da presença de alguns clérigos seculares e de dominicanos, os franciscanos tiveram o monopólio do cuidado das almas até a chegada dos jesuítas, em 1542. Na mesma década, os dominicanos, finalmente, fundaram seu primeiro convento, e trinta anos depois chegaram os agostinhos<sup>273</sup>. Tirando as regiões centrais, como Goa e Cochim, cada ordem concentrou seu foco de ação em uma região específica, como é possível observar no quadro abaixo:

Quadro 10 – Distribuição e população das ordens religiosas no Oriente Português (1635)

Região	Franciscanos	Capuchinhos	Agostinhos	Dominicanos
<b>Goa</b>	146	75	125	102
<b>África Oriental</b>	-	8	8	10
<b>Ásia Ocidental</b>	-	-	33	-
<b>Sinde</b>	-	-	3	-
<b>Diu</b>	-	10	-	8
<b>Damão</b>	-	10	6	6
<b>Baçaim</b>	38	-	8	12
<b>Salsete</b>	-	-	-	-
<b>Chaul</b>	26	15	15	31
<b>Thana</b>	-	-	-	-
<b>Província do Norte (outros)</b>	27	12	20	7
<b>Canará</b>	6	-	-	-
<b>Cochim</b>	58	15	20	20
<b>Província do Malabar (Jesuítas)<sup>274</sup></b>	-	-	-	-
<b>Malabar (outros)</b>	20	-	-	-
<b>Sri Lanka</b>	96	10	18	18
<b>Coromandel</b>	-	-	8	5
<b>Bengala</b>	-	-	17	-
<b>Malaca</b>	-	12	6	10
<b>China</b>	-	15	15	12
<b>China, Conchinchina e Japão (Jesuítas)</b>	-	-	-	-
<b>Solor</b>	-	-	-	15
<b>Moçambique</b>	-	-	-	-
<b>Etiópia</b>	-	-	-	-
<b>Corte do Mogol</b>	-	-	-	-
<b>Tibete</b>	-	-	-	-

<sup>272</sup> Esse império informal, segundo Newitt, seria composto por áreas em que os portugueses se fizeram presentes de diversas formas, influenciando a vida local e/ou se adaptando a ela, sem que a Coroa controlasse essas regiões. Cf: NEWITT, Malyn. Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion. *Portuguese Studies*, Vol. 17, 2001. p. 1-21.

<sup>273</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998. p. 378-379.

<sup>274</sup> A Província Jesuítica do Malabar, criada em 1601, abrangia uma vasta região que se estendia da Costa do Malabar, na Índia, até ao arquipélago das Molucas, conhecido na época como Maluco.

<b>Outros</b>	3	-	-	-
<b>TOTAL</b>	<b>423</b>	<b>182</b>	<b>302</b>	<b>256</b>

Fonte: Este quadro foi elaborado a partir das tabelas feitas por Sanjay Subrahmanyam. Cf: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex-UK: John Wiley & Sons Ltd., 2012. p. 234-236.

A partir do quadro percebe-se essa organização espacial. Aqui se tem, em primeiro lugar a divisão dos franciscanos, entre os da Regular Observância (franciscanos) e os da mais Estreita Observância (capuchinhos). Desta forma, eles se organizaram em duas províncias: a de São Tomé para os da Regular Observância e a de Madre de Deus para os da Estreita Observância<sup>275</sup>. Embora os franciscanos tenham enviado mais religiosos, como indica os dados de 1635, eles se mantiveram na costa ocidental da Índia, não se estendendo mais além da Província do Norte nem do Sri Lanka, conhecido na época por Ceilão. Por seu lado, os capuchinhos se espalharam mais, tornando-se presentes tanto na costa oriental da África quanto no Extremo Oriente.

Assim como observado em outras localidades, os jesuítas estiveram bem próximos dos franciscanos, em geral, na perspectiva quantitativa. A Companhia de Jesus foi responsável por um imenso número de batismos e por alcançarem uma maior extensão territorial, adaptando-se às culturas locais, utilizando variados métodos de conversão e assumindo, por vezes, o papel de “mediadores culturais”, um conceito proposto por Gruzinski bastante utilizado por Célia Tavares em seu estudo sobre a atuação dos jesuítas no Oriente<sup>276</sup>. Pode-se ressaltar a ação jesuítica no Japão, até início do século XVII, posto que esta tomou uma grande proporção na Ordem, tendo seus relatórios anuais impressos na Europa<sup>277</sup>. Organizaram-se, primeiramente, através da criação da Província de Goa, que abrangia desde a Índia até o

<sup>275</sup> Patricia Faria, no capítulo 3 de seu livro, trata de forma eficaz a presença dos franciscanos na Índia. Cf: FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, 2013. p. 109-146.

<sup>276</sup> De acordo com Gruzinski, o mediador cultural seria, resumidamente, um indivíduo “entre dois mundos” que promovia a circulação de elementos das culturas em contato através de leituras e interpretações, produzindo também novas configurações culturais resultantes desse contato. GRUZINSKI, Serge. *Passeurs y elites católicas en las Cuatro Partes del Mundo: los inicios de la mundialización (1580-1640)*. In: GODOY, Scarlet O’Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmen (ed.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, Instituto Riva-Aguero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. p. 15-16. Ver também: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 128-140.

<sup>277</sup> Para a ação dos jesuítas no Japão, ver a dissertação e tese de Jorge Cardoso Leão: LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A arte de evangelizar: jesuítas, dojukus e mediações culturais no Japão (1549-1587)*. 2010. 128p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2010; Idem. *A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuíticas e mediação religiosa (1549-1614)*. 2017. 319p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Japão, tendo depois, a partir de 1601, criado a Província do Japão, a do Malabar e a Vice-província da China<sup>278</sup>.

Os dominicanos, cuja presença no Oriente foi estabelecida, em 1548, já estariam por lá desde a ida de fr. Rodrigo Homem com Afonso de Albuquerque – em sua primeira expedição à Índia, em 1503<sup>279</sup>. Atuaram, como é possível observar, desde a África Oriental até o Extremo Oriente também, dando destaque a Solor, onde missionaram sozinhos, e a Timor, onde chegaram posteriormente. A Congregação Dominicana das Índias Orientais foi criada, em 1580, pelo capítulo-geral de Roma. Teriam difundido o uso do rosário e expandido a criação de confrarias<sup>280</sup>.

Os agostinhos foram os últimos das cinco principais Ordens no Oriente a chegarem. Somente em 1572. Embora sua ação missionária tenha alcançado a China, sua principal missão se deu na Ásia Ocidental, mais especificamente Ormuz e Pérsia, com um envio significativo de religiosos. Pela tabela, nota-se que foi a região com mais religiosos depois de Goa.

Outras ordens e congregações também se dedicaram à conversão das almas no Oriente Português: os teatinos, oratorianos e carmelitas descalços, principalmente após a criação da Sacra Congregação de *Propaganda Fide*. Fundada em 1622, por Gregório XV, essa congregação representou a iniciativa romana de controle e centralização da missionação em detrimento à que estava em andamento pelos padroados ibéricos, restringindo, principalmente, o monopólio português no Oriente<sup>281</sup>. Bulas papais foram aos poucos retirando esse privilégio tanto do rei de Portugal quanto das ordens mendicantes, abrindo espaço para a ação evangelizadora de religiosos estrangeiros sem a supervisão do padroado e concedendo mais espaço de atuação para o clero secular<sup>282</sup>.

Já no Extremo Oriente, a Espanha se fez presente oficialmente no arquipélago das Filipinas a partir da delimitação das fronteiras entre as suas possessões e as portuguesas pelo

<sup>278</sup> O segundo capítulo do livro de Célia Tavares aborda competentemente a presença dos jesuítas no Oriente, destacando sua atuação na cidade de Goa. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. Cit.*, 2004. p. 87-140.

<sup>279</sup> FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, 2013. p. 40.

<sup>280</sup> Vale ressaltar que há um grande déficit de estudos acadêmicos que tratem da presença da Ordem dos Pregadores no Oriente. Para algumas informações mais generalizadas, vide: GOMES, Olivinho J.F. *The religious orders in Goa: 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries*. Goa: Konknni Sorospot Prakashan, 2003. p. 156-186; ROLO, Raul A. Dominicanos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 86.

<sup>281</sup> A fim de entender melhor o enfraquecimento do monopólio português na ação evangelizadora do Oriente, a atuação da *Propaganda Fide* nesse processo e a consequente valorização do clero secular, vide: PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2001. p. 154-163; PIZZORUSSO, Giovanni. La Congregazione Romana “de Propaganda Fide” e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo). *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, año 6, 2014. p. 1-12.

<sup>282</sup> GOMES, Olivinho J.F. *Op. Cit.*, 2003. p. 16-17.

Tratado de Saragoça, em 1529<sup>283</sup>. O estabelecimento de sua capital, Manila, em 1571, permitiu que a Coroa espanhola se consolidasse no Mar da China pela rota vinda da América, – os chamados “Galeões de Manila” – introduzindo-se no comércio das especiarias e entrando em contato com a China e o Japão, principalmente com Macau. Durante as Monarquias Ibéricas, embora as determinações régias regulassem para que não houvesse comunicação ou trocas entre os territórios portugueses e espanhóis, na prática as regiões das Molucas, Malaca, Macau e Filipinas estiveram de certo modo interligadas e dependentes umas das outras, fosse por motivos econômicos ou políticos.

Como ressaltou Manuel Lobato, tanto no Oriente Português quanto nas Filipinas, “as lógicas do Estado nem sempre coincidiram com as dos agentes régios, nem as destes com as dos privados”<sup>284</sup>. Tanto que muitas ordenações régias eram adaptadas e, por vezes, ignoradas devido à realidade local. Desde 1585, foram enviadas, quase anualmente de Madrid e de Lisboa, proibições relativas à movimentação de pessoas e de mercancia entre esses territórios. Contudo, não surtiram efeito, mesmo que essa circulação tenha sido limitada e repleta de altos e baixos, com momentos de rivalidades e cooperações, pois se por um lado acirrou a disputa pelo monopólio comercial no Japão, China e Ilhas das Especiarias, por outro, reforçou essa interação comercial não reconhecida entre Macau e Manila. De acordo com Mané Ollé, a rota Macau-Manila se adequava às outras existentes, tendo os espanhóis atuando, principalmente na rota Manila-Acapulco, enquanto os portugueses, japoneses e chineses trocavam seus produtos, em geral especiarias, tecidos, porcelanas e jade, pela prata peruana e mexicana que chegava a Manila, além dos próprios produtos filipenses – como arroz, frutas, chocolate e

---

<sup>283</sup> O Tratado de Saragoça delimitou as fronteiras ocidentais do Império Espanhol. Por ele, Portugal ficaria com a posse das Molucas, pelo valor de 350.000 cruzados pagos à Coroa espanhola, enquanto as Filipinas seriam dos espanhóis. Cf. ZUÑIGA, Fr. Joaquín Martínez de, O.E.S.A. *Historia de las Islas Philipinas*. Sampaloc: Impresso por Fr. Pedro Argüelles de la Concepción, 1803. p. 49.

<sup>284</sup> LOBATO, Manuel. As Filipinas e o Estado da Índia no tempo dos Áustrias. Tensão, convergência e acomodação entre os impérios ibéricos na Ásia do Sueste. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da (org.). *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores; Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora; Gabinete de História Económica e Social, Instituto Superior de Gestão, Universidade Técnica de Lisboa; Red Columnaria – Red Temática de Investigación sobre las fronteras de las Monarquías Ibéricas, 2013. p. 283.

açúcar<sup>285</sup>. Mesmo com seus sucessos e reveses, a carreira Macau/Manila durou desde o século XVII até o XIX<sup>286</sup>.

Lado a lado com os objetivos comerciais e políticos residiam também as aspirações religiosas de converter os filipinos à fé de Roma. Logo, ali também atuaram religiosos, que não se detiveram somente ao território espanhol, mas também nas proximidades como Macau e Japão, sendo possível perceber essa permeabilidade no âmbito religioso, apesar dos inúmeros conflitos entre as ordens religiosas que atuavam nesses territórios – à semelhança do que acontecia entre os portugueses e espanhóis nas esferas econômica e política. A Misericórdia de Manila foi fundada por dois franciscanos provenientes de Macau e de Malaca, em 1594, recebendo, inicialmente, as insígnias portuguesas<sup>287</sup>. Em contrapartida, o monopólio missionário jesuítico no Japão e na China foi regularmente contestado por franciscanos e dominicanos espanhóis, que circulavam intensamente entre Manila e Japão, desobedecendo às determinações régias e eclesiásticas até receberem a aprovação papal, em 1608<sup>288</sup>.

Nas Filipinas, ao contrário do que ocorreu na América Espanhola, foram poucas as ordens que desenvolveram uma ação evangelizadora. Somente cinco: os agostinhos, os franciscanos, os jesuítas, os dominicanos e os agostinhos recoletos. Assim como no Oriente Português, essas ordens ao se fixarem concentraram suas ações em territórios específicos. Apesar de na esquadra de Fernando de Magalhães irem dois padres e cinco clérigos<sup>289</sup>, foram os agostinhos os primeiros a se estabelecerem nas ilhas. Em 1542, o vice-rei de Nova Espanha (México) ordenou que a esquadra de Ruy Lopes de Villalobos levasse quatro religiosos

---

<sup>285</sup> OLLÉ, Manel. Portugueses y castellanos en Asia Oriental. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da (org.). *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores; Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora; Gabinete de História Económica e Social, Instituto Superior de Gestão, Universidade Técnica de Lisboa; Red Columnaria – Red Temática de Investigación sobre las fronteras de las Monarquías Ibéricas, 2013. p. 269.

<sup>286</sup> Para melhor entender essa relação entre Macau e as Filipinas, vide: SEABRA, Leonor Diaz de, MANSO, Maria de Deus. Macau e as Filipinas no século XVI-XIX: “A Rota Marítima da Seda”. *Revista Dos Puntas*, año VIII, nº 13, 2016. p. 176-199; MONTEIRO, Anabela Nunes. *Macau e a presença portuguesa seiscentista no Mar da China. Interesses e estratégias de sobrevivência*. Tese (Doutorado em História, especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011. p. 258-274.

<sup>287</sup> LOBATO, Manuel. *Op. Cit.*, 2013. p. 287.

<sup>288</sup> OLLÉ, Manel. *Op. Cit.*, 2013. p. 260.

<sup>289</sup> A(s) ordem(s) dos religiosos que embarcaram na esquadra de Fernando de Magalhães, em Saragoça, não foram identificadas nem por Fr. Joaquín Martínez de Zuñiga nem por D. José Motero y Vidal. Este último até relatou os nomes dos sacerdotes, mas não especificou suas ordens de origem. Cf. ZUÑIGA, Fr. Joaquín Martínez de, O.E.S.A. *Op. Cit.*, 1803. p. 42; VIDAL, José Montero y. *Historia general de Filipinas. Desde el descubrimiento de dichas islãs hasta nuestros días*. Tomo 1. Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1887.

agostinhos, cuja função seria a de converter as almas dos povos conquistados<sup>290</sup>. Contudo, somente alguns anos depois, em 1565, conseguiram se fixar e fundar a província do Santíssimo Nome de Jesus. Por sua vez, os franciscanos chegaram, em 1577, fundando a província de São Gregório Magno; seguidos pelos jesuítas, que, em 1581, foram enviados com o objetivo de evangelizarem Mindanao. Seis anos depois, foi a vez dos dominicanos que criaram a província do Santíssimo Rosário. O primeiro bispo da Diocese de Manila estava entre eles. Por fim, já no início do século XVII (1605), os agostinhos recoletos aportaram no arquipélago com a função de converter e educar as regiões periféricas, tendo fundado a província de São Nicolau de Tolentino<sup>291</sup>.

Outras ordens fizeram parte da Igreja nas Filipinas do período moderno. Os Irmãos de São João de Deus e os Irmãos Hospitalários de São João de Deus se instalaram a partir da metade do século XVII. Após essa primeira leva passar, demorou cerca de mais de dois séculos para que chegassem novas ordens religiosas, como os capuchinhos e os beneditinos<sup>292</sup>. Como ressalta Carmelo Apolo, essas ordens desempenharam um papel deveras importante na sociedade filipense ao constituírem um estruturado sistema educacional e assistencial, o que transformou suas instituições em locais que agregavam socialmente e irradiavam a cultura ocidental, possibilitando que fossem determinantes nos acontecimentos sócio-políticos da região<sup>293</sup>.

A organização diocesana no Oriente, tanto nos territórios portugueses quanto nos espanhóis, se deu de maneira um pouco semelhante, ainda que com processos diferentes. O processo de Goa foi mais complexo e demorado, iniciando primeiro como território subordinado ao Vigário de Tomar da Ordem de Cristo, depois, de 1514 a 1534, passando a fazer parte da jurisdição da enorme diocese de Funchal – que abrangia desde as ilhas atlânticas até a China. Em 1534, a diocese de Goa foi criada, sendo transferida para a jurisdição da Arquidiocese de Lisboa<sup>294</sup>. De acordo com Bethencourt, foi somente meio século depois do início da presença portuguesa no Oriente (1558) que a diocese de Goa se fixou definitivamente com sua elevação à arquidiocese, tendo apenas duas dioceses

---

<sup>290</sup> ZUÑIGA, Fr. Joaquín Martínez de, O.E.S.A. *Op. Cit.*, 1803. p. 50.

<sup>291</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen II, 1992. p. 709; GUTIÉRREZ, Lucio. *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 47-63.

<sup>292</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen II, 1992. p. 709; GUTIÉRREZ, Lucio. *Op. Cit.*, 1992. p. 63-64.

<sup>293</sup> APOLO, Carmelo Real. Instituciones educativas femininas en Filipinas bajo el dominio español. *Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación*, nº. 16, 2002. p. 223. Disponível em: <institucional.us.es/revistas/cuestiones/16/art\_13.pdf> Acesso em 21 mar. 2018.

<sup>294</sup> SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *Op. Cit.*, 2004. p. 39-40.

sufragâneas: Cochim e Malaca<sup>295</sup>. As outras dioceses foram criadas em seguida, Macau (1575), Funai no Japão (1588), Angamale-Cranganor (1600) e Meliapor (1606). Já no final do século XVII, mais precisamente em 1690, as duas últimas dioceses foram erigidas: Pequim e Nanquim, ambas na China<sup>296</sup>.

Enquanto isso nas Filipinas, em 1565, o provincial dos agostinhos foi designado como juiz delegado eclesiástico pelo arcebispo do México, tendo os agostinhos passado o cargo para os franciscanos assim da chegada destes. A diocese de Manila foi erigida, em 1579, sendo sufragânea à arquidiocese do México<sup>297</sup>. Dessa forma, tanto o poder eclesiástico como o civil ficaram sob a tutela do vice-reinado da Nova Espanha, o que dificultava a resolução das questões locais por causa da distância de um ano de viagem. Aproximadamente quinze anos mais tarde, Manila foi elevada a arquidiocese, tendo como sufragâneas as dioceses recém-criadas de Nova Segóvia, Nova Cárceres e Cebu<sup>298</sup>. Como é possível perceber, mesmo com suas diferenças, ambas as arquidioceses foram criadas para atender o crescimento do número de cristãos e a complexidade das atividades missionárias. Um processo que demonstra a necessidade de autoridades eclesiásticas locais mais autônomas para resolver as demandas de territórios tão distantes dos reinos. Sendo assim, vistas como “pólos difusores do Evangelho”<sup>299</sup>.

O clero secular, assim como ocorreu nas Américas, foi ganhando espaço em todo o Oriente a partir do século XVIII, principalmente com a mudança estrutural que a *Propaganda Fide* ocasionou no contexto religioso. Se inicialmente as paróquias eram erigidas e administradas por regulares e a maior parte dos bispos intitulados pertencia a alguma ordem religiosa<sup>300</sup>, com a diminuição do prestígio das ordens religiosas e com a má qualificação de muitos regulares, – que ocasionaram problemas na manutenção da fé católica nas regiões catequisadas – a responsabilidade dessas paróquias foram sendo transferidas para o clero secular, europeu ou nativo. Indubitavelmente os religiosos regulares relutaram a entregar suas paróquias, acreditando em sua superioridade e não confiando na qualificação dos seculares e

<sup>295</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998. p. 376.

<sup>296</sup> REGO, Antonio da Silva. *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia (1838 - 1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa da Historia, 1978. p. 17-18.

<sup>297</sup> BORGES, Pedro. *Op. Cit.* Volumen II, 1992. p. 703.

<sup>298</sup> LAROUSSE, William. *A local church living for dialogue: Muslim-Christian relations in Mindanao-Sulu (Philippines), 1965-2000*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001. p. 19.

<sup>299</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. As contradições de um império pluricontinental pujante (1549-1580). In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.). *História da expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014. p.154.

<sup>300</sup> De acordo com João Paulo Oliveira e Costa, os prelados ultramarinos diferentes dos bispos do reino – que pertenciam à nobreza e ao clero secular – eram escolhidos entres os membros das ordens religiosas que atuavam nas missões. COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, 2014. p.155.

nem na lealdade dos sacerdotes nativos<sup>301</sup>. Contudo, em 1705, por exemplo, a quantidade do clero nativo era de aproximadamente 2.500, em Goa e região, trabalhando nas partes rurais de onde eram provenientes<sup>302</sup>.

No que diz respeito à presença das ordens religiosas e instituições femininas, é sabido que elas se apresentaram com mais escassez nas conquistas portuguesas do que nas espanholas. Porém, quando se faz a observação por territórios, é possível perceber que o Oriente, embora mais vasto, possuiu uma quantidade menor dessas instituições do que nas Américas Espanhola e Portuguesa. No caso da diferença entre as colônias portuguesas e espanholas, já foi bastante discutido que, devido à falta de mulheres portuguesas ou luso-descendentes, o sistema de povoamento adotado pela Coroa lusitana não incentivou as fundações de casas religiosas, enquanto a política de colonização espanhola, com o envio de famílias inteiras, contribuiu para que os pedidos enviados para a Coroa fossem aceitos mais rapidamente e assim as comunidades proliferaram na América Hispânica.

No início da pesquisa, suspeitava-se de que a diferença entre a ação espanhola e portuguesa frente à população religiosa feminina estava relacionada a esses contrastes entre o Padroado português e o *Patronato* da Coroa espanhola<sup>303</sup>. No entanto, ao voltar a atenção para as instituições de mulheres nas Filipinas, foi possível perceber que a Espanha adotou um papel similar ao dos portugueses, evitando dar consentimento a essas fundações. De fato, o arquipélago não se compara em extensão territorial com a América, mas foi o aspecto demográfico o fator determinante para a Coroa. Mesmo com o incentivo régio de envio de famílias espanholas inteiras para suas colônias<sup>304</sup>, a população feminina de origem espanhola nas Filipinas, europeia ou *criolla*, achava-se permanentemente diminuta e com poucos recursos para financiar fundações<sup>305</sup>, como foi recorrente, posteriormente, na América Portuguesa.

A flexibilidade existente nas áreas de fronteira do Extremo Oriente foi determinante para as fundações e funcionamento das instituições de mulheres, principalmente no decorrer das Monarquias Ibéricas – já que a maioria das fundações ocorreram nesse período. As

<sup>301</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2007. p. 95-96.

<sup>302</sup> SOUZA, Teotonio R. de. The Religious Policy of th Portuguese in Goa, 1510-1800. In: MATHEW, K.S.; SOUZA, Teotonio R. de; MALEKANDATHIL, Pius (ed.). *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*. p. 437-448. Fundação Oriente, 2001. p. 446.

<sup>303</sup> Para entender melhor essa primeira visão, ler o item 1.4 da dissertação de 2012. Cf. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 65-70.

<sup>304</sup> Como exemplo dessa prática, Anabela Monteiro apresenta a ação do governador D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, que, na década de 1580, se comprometeu em levar para Manila duzentos casados com suas esposas e filhos dentre os seiscentos homens que o acompanhariam. MONTEIRO, Anabela Nunes. *Op. Cit.*, 2011. p. 181.

<sup>305</sup> CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1995. p. 511.

instituições femininas não estavam alheias a essa conjuntura. Muito pelo contrário, a fundação e o funcionamento delas estiveram intimamente ligados aos sucessos e reveses que sofriam tanto os portugueses quanto os espanhóis. Em vista disso, poder-se-á observar como foram erigidas e funcionaram as treze instituições femininas que existiram em toda a extensão do Oriente.

Quadro 11 – Instituições femininas no Oriente (séculos XVII e XVIII)

Ano de Fundação	Estado da Índia	Filipinas
1594		Colégio de Santa Potenciana (Manila)
Acerca de 1600	Recolhimento das Beatas de Miyaco (Japão)	
1605	Casa de Recolhimento Nossa Senhora da Serra (Goa)	
1606	Real Convento de Santa Mônica (Goa)	
1610	Casa de Recolhimento Santa Maria Madalena (Goa)	
1620		Convento de Santa Clara (Manila) – Franciscanos
1632-1633		Colégio de Santa Isabel da Santa Casa de Misericórdia
1633	Convento de Santa Clara (Macau)	
1686		Beaterio de la Companhia (Manila) – Jesuítas
1696		Beaterio de Santa Catalina (Manila) – dominicanos
1724		Beaterio de San Sebastián (San Sebastián) – Recoletos
1726	Casa de Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia de Macau	
1740		Beaterio de Santa Rita (Pásig) – Agostinhos

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

Este quadro foi organizado por ano de fundação, mas separando as instituições portuguesas das espanholas a fim de proporcionar uma melhor compreensão dessas fundações. Contudo, como algumas estão intimamente ligadas e considerando a complexidade da presença ibérica no vasto domínio do Oriente, principalmente na região do Extremo Oriente, considerou-se necessário apresentá-las dando um enfoque maior à característica cronológica do que à espacial. Portanto, ao analisar as fundações femininas como um todo, a primeira informação que desperta curiosidade é a de que embora Portugal tenha chegado primeiro ao Oriente do que a Espanha, esta última demorou menos tempo para fundar uma

casa de assistência à mulher, ratificando, assim, sua política em relação às mulheres nas colônias. Anos antes, na América Espanhola, a Coroa não resistira por muito tempo às solicitações dos poderes locais, tendo em vista esse sistema colonial, no qual as mulheres casadas acompanhavam seus cônjuges e as solteiras eram frequentemente enviadas às novas terras para lá casarem.

Seguindo essa política, a primeira instituição feminina a ser fundada em todo o Oriente foi o Colégio de Santa Potenciana, em Manila. De acordo com Carmelo Apolo, a data de 1594, como fundação do colégio é tida como tal por ter sido quando se obteve a autorização régia, mas suas atividades teriam sido iniciadas anteriormente, por volta de 1589 e 1591<sup>306</sup>. Sob a tutela dos franciscanos, a instituição, que possuía características de recolhimento, admitia as filhas legítimas e mestiças dos conquistadores e soldados a serviço do rei de Espanha, as viúvas destes, mulheres arrependidas e mulheres casadas em desacordo com seus maridos, como revela Boxer<sup>307</sup>. Enfim, uma instituição multifacetada, com características de recolhimento misto, como era comum em muitas colônias no período moderno. Chegou a abrigar 60 educandas – apenas quatro anos após a fundação – que lá aprendiam a ler e a escrever, tendo como base o catecismo publicado na própria capital pelos dominicanos. Além dos ensinamentos básicos oferecidos para preparação da jovem ao matrimônio, também havia o ensino de música. Este colégio teve grande notoriedade no arquipélago, fornecendo às suas pupilas o que se acreditava ser uma educação primorosa até o século XIX, quando foi unificado ao Colégio de Santa Isabel<sup>308</sup>.

Já no território português, apesar das fundações do arcebispo de Goa, D. Fr. Aleixo de Menezes, serem consideradas as primeiras fundações femininas no Oriente, ao mesmo tempo em que este prelado se empenhava em suas constituições, uma mulher japonesa recém-convertida estava organizando um recolhimento de mulheres na extremidade da Ásia. A presença jesuítica no Japão, chamada de “o século cristão no Japão” por Charles Boxer, durou de 1549 a 1639, quando a Igreja católica e os ibéricos foram expulsos pelo regente imperial Hideyoshi. A missão desses e depois de franciscanos, dominicanos e agostinhos – que chegaram via Manila – proporcionou o desenvolvimento de uma comunidade cristã promissora, cuja população já chegava aos 240 mil convertidos, em 1585<sup>309</sup>. A fé cristã foi bem aceita pelas mulheres japonesas, visto que oferecia a elas um novo conceito de família,

<sup>306</sup> APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 228.

<sup>307</sup> BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 116-117.

<sup>308</sup> APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 229.

<sup>309</sup> O período da missão cristã foi bem desenvolvido por Charles Boxer no seu livro: BOXER, Charles. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967.

em que elas não estariam condenadas unicamente a uma vida regida pelas estratégias sociais de casamentos e concubinatos arranjados. Elas teriam a possibilidade de viver celibatárias, ou mesmo deixando seus familiares para viver em comunidades femininas<sup>310</sup>.

O agostinho descalço Fr. Agostinho de Santa Maria, – o mesmo que escreveu a obra sobre os primeiros anos de funcionamento do Convento de Santa Mônica de Goa – no início do século XVIII, publicou um livro no qual relatava as vidas dessas mulheres, que se destacaram na vivência da religiosidade cristã. O objetivo principal dele era de que com os exemplos de mulheres orientais de extrema religiosidade e abnegação pudesse influenciar a vida das mulheres no reino. Ele destacou as experiências dessas mulheres, que fundaram comunidades e viveram como pregadoras, educadoras, catequistas ou semelhantes a religiosas<sup>311</sup>. Uma delas foi Naitō Julia, que nasceu cerca de 1566 e morreu em 1627. Após ficar viúva, tinha se tornado monge budista, quando em 1596 foi convertida ao catolicismo. Por ter sido uma pregadora budista, logo após sua conversão continuou desempenhando a mesma função, porém na defesa da fé de Roma. Por volta de 1600, se juntou a algumas mulheres convertidas e formaram uma comunidade<sup>312</sup>. Assim, elas ficaram conhecidas como as “freiras de Myiaco”, embora não o fossem oficialmente. Alguns anos depois, com o acirramento das perseguições aos cristãos no Japão, sua comunidade tornou-se também alvo, tendo sido expulsas em 1614, quando foram se refugiar nas Filipinas<sup>313</sup>.

Seguindo as fundações listadas no quadro acima, ainda na primeira década do século XVII, tem-se as instituições fundadas pelo arcebispo agostinho D. Fr. Aleixo de Menezes. Essas, sim, reconhecidas pelo poder régio e com uma duração longa. Imbuído da preocupação com a preservação e manutenção da virtude feminina e como representante da reforma na Igreja do Oriente, o prelado apropriou-se do que havia no Reino de assistência para a mulher e implantou em Goa. Era comumente vista como um tipo de recompensa aos serviços prestados ao rei pelos nobres e fidalgos. E isso encontrava-se presente nos objetivos dos recolhimentos e conventos de Lisboa e o prelado aplicou-os nas instituições que fundaria em Goa. O objetivo dele era enquadrar moralmente a mulher fidalga, qualquer que fosse seu estado, na sociedade, acolhendo-as e educando-as tanto permanentemente quanto

<sup>310</sup> WARD, Haruko Nawata. *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*. Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Company. 2009. p. 20.

<sup>311</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Rosas do Japam, candidas açucenas, e Ramallete de fragrantas, & peregrinas flores, colhidas no jardim da Igreja do Japão [...]*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1709.

<sup>312</sup> Embora Santa Maria não relate o ano em que o recolhimento foi fundado, Haruko Ward, em seu estudo, afirma que teria sido por volta de 1600. Cf: WARD, Haruko Nawata. *Op. Cit.*, 2009. p. 102.

<sup>313</sup> WARD, Haruko Nawata. *Op. Cit.*, 2009. p. 107.

temporariamente<sup>314</sup>. Deste modo, com o apoio da nobreza local, mas não sem hesitações por parte de algumas autoridades, o arcebispo fundou uma tríade de instituições femininas, que teria consagrado à Santíssima Trindade<sup>315</sup>.

Da mesma forma como acontecera nas Filipinas, a primeira instituição feminina de Goa já funcionava antes da aprovação régia, sob o título de *Casa de Órfãs*<sup>316</sup>. Ficou, inicialmente, alojado nas dependências do Convento de Nossa Senhora da Graça, desde a aprovação da Misericórdia para a construção de seu edifício, em 1598, até o seu término, em 1605<sup>317</sup>. Destinado inicialmente às *órfãs d'El Rei*, que eram enviadas do reino para o Oriente com o objetivo de se casarem, o Recolhimento de Nossa Senhora da Serra foi regido por estatutos semelhantes aos adotados no Recolhimento do Castelo em Lisboa. Devido à demanda de órfãs locais, cujos pais morreram no serviço à Coroa, essas também foram sendo abrigadas no recolhimento, chegando a ultrapassar em número as primeiras em pouquíssimos anos. Além das órfãs, a casa abrigava temporariamente filhas e esposas de fidalgos ausentes, as pensionistas, e viúvas pobres e sem filhos<sup>318</sup>. Embora seus estatutos não permitissem, o recolhimento acabou por acolher mulheres vistas como desviantes e filhas ilegítimas dos fidalgos<sup>319</sup>, havendo também o caso de Ana da Silva que foi enviada, pelo vice-rei D. Francisco da Gama, em 1625, para a Serra enquanto esperava a finalização de seu divórcio com Antônio Telo<sup>320</sup>.

Já o Recolhimento de Santa Maria Madalena foi criado pelo arcebispo com o intuito de acolher as mulheres consideradas arrependidas. Com um estatuto extremamente rígido<sup>321</sup>, a

<sup>314</sup> No segundo capítulo da dissertação de 2012 foram trabalhadas as motivações que levaram o arcebispo a fundar essas instituições. Cf: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. *Op. Cit.*, 2012. p. 107-114.

<sup>315</sup> JESUS, Frei Félix de. Crónica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais. In: HARTMANN, Arnulf. *The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A.* Analecta Augustiniana, vol. XXX, 1967. p. 138; MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom. Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909. p. 26; COATES, Thimoty. The Convent of Santa Mónica of Goa and single women in the Estado da India, 1550-1700. *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, nº 8. p 67-81. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2002. p. 72; GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005. p. 63.

<sup>316</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *The many faces of Sundorem. Women in Goa*. Pangim, Goa: Surya Publications, 2007. p. 84.

<sup>317</sup> COATES, Thimoty. Colonização feminina patrocinada pelos poderes públicos no Estado da Índia. *Oceanos*, nº 21, jan-mar, 1995. p. 38.

<sup>318</sup> KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. In: *Oceanos*, nº 21, 1995. p. 48-50; COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, 1998. p. 240.

<sup>319</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996. p. 130-131.

<sup>320</sup> Apesar de haver esse caso de presença de uma mulher em processo de divórcio no Recolhimento da Serra, não há como saber se isso se tornou um costume ou se foi um fato isolado. GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. Cit.*, 2007. p. 85.

<sup>321</sup> Infelizmente, apenas o estatuto do Recolhimento de Santa Maria Madalena sobreviveu, tendo sido publicado no livro *História da Misericórdia de Goa*, de José Ferreira Martins. O estatuto do Recolhimento da Serra, ainda

casa não podia receber nem mulheres nativas, nem adúlteras, nem mulheres condenadas pelos poderes régios e eclesiásticos<sup>322</sup>. Ambos os recolhimentos foram administrados pela Santa Casa de Misericórdia de Goa, tendo os agostinhos como seus tutores espirituais e sendo administradas internamente por uma regente, que deveria ser uma mulher de mais de quarenta anos escolhida pela Mesa da Misericórdia<sup>323</sup>.

O Convento das mônicas, segunda instituição a ser fundada pelo arcebispo, na ordem cronológica, foi o maior de todo o Império Português, chegando a ultrapassar o número de 100 professoras, sem contar os outros tipos de mulheres que lá viviam. Suas constituições determinavam que somente mulheres brancas poderiam professar solenemente nele, mas mulheres de outras etnias eram aceitas no claustro como irmãs leigas, conversas, servidoras, criadas e escravas, além de haver alguns exemplos de mulheres convertidas que se tornaram freiras de véu preto, como as duas princesas de Jafanapatão<sup>324</sup>. As rendas da comunidade eram altas devido aos dotes e às esmolas dadas, o que ocasionou por várias vezes conflitos com o poder civil, preocupado com o enriquecimento do convento e com a possível diminuição de mulheres aptas ao casamento. Apesar dos conflitos com os poderes civil e eclesiástico, o cenóbio funcionou até finais do século XVIII, quando a última religiosa faleceu após a extinção de todas as ordens religiosas, em 1834. Já os Recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena sobrevivem até os dias atuais, de forma unificada depois de inúmeras alterações sofridas no passar dos séculos. Atualmente, se localiza no bairro Altinho, em Pangim<sup>325</sup>. Essa tríade de instituições marcou definitivamente a vida das mulheres nas possessões portuguesas, já que recebiam mulheres vindas de vários fortes e regiões do Estado da Índia. Com o passar do tempo, seu raio de influência foi diminuindo à medida que o próprio Estado da Índia foi perdendo territórios, mudando de instituições imperiais – com a entrada de mulheres originárias de uma ponta à outra do Oriente Português – a instituições de caráter local.

Continuando a classificação cronológica do quadro, nas Filipinas só se vê uma nova fundação feminina depois de quase trinta anos de existência do Colégio de Santa Potenciana.

encontra-se perdido. Cf. MARTINS, José Frederico Ferreira. *História da Misericórdia de Goa (1621-1910)*, vol. III. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1914. p. 118-242.

<sup>322</sup> *Ibidem*. p. 126-128.

<sup>323</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. Cit.*, 1996. p. 129-130.

<sup>324</sup> Sobre as princesas de Jafanapatão, vide o artigo apresentado no VI EHC: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. A entrada de duas princesas do Reino de Jafanapatão no Convento das mônicas de Goa (século XVII). In: Encontro Internacional de História Colonial Cidade da Bahia: mundos colo-niais comparados: poder, fronteiras e identidades (6: 2016: Salvador). *Anais Eletrônicos [do]* 6. *Encontro Internacional de História Colonial: mundos coloniais comparados: poder, fronteiras e identidades*. Salvador: EDUNEB, 2017. p. 1830-1842.

<sup>325</sup> As fundações das casas femininas e motivações de D. Fr. Aleixo de Menezes foram tratadas na dissertação defendida em 2012. Cf. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 107-114.

O Convento de Santa Clara de Manila foi o único de sua espécie existente no arquipélago espanhol, – até o século XIX<sup>326</sup> – tendo em vista que as outras comunidades foram autorizadas somente como beatérios. Assim como havia sucedido em Goa, nos primeiros conventos hispano-americanos e, posteriormente, nos conventos brasileiros, a fundação do primeiro convento em Manila também foi resultado da persistência da sociedade local desejosa de uma instituição que respondesse às demandas espirituais e materiais das filhas dos conquistadores e das famílias espanholas que lá viviam. Em 1601, o cabido da cidade solicitou a fundação de um convento com essa finalidade. Porém, seu pedido só foi aceito após o Conselho das Índias esgotar o leque de objeções e tendo o futuro convento lugar adequado para ser instalado.

Para realizar tal edificação a clarissa Jerônima da Assunção foi enviada da Espanha pela rota do Pacífico, junto com mais duas noviças e cinco religiosas<sup>327</sup>, para Manila. Durante a viagem, ganharam mais duas acompanhantes no México e perderam outra nas Ilhas Marianas, chegando em agosto de 1621<sup>328</sup>. É interessante notar como a criação da instituição terminou seguiu o determinado por Trento, de que, ao serem fundados, os conventos fossem governados nos anos iniciais por religiosas experientes, apesar de sua longa distância – algo que não acontece com algumas outras casas religiosas. Além disso, o envio de uma representante do México deixa clara a influência que a sede eclesiástica mexicana ainda exercia nas Filipinas, embora a diocese filipina não fosse mais sufragânea da Arquidiocese do México desde 1578, quando se tornou numa sede metropolitana<sup>329</sup>.

O convento logo progrediu, as freiras professavam nele a primeira regra de Santa Clara e isto causou conflitos com um provincial da Ordem e alguns benfeitores, que desejavam que elas aceitassem bens de raiz para a subsistência da instituição. Como aborda Cuesta, no final a priora triunfou, mas logo em seguida, sua sucessora enfrentou ataques do governador Sebastián Hurtado de Corcuera que, diante de uma conjuntura econômica

<sup>326</sup> Segundo Carmelo Apolo, somente, em 1852, foram fundados novos conventos com a chegada das Filhas da Caridade, que foram seguidas pelas Agostinhas Terciárias e as Madres de Assunção. Cf: APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 224.

<sup>327</sup> Do Convento de Santa Isabel de los Reyes, em Toledo, partiram três religiosas, contando com Sor. Jerônima, e duas noviças; do Convento de Santa María de la Cruz, em Cubas, foram duas religiosas; e, do Convento de Santa Clara de la Columna, em Belalcázar, uma. Duas religiosas, vindas do Convento de la Visitación da Cidade do México, entraram para a comitiva na metade do caminho. OWENS, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Cidade do México, DF: University of New Mexico Press, 2017. p.11.

<sup>328</sup> O trabalho de Sarah Owens analisa de forma surpreendente a vida e a viagem das freiras que atravessaram o Império Espanhol com o destino Manila. Nele, a autora reflete sobre a origem social daquelas religiosas, suas instituições de origem, suas visões do que seriam as longínquas Filipinas, a viagem propriamente dita, a fundação e suas vidas no convento manilense. Cf: OWENS, Sarah E. *Op. Cit.*, 2017.

<sup>329</sup> Para entender um pouco mais sobre essa forte relação entre a América Espanhola e as Filipinas, ler: MOLINA, Antonio M. *América en Filipinas*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

desfavorável, atormentava-as apossando-se dos dotes mais altos e construindo um quartel ao lado da comunidade<sup>330</sup>. Algo bastante semelhante ao que ocorrera em Goa entre o convento das mônicas e o vice-rei Conde de Linhares<sup>331</sup>. Mesmo com essas intempéries, as consequências dos terremotos de 1645 e 1658 e outras adversidades enfrentadas ao longo de sua existência, a comunidade subsiste até os dias atuais, embora em outro lugar<sup>332</sup>.

Diferente das outras instituições femininas filipinas, o Colégio de Santa Isabel não foi fundado sob o apoio de uma ordem religiosa, mas sim da Santa Casa de Misericórdia de Manila. Charles Boxer diz que este teria sido muito mais rico que o primeiro colégio por ser beneficiado pelos confrades, pessoas da maior importância da sociedade manilense<sup>333</sup>. Criado com o mesmo objetivo inicial de albergar as órfãs espanholas e *criollas*, com o passar do tempo, passou a receber meninas de outros grupos sociais, sendo todas educadas com a finalidade de se casarem. Os estatutos estabelecidos pela Misericórdia perduraram até 1813, ocasião em que o colégio passou para as mãos das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo<sup>334</sup>.

Do Convento de Santa Clara de Manila, em 1636, partiram seis religiosas para fundar do convento homônimo, em Macau. Foram seis religiosas – dentre as quais estava a Madre María Magdalena de la Cruz, a primeira abadessa do convento. Vale destacar o modo como se realizou essa fundação e a influência das ordens espanholas na cidade de Macau. Logo após a fundação do Convento de Santa Mônica de Goa e com a insistência dos franciscanos em fundar um outro cenóbio em Cochim, o rei proibiu expressamente a abertura de qualquer outro convento feminino nas possessões portuguesas do Oriente. Contudo, o convento macaense foi instituído mesmo assim e isso se deve à íntima ligação entre a cidade e Manila.

<sup>330</sup> CUESTA, Ángel Martínez. Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898. In: MARINAS, María Isabel Viforcós; PÉREZ, Jesús Paniagua (coord.). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Vol. 1, p. 511-520. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992. p. 512-513.

<sup>331</sup> Para um melhor entendimento dos conflitos nos anos iniciais do Convento de Santa Mônica de Goa, vide: BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mônica em Goa. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995; OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 157-172.

<sup>332</sup> Informações mais atuais sobre o Monastério de Santa Clara de Manila podem ser encontradas nos seguintes links: <<https://hechoayer.wordpress.com/2010/08/12/a-vibrant-history-of-silence-the-realmonasterio-de-santa-clara-de-manila/>>, <<http://philippinecatholicchurches.blogspot.com.br/2015/02/monasterio-de-santa-clara-de-manila.html>> e <<https://intramuros2007.wordpress.com/2007/02/19/santa-claramonas-tery/>>. Todos acessados em: 26 fev. 2018.

<sup>333</sup> BOXER, Charles. *Op. Cit.*, 1977. p. 117.

<sup>334</sup> APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 230.

Como já mencionado, a relação entre essas regiões fronteiriças dos dois impérios ibéricos sempre foi deveras complexa.

A fundação do Convento Santa Clara de Macau é um bom representante dessa complexidade. Como salienta Manel Ollé, o período da União Ibérica nos territórios fronteiriços da Ásia é marcado por dois momentos. As décadas iniciais caracterizaram-se por iniciativas expansivas espanholas e relações conflituosas com os portugueses, enquanto nas últimas relações mais diplomáticas foram estabelecidas, se tornando mais pragmáticas e permeáveis, “más orientadas a sacar el máximo provecho de la situación, tras una toma de conciencia de su precariedad y de la relativamente escasa capacidade de dominio y control de las dinámicas regionales, marcadas por los impérios chino y japonés y por la irrupción holandesa”<sup>335</sup>. Semelhantemente ao que ocorreu em algumas ordens, que primaram mais pela cooperação interna do que pelas questões nacionais. Os franciscanos foram uma dessas ordens, tendo os religiosos espanhóis mantido uma casa de procuração em Macau, de 1633 até 1813 e incentivado a fundação de Santa Clara com o envio das religiosas filipinas<sup>336</sup>.

Com o auxílio do Senado de Macau, que concedeu uma esmola de 60 pardaos por mês às clarissas<sup>337</sup>, o convento foi erguido seguindo a primeira regra de Santa Clara, em que não podiam possuir heranças nem bens de raízes da mesma forma que a comunidade manilense. Também obteve apoio do vice-rei, Conde de Linhares, cuja intenção estava mais voltada a questões político-econômicas do que religiosas propriamente ditas. O vice-rei, que na mesma época estava num embate contra as religiosas de Goa – como será analisado no capítulo 3 –, teria apoiado a fundação de um cenóbio em Macau, de acordo com Elsa Penalva, para fortalecer a aliança com os mercadores macaenses – que influenciavam na política e economia da cidade – e libertar a cidade de Goa de outra fundação que acarretaria em um descontrole no mercado matrimonial<sup>338</sup>. Assim,

a fundação do convento de Clarissa, em Macau, fortalecia não só alianças com mercadores de elevada intervenção político-económica na cidade, numa tentativa deliberada de reequilíbrio do poder; em desfavor das elites tendencialmente autonómicas, como também, libertava Goa do prejuízo que a fundação de um segundo convento causaria<sup>339</sup>.

<sup>335</sup> O trecho correspondente na tradução é: “mais orientadas a tirar o maior proveito da situação, depois de uma tomada de consciência de sua precariedade e da relativamente escassa capacidade de domínio e controle das dinâmicas regionais, marcadas pelos impérios chinês e japonês e pela invasão holandesa”. OLLÉ, Manel. *Op. Cit.*, 2013. p. 264.

<sup>336</sup> *Ibidem.* p. 261.

<sup>337</sup> PENALVA, Elsa. *Mulheres em Macau: donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM; Centro Científico e Cultural de Macau, 2011. p. 87.

<sup>338</sup> PENALVA, Elsa. *Op. Cit.*, 2011. p. 88-90.

<sup>339</sup> *Ibidem.* p. 88-89.

Prejuízo que realmente Santa Mônica não sentiu, já que antes não houve nenhuma freira originária de Macau e que depois da fundação de Santa Clara de Macau ocorreram dez profissões solenes. Dessa maneira, a fundação de Santa Clara não teria sido o grande empecilho do crescimento de profissões em Santa Mônica, já que a maior parte das clarissas vinha de famílias ligadas ao comércio Macau-Manila e atendia ao um interesse bastante local. Portanto, as clarissas de Macau se aproximavam mais das suas irmãs manilenses do que das mônicas goesas, não só pela óbvia ligação na fundação, como também por essa característica de responder à uma demanda inicial mais local do que imperial. As clarissas macaenses eram luso-asiáticas, filhas dos mercadores portugueses que se estabeleciam na cidade formando famílias – através de casamentos ou concubinatos – com mulheres chinesas, japonesas, timorenses, filipinas e outras<sup>340</sup>. Ao se assentarem em Macau dessa maneira, os portugueses acabavam por formarem “famílias empresas”, realizando parcerias e consórcios tanto de navios quanto de capitais. A família se torna, portanto, numa “unidade-chave empresarial, a empresa mercantil e financeira. A família possibilita e assegura ligações mais firmes e duradouras que as habituais ligações empresariais que se estabelecem a propósito deste ou daquele carregamento e carreira”<sup>341</sup>.

Essas famílias se integravam em redes de relações que se estendiam aos vizinhos e conhecidos e a partir daí a outros núcleos familiares. E assim, esses mesmos núcleos com seus representantes no Senado da Câmara de Macau decidiram apoiar a fundação de um convento na cidade, que além de resolver as comuns necessidades econômicas e religiosas também demonstrava o dinamismo de adaptação da população cidadina – como foram outras construções da primeira metade do século XVII, por exemplo, a Igreja da Madre de Deus e as fortalezas de S. Pedro e da Guia. Dessa maneira, fundado durante um longo e complexo processo de adequação a duas realidades – de súditos do rei de Portugal e também da dinastia

---

<sup>340</sup> As historiadoras Leonor Diaz de Seabra e Maria de Deus Beites Manso examinaram as peculiaridades da presença feminina na cidade de Macau, assim como o trabalho de Ivo Carneiro de Sousa. O livro de Elsa Penalva, fruto de sua tese de doutorado, também se debruça nessa característica da sociedade macaense. Vide: SEABRA, Leonor Diaz de; MANSO, Maria de Deus Beites. *Escravidão, concubinação e casamento em Macau: séculos XVI-XVIII. Afro-Ásia*, 49, p. 105-133, 2014; PENALVA, Elsa. *Op. Cit.*, 2011; SEABRA, Leonor Diaz de. *Traços da Presença Feminina em Macau. Campus Social*, 3/4, p. 197-208, 2006/2007. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campussocial/article/view/232>> Acesso em: 19 fev 2010; SOUSA, Ivo Carneiro de. *Cativas e bichas, meninas e moças: a subalternidade social feminina e a formação do mercado matrimonial de Macau (1590-1725). Campus Social*, n. 3-4 (2006). p. 151-72.

<sup>341</sup> BARRETO, Luís Filipe. *Macau: poder e saber (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: Editorial Presença, 2006. p. 97. Este conceito utilizado por Luís Filipe Barreto em seu estudo *Macau: poder e saber (séculos XVI e XVII)*, é utilizado por Elsa Penalva para denominar as famílias pertencentes às elites mercantis de Macau. Cf: PENALVA, Elsa. *Op. Cit.*, 2011. p. 27.

Ming na China – e de afirmação de uma identidade singular<sup>342</sup>, o cenóbio macaense responderia às demandas de uma população “asiatizada” e miscigenada. De acordo com Luís Filipe Barreto, os anos posteriores a 1639, quando as autoridades japonesas cortaram definitivamente o contato com os portugueses, a cidade entrou num profundo processo de declínio econômico, mas também de adaptação, mantendo seu demográfico e crescimento urbano<sup>343</sup>. Como o próprio defende,

A grande cidade portuária de escala internacional e planetária ligando os Mares e Portos do Sul da China, Japão, em especial Cantão e Nagasáqui, ao Índico, Atlântico e Pacífico Americano, desaparece. A parceria luso-chinesa de sustentação de Macau está agora circunscrita ao Nanyang<sup>344</sup>.

Com uma rede econômica menor, centrada nos Mares do Sul, Macau se interiorizaria e firmaria como um território autônomo e famílias como as de Lopo de Carvalho foram essenciais na concretização desse processo, em que o convento também esteve inserido. O próprio Senado da cidade – depois de muito se discutir o auxílio à fundação de um convento feminino – ao estabelecer o limite de 40 religiosas, determinaria que a preferência fosse admitir as filhas dos membros da instituição; além disso, requeria das religiosas que aceitassem filhas de cidadãos sem dote de cinco em cinco anos<sup>345</sup>, integrando o novo cenóbio ao projeto de reforço da autonomia da cidade. Segundo Elsa Penalva, os pais conseguiam com a entrada de suas filhas se inserirem num patamar mais alto da ordem social da cidade a partir do círculo que haviam criado<sup>346</sup>. Anabela Monteiro afirma que mesmo sem desenvolver um papel educativo, já que não admitiam pupilas temporárias, o cenóbio desempenhou um papel de extrema importância social, albergando as filhas dos mais elevados estratos sociais de Macau<sup>347</sup>. Papel que monopolizou até a criação do Recolhimento da Misericórdia, no século XVIII.

Ainda que o Beatério de Santa Rita de Pásig, nas Filipinas, tenha sido criado após a fundação do Recolhimento da Misericórdia de Macau, achou-se mais adequado tratar dele juntamente com os conterrâneos fundados anteriormente para assim poder ter uma visão mais coesa dessas instituições. Logo, foram quatro os beatérios que existiram nas Filipinas até o século XVIII, estabelecendo, portanto, uma instituição religiosa feminina para cada ordem

---

<sup>342</sup> Sobre a história da fundação de Macau e de sua consolidação como uma cidade de caráter múltiplo, vide: BARRETO, Luís Filipe. *Op. Cit.*, 2006.

<sup>343</sup> *Ibidem.* p. 181-190.

<sup>344</sup> *Ibidem.* p. 189.

<sup>345</sup> BOXER, Charles. *Op. Cit.*, 1977. p. 9; MONTEIRO, Anabela Nunes. *Op. Cit.*, 2011. p. 389.

<sup>346</sup> PENALVA, Elsa. *Op. Cit.*, 2011. p. 85.

<sup>347</sup> MONTEIRO, Anabela Nunes. *Op. Cit.*, 2011. p. 390.

atuante no território espanhol. Os beatérios – como comunidades de mulheres leigas que desejavam viver religiosamente, mas que, por variados motivos, não conseguiam ou não lhes era permitida a profissão em um convento – eram criados por iniciativa particular dessas mulheres, em outras pela determinação de um religioso; e nas Filipinas não foi exceção. De acordo com Cuesta, os três primeiros beatérios seguiram a primeira premissa: o beatério da Companhia foi fundado por uma mestiça china, chamada Ignacia del Espiritu Santo, sob a tutela dos jesuítas; o de Santa Catarina foi organizado por Francisca del Espiritu Santo e um grupo de mulheres que eram dirigidas pelos dominicanos; o de São Sebastião foi erigido para duas nativas da Província de Bulacán pelos agostinhos recoletos; apenas o Beatério de Santa Rita foi fundado por obra de um religioso, o agostinho Félix Trillo, que era pároco, então, de Pásig<sup>348</sup>.

Como já dito, nenhum deles obteve reconhecimento régio de seu caráter religioso, apenas como simples recolhimentos. No entanto, suas beatas exerceram na prática sua religiosidade e, embora tenham feito votos simples, guardavam a clausura. Ao mesmo tempo, desenvolveram atividades educativas, transformando os beatérios em centros de formação feminina, onde as meninas eram catequisadas e aprendiam o básico para casarem ou sustentarem-se com suas costuras e bordados<sup>349</sup>. As mulheres e educandas aceitas nesses beatérios, em geral, eram índias, mestiças e *criollas*, com exceção do de Santa Catalina, que *a priori* só albergava espanholas. Em alguns havia limitação de beatas em outros, não<sup>350</sup>. Para seu sustento, viviam de esmolas e dos trabalhos manuais exercidos pelas beatas, embora os beatérios de Santa Rita, da Companhia e de São Sebastião costumassem cobrar uma espécie de ajuda de custo para as alunas vindas de famílias que tinham condições de pagar<sup>351</sup>. Todos gozaram de boa fama, mesmo havendo vozes contrárias e perduram até hoje, originando algumas das congregações e ordens presentes atualmente nas Filipinas.

Por fim, no quadro observa-se a Casa de Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia de Macau. Desde a segunda metade do século XVI, a Misericórdia já ofereceria proteção às órfãs, viúvas pobres, mulheres “arrepentidas” e crianças abandonadas, através do Asilo e da Roda, mas somente na década de 1720 uma casa de recolhimento haveria de ser criada<sup>352</sup>. Uma fundação tardia em relação às instituições do Oriente Português, porém, bastante

<sup>348</sup> CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1992. p. 514.

<sup>349</sup> Carmelo Apolo chama a atenção às várias imagens de costureiras que existiram, já que essa teria sido uma profissão aceitável às mulheres. Cf. APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 231.

<sup>350</sup> CUESTA, Ángel Martínez. *Op. Cit.*, 1992. p. 515.

<sup>351</sup> APOLO, Carmelo Real. *Op. Cit.*, 2002. p. 232.

<sup>352</sup> SEABRA, Leonor Diaz. A mulher na misericórdia de Macau. *Revista de administração pública de Macau*, vol. 20, nº 76, p. 605-618, Junho 2007. p. 608-612.

próxima ao contexto das fundações dos recolhimentos nas Filipinas, corroborando mais uma vez a ligação existente entre as duas cidades periféricas. Segundo Isabel dos Guimarães Sá, a casa abrigaria antes de tudo as filhas e viúvas dos membros da confraria, em seguida, seria a vez das filhas de cidadãos macaenses – que de preferência tivessem servido à Câmara – e, por último, teriam lugar as filhas de portugueses que não se encaixavam nos quadros de nenhuma das duas instituições<sup>353</sup>. O limite máximo populacional deveria ser de trinta mulheres, cujas despesas seriam custeadas pela própria confraria a partir de seus ganhos com o comércio. Embora Sá fale que não se sabe o quanto a instituição perdurou, os estudos de Leonor Seabra e Maria de Deus Manso, comprovam que o recolhimento, de início, durou muito pouco, somente onze anos<sup>354</sup>. Nos últimos anos, a Misericórdia teria passado por dificuldades para manter a casa, até que, em 1737, resolveu fechá-la. Apenas a reabriu, em 1782, após reunir o apoio do bispo da diocese de Macau, D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães e de muitos comerciantes locais importantes<sup>355</sup>. A partir de então, a instituição passou a se chamar Recolhimento de Santa Rosa de Lima, – em homenagem à santa peruana – instaurando uma formação voltada para o trabalho. A casa passou, então, para a jurisdição episcopal, tendo um inspetor, uma regente e professoras que ensinavam tanto às meninas cujas famílias tinham condições de arcar com seus gastos quanto às meninas pobres. Estas últimas, por sua vez, quando acabada a formação e, com o consentimento do prelado, tinham como alternativa ao casamento, o preparo para trabalhar como preceptoras nas casas das famílias locais<sup>356</sup>.

Por certo esses não foram os únicos espaços religiosos e educativos nos territórios de influência portuguesa e espanhola no Oriente. Da mesma maneira que ocorreu nas Américas, no Oriente também existiram mulheres que viveram como beatas sozinhas ou em comunidades. O Japão foi o maior exemplo disso, afinal o Recolhimento de Myiaco não foi a única comunidade de mulheres convertidas existente no Japão. Além disso, como relata Fr. Agostinho de Santa Maria, houve outras mulheres que se destacaram na vida religiosa informal<sup>357</sup>. A própria fundadora do Convento de Santa Mônica de Goa, Sor. Filipa da Trindade, antes de professar havia sido uma beata em Taná, mantelata dos agostinhos.

Outro indício da existência de comunidades femininas religiosas informais está presente no processo de fundação do Convento de Santa Mônica de Goa. Frei Agostinho de

<sup>353</sup> Sá, Isabel dos Guimarães. Charity, ritual, and business at the edge of empire: the Misericórdia of Macau, p. 149 - 176. In: BROCKEY, Liam Matthew (ed.). *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*. Aldershot: Ashgate, 2008. p. 169.

<sup>354</sup> Sá, Isabel dos Guimarães. *Op. Cit.*, 2008. p. 169; SEABRA, Leonor Diaz de; MANSO, Maria de Deus Beites. *Op. Cit.*, 2014. p. 127-128.

<sup>355</sup> SEABRA, Leonor Diaz de; MANSO, Maria de Deus Beites. *Op. Cit.*, 2014. p. 128-130.

<sup>356</sup> SEABRA, Leonor Diaz. *Op. Cit.*, Junho 2007. p. 611.

<sup>357</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de, *Op. Cit.*, 1709.

Santa Maria relatou que os terciários franciscanos já desejavam fundar um convento de clarissas, tendo juntado numa petição ao rei os nomes de duzentas irmãs terceiras – dentre elas viúvas e donzelas ricas – como possíveis religiosas e oferecendo duzentos mil pardaus para a fábrica do convento<sup>358</sup>. Contudo, com a influência e o trabalho do arcebispo, D. Frei Aleixo de Menezes, a autorização para a fundação de um convento não foi para os franciscanos, e sim para os agostinhos, ficando os primeiros sem seu tão desejado convento feminino.

Observar a demografia religiosa feminina se provou ser praticamente impossível, posto que não foram encontrados estudos analíticos nesse aspecto, com exceção de alguns relativos aos conventos. No geral, as mulheres que se dedicavam à vida contemplativa não representavam, em números absolutos, um grande perigo, mas para uma sociedade em que a proporção de nativos, negros e mestiços para brancos era muito alta, enclausurar mulheres, impossibilitando-as de casarem e procriarem ia contra a preservação da sociedade de origem ibérica na colônia. Porém, assim como nas Américas, todas essas instituições acabaram por ultrapassar os limites quantitativos estabelecidos pelas autoridades, ratificando que mesmo em quantidades sempre menores de entradas do que os religiosos, a dinâmica da vida religiosa feminina seguia outros padrões devido às demandas sociais impostas para as mulheres. Necessidades que impulsionavam a sociedade colonial, em vários contextos, a tornar-se resistente às recusas e determinações régias a fim de que instituições femininas fossem fundadas.

Pode-se concluir que essas mulheres, tanto freiras quanto recolhidas ou beatas, povoaram – para utilizar o termo empregado por Gruzinski – as quatro partes do mundo. Em geral, as instituições femininas eram superpovoadas, com exceção de alguns conventos devido as suas constituições mais austeras e dos beatérios, que eram casas adaptadas para abrigar algumas poucas mulheres piedosas. Essa variedade se assemelhava aos moldes europeus, com conventos superpopulosos e outros com pouquíssimas religiosas professas, tendo oscilado entre 25 freiras em alguns casos e algumas centenas em outros.

O desejo das famílias coloniais de quererem a entrada das suas mulheres em conventos e recolhimentos era recorrente. Se na América Espanhola quanto mais conventos a região possuía mais prestígio seus moradores angariavam, no Brasil colonial e no Oriente só o fato de ter algum convento ou instituição feminina já era mais do que significativo, legitimava a importância que a cidade tinha perante o império ao mesmo tempo que se tornava um polo de

---

<sup>358</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa, 1699. p. 98.

formação feminina. Essa atratividade que os conventos e recolhimentos exerciam sobre as famílias coloniais – desejosas de prestígio social e vantagens econômicas – e sobre as mulheres piedosas fazia com que a grande maioria dessas instituições terminasse por abrigar mais mulheres do que o permitido. Muitas foram as tentativas episcopais e de autoridades civis para que a restrição do número de mulheres nos conventos fosse efetiva. Contudo, a desobediência em relação ao limite populacional tanto de professoras quanto de outros grupos existentes nas comunidades era frequente, principalmente as criadas e escravas.

O Convento de Santa Mônica de Goa não escapou desse cenário. Por ter sido o primeiro do Império Português no Oriente, atraiu viúvas e donzelas, das mais variadas regiões. Reuniu dentro de seus muros uma diversidade de mulheres que viveram em comunidade sob a Regra de Santo Agostinho e as constituições elaboradas pelos seus irmãos de Ordem, cuja ideia de formar um território de identidade agostinha em Goa se concretizara com o estabelecimento de um cenóbio feminino.

## 2 AS MARIAS E AS MARTAS DA ORDEM DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO NA ÍNDIA: O PERFIL DAS ENCLAUSURADAS E NÃO ENCLAUSURADAS DA COMUNIDADE DE SANTA MÔNICA DE GOA

La tabla del barrer se comience desde la M. Priora para que en todo dé buen ejemplo. Téngase mucha cuenta con que las que tuviesen oficios de Ropera y Provisora provean a las Hermanas con caridad, así en el mantenimiento como en todo lo demás.

*Santa Teresa de Jesus*<sup>359</sup>

Santa Teresa de Jesus foi uma grande fundadora da Ordem do Carmelo, tendo sido responsável pela reforma levada a cabo na ordem que gerou uma nova vertente: os descalços. Suas obras foram influenciadoras em todo o mundo religioso católico, mas, principalmente, no feminino. Mesmo não existindo nenhum cenóbio de carmelitas descalças no Oriente Português, seus livros não só foram uma das exigências de leitura presentes nas *constituições* do Convento de Santa Mônica de Goa, como parecem ter inspirado o arcebispo de Goa e agostinho, D. Fr. Aleixo de Menezes, na elaboração das ditas *constituições* para o primeiro convento feminino de Goa. Uma normatização que além de se basear nas normas agostinianas, esteve inteiramente pautada na ótica reformista da época, em que as ordens estavam se orientando e se regulando, dentre elas os agostinhos.

Como já mencionado no capítulo 1, a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho foi a última das principais ordens religiosas a chegar ao Oriente. Autorizados por D. Sebastião, em 1572, doze agostinhos partiram nas naus da Índia com a prerrogativa de atuarem na região de Ormuz. A missão desses religiosos na Índia durou um pouco mais de dois séculos, tendo seu fim, juntamente com as outras ordens de Portugal e suas conquistas, em 1834. Nesse período, muitas foram as crônicas escritas para dar conta das realizações em terras distantes dos freis. Como ressalta Jorge Guimarães, diferente do que se sucedeu com a produção cronística sobre a Província de Portugal, a evangelização nos espaços ultramarinos foi narrada

---

<sup>359</sup> JESUS, Santa Teresa de. *Constituições*. In: *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. p. 885.

por diversos autores, embora alguns manuscritos não tenham conhecido a prensa até meados do século XX<sup>360</sup>, a partir dos esforços de António da Silva Rêgo<sup>361</sup>.

As ordens mendicantes, desde os séculos XIII e XIV, fizeram uso da crônica para exaltar os feitos de seus membros e promover o prestígio de suas casas, criando assim uma memória institucional. Anderson Reis e Luiz Estevam Fernandes frisam, em seu artigo, a popularidade que esse estilo literário teve entre as ordens mendicantes da Península Ibérica em detrimento do restante da Europa, que teria visto a partir do século XVI uma lenta diminuição desse tipo de produção<sup>362</sup>. Decerto, que muito dessa popularidade se deveu à expansão do cristianismo encabeçada pelos religiosos portugueses e espanhóis que se aventuraram pelos quatro cantos do mundo, levando a “Palavra de Deus”. Com eles, as crônicas passaram a atender uma demanda mais global, enaltecendo e memoriando os triunfos da ação evangelizadora de cada ordem.

Nesse contexto, os agostinhos deixaram um legado de informações sobre sua atuação no Oriente, numa tentativa de exaltar o papel desenvolvido naquelas partes e consolidar a memória da ordem. Jorge Guimarães elenca uma quantidade considerável de autores agostinhos: Fr. Félix de Jesus, Fr. Agostinho de Azevedo, Fr. António de Morais, Fr. Manuel da Assunção, Fr. Ambrósio dos Anjos, Fr. Domingos do Espírito Santo, Fr. Belchior dos Anjos, Fr. Sebastião de Jesus, Fr. Diogo das Neves, Fr. Sebastião Manrique, Fr. Simão da Graça, Fr. António de Gouvea, Fr. Manuel/Francisco da Purificação<sup>363</sup> e Fr. Manuel da Ave Maria. Além desses nomes, pode-se acrescentar o Fr. Agostinho de Santa Maria, que embora não tenha narrado a ação da ordem como um todo, escreveu uma “história” sobre os anos iniciais do Convento de Santa Mônica de Goa. Entre os que escreveram crônicas sobre a

<sup>360</sup> GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. Subsídios em torno da produção cronística da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (séc. XVII-XIX). *Archivo Agustiniiano*, vol. 92, nº 210, 2008. p. 303-318. p. 15. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/264623027>> Acesso em: 03 mai. 2017.

<sup>361</sup> António da Silva Rêgo publicou uma vasta compilação de documentos sobre a missão no Oriente, numa obra dividida em 12 volumes. Cf: REGO, Antonio da Silva. *História das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. 12 vols. Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1947-1958.

<sup>362</sup> REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Idéias*, nº 13(2), Campinas, p. 25-41, 2006. p. 26.

<sup>363</sup> Há uma discussão sobre o verdadeiro nome desse cronista. Enquanto Silva Rego aceita o nome grafado no manuscrito, Teófilo López defende que o nome do autor seria, na verdade, Francisco. Baseado em outras fontes, López assegura que não houve nenhum agostinho na Congregação Agostiniana da Índia chamado Manuel da Purificação, mas sim Francisco da Purificação, que foi provincial da dita congregação, em 1720, qualificador do Santo Ofício, reitor do Colégio de Goa, prior do Convento da Graça e confessor do Convento de Santa Mônica, ambos na mesma cidade. Vide nota 4: LÓPEZ, Teófilo Aparício. La Orden de San Agustín en la Índia (1572-1622). Separata de *STVDIA*, nº 40, Lisboa, jun.1974/dez.1978. p. 8-9. Contudo, apesar dessa informação, nas referências ao escrito do religioso será utilizado o nome que António da Silva Rêgo adotou, para não haver equívocos referenciais.

ordem em Portugal, há também descrições da atuação no Oriente, como é possível observar nas obras de Fr. Miguel da Franca e Fr. Domingos Vieira<sup>364</sup>.

Dos autores referenciados por Jorge Guimarães, para esta tese, foi possível o acesso aos trabalhos de Fr. Antonio de Gouvea, Fr. Félix de Jesus, Fr. António de Moraes Fr. Manuel/Francisco da Purificação e Fr. Manuel da Ave Maria – todos com transcrições publicadas<sup>365</sup>. Há ainda os manuscritos de Fr. Faustino da Graça, Fr. Simão da Graça e um outro, de autor até momento desconhecido, presente na Biblioteca Nacional de Portugal, intitulado “Historia e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da Índia Oriental”<sup>366</sup>. Redigidos a partir da lógica de proclamar a verdade, já que “Deus é verdade”, esses relatos representam as ideias, princípios e projeções não só de seus autores como da sociedade em que se inseriam, tornando esses discursos em instrumentos para o que Michel de Certeau chamou de “cruzada pedagógica da Igreja”<sup>367</sup>.

Dentro dessa lógica, as obras dos agostinhos se estruturaram com o objetivo de informar a progressão das missões no Oriente. Em geral, esses escritos têm características de relatórios, com os autores iniciando com a descrição da chegada dos primeiros missionários agostinhos ao Oriente e depois elencando de forma descritiva as missões realizadas; as igrejas, conventos e residências fundadas; os religiosos agostinhos que se destacaram por serem mártires, bispos, vigários provinciais, embaixadores ou por serem escritores; e as

<sup>364</sup> FRANCA, Fr Miguel da. *Demonstração. Historica, e Chronologica Da verdadeira Origem e primeiro Estabelecimento Dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Em Portugal no anno de 1147, Sendo Pontífice da Igreja de Deus Eugenio 3º e Rei de Portugal D. Afonso 1º*. 1818. Arquivo do Patriarcado de Lisboa, U.I.350; AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Coleção de memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, 2011.

<sup>365</sup> GOUVEA, Antonio de. *Jornada do arcebispo* [1606]. Introdução de Joaquim O. Braganca. Edição Fac-símile. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988; JESUS, Frei Félix de. *Crónica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais*. In: HARTMANN, Arnulf. *The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A.* Analecta Augustiniana, vol. XXX, 1967; MORAES, Fr. Antonio de. *Memorial das missões dos religiosos que mandou a nossa província de Nosso Padre Sancto Agostinho de Portugal a esta Congregação da Índia, e das couzas em que se occupão*. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia*. Vol. XII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958; PURIFICAÇÃO, Fr. Manuel da. *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia*. Vol. XII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958; AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Manual Eremitico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho*. [1817]. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. Cit.*, 1955.

<sup>366</sup> GRAÇA, Fr. Faustino da. *Brevilogio de noticias, das couzas, e dos sujeitos da Congregaçam da Índia Oriental dos Eremitas Augustinhos, e de varias couzas da ordem dos mesmos eremitas, e do dito estado accommodadas ao intento*. BA, Congregação da Índia Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51; GRAÇA, Fr. Simão da. *Livro segundo Da origem, extenção e propagaçam da Religião dos Eremitas de N. P. S. Agostinho, pelas terras destas partes Orientaes*. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 1699. Disponível em: <<https://digitalrq.arquivos.pt/details?id=4489869>> Acesso em: 06 mai. 2017; *HISTÓRIA e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da Índia Oriental*, BNP, B 1-12, cx. 3, nº 23.

<sup>367</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 136.

conversões realizadas que tiveram maior relevância. Os autores que fugiram um pouco desse tipo de estrutura, utilizando uma maneira mais narrativa do que descritiva de relatar a atuação da congregação, foram Fr. Félix de Jesus, – o primeiro a escrever uma “história” dos agostinhos na Índia – Fr. Simão da Graça e o autor ainda desconhecido do manuscrito *Da história e fundação da Congregação da Índia Oriental [...]*. Uma lástima este manuscrito estar incompleto, pois além de não ter sido possível identificar o autor, também ficaram perdidas a primeira parte por completo e quase toda a segunda das seis partes que compõem a obra. Tendo perdido, assim, 45 capítulos sobre a história e fundação da congregação e 32 capítulos sobre as conversões.

Apesar dessas faltas e da pouca descrição dos lugares em que atuaram e das ações que realizaram, essas crônicas<sup>368</sup> fornecem dados quantitativos – como os nomes dos freis que embarcaram nas missões, dos prelados que governaram a congregação, dos priores dos conventos, das priorosas de Sta. Mônica, entre outros dados – enquanto permitem um olhar generalizado da presença agostinha no Oriente. Vale salientar que elas seguiam os padrões da escrita religiosa europeia, em que era regra copiar ou imitar o que havia sido escrito anteriormente, resultando de “esforço cumulativo”, como frisa Margareth Gonçalves<sup>369</sup>. Os temas abordados são geralmente os mesmos, tendo somente algumas modificações pelo estilo próprio do autor ou pelo acréscimo de informações posteriores. Arnulf Hartmann chama a atenção para a importância que o trabalho de Fr. Felix de Jesus tem para a ordem agostinha, posto que suas palavras foram frequentemente copiadas pelos demais autores agostinhos<sup>370</sup>. Outro exemplo significativo é o *Brevilogio* de Fr. Faustino da Graça, pois ele não apenas copia as informações retiradas das crônicas anteriores, como as referencia tanto no corpo do texto, quanto através de um index dos autores citados. Dessa maneira, alicerçado nos escritos anteriores e acrescentando suas próprias experiências e notícias mais recentes, Fr. Faustino da Graça conservava-se numa escrita apologética e propagandística de sua congregação.

No que se refere às menções ao Convento de Sta. Mônica de Goa presentes nessas crônicas, pode-se afirmar que da mesma forma que as crônicas gerais da Província

---

<sup>368</sup> Aqui entende-se por crônica todos os escritos que trazem palavras nos títulos como “história”, “descrição”, “relação”, “memoriais”, “anais”, que, como defendem Anderson dos Reis e Luiz Estevam Fernandes, fazem parte do gênero da crônica. Cf: REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Idéias*, nº 13(2), Campinas, 2006. p. 25-41.

<sup>369</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. In: GANDELMAN, Luciana; GONÇALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patricia Souza de. *Religião e Linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica, RJ: Ed. da UFRRJ, 2015. p. 32.

<sup>370</sup> HARTMANN, Arnulf. *Op. Cit.*, 1967. p. 8.

Agostiniana de Portugal não fornecem muitas informações sobre os conventos femininos fundados no Reino, as crônicas específicas sobre o Oriente também não se atentam suficientemente sobre o convento feminino goês. Com exceção óbvia da *História da Fundação* escrita por Fr. Agostinho de Santa Maria – que tratou exclusivamente do convento – e dos manuscritos apologéticos de Fr. Diogo de Santa Anna, as demais obras incluíam o cenóbio e os seus acontecimentos mais importantes naturalmente na história da congregação. Inseririam-no, juntamente com a fundação dos dois recolhimentos femininos, dentre as demais conquistas da ordem, enaltecendo ainda mais a influência dos agostinhos na edificação da cristandade no Oriente, já que o cenóbio teria sido “a glória da ordem e da diocese de Goa”<sup>371</sup>. A exceção foi a crônica de Fr. Manuel/Francisco da Purificação e, por conseguinte, a de Fr. Manuel da Ave Maria, já que este copiou o relatado pelo anterior, acrescentando somente algumas informações – como será possível ver nas linhas seguintes.

Sendo assim, a *Primeira parte da chronica e relação do principio que teve a Congregação da Oredem de S. Agostinho nas Indias Orientais [...]*, de Fr. Felix de Jesus, terminou com uma narrativa carregada de elogios e exaltações do processo de fundação do convento até a entrada das noviças no 13º e último capítulo do Livro 3<sup>372</sup>. Já Fr. Antonio de Moraes, que escreveu em 1630, mencionou a fundação do convento, juntamente com os recolhimentos, pelo Fr. Aleixo de Menezes na descrição da *Missão 12 de 3 religiosos*. Descreveu-o como “edifício igual aos milhores, e em virtude e recolhimento avantajado a muitos, e poucos igual a elle, tão necessario e util a Republica como a esperiencia tem mostrado”<sup>373</sup>. Somente pela data da crônica já é possível entender esse tom laudatório. O autor presenciava a atmosfera antagônica entre o cenóbio, a congregação e a câmara da cidade, que viria em poucos anos conflagrar uma hostilidade de ações extremas com as ações do vice-rei Conde de Linhares. Seu enaltecimento do papel de Fr. Diogo como confessor e administrador das religiosas por fazer sozinho o trabalho que deveria ser de muitos, ratifica a necessidade do momento de defender uma instituição que lhes dera tanto prestígio e que

<sup>371</sup> ALONSO, Carlos. Agostinhos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 30.

<sup>372</sup> Embora o documento transcrito seja datado de 1606, Hartmann informa que o Fr. Felix de Jesus teria escrito duas crônicas diferentes, posto que Fr. Manuel da Ave Maria forneceu o título da obra com as datas limites indo de 1572 a 1637. Na *Biblioteca Lusitana*, o título também possui as mesmas datas limites. Além disso, consta na própria transcrição de Hartmann do título do manuscrito de Jesus que essa crônica seria a primeira parte, dando a entender que teria havido uma segunda parte, que se encontra perdida. Cf: HARTMANN, Arnulf. *Op. cit.*, 1967. p. 6, 12; AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. cit.*, 1955. p. 267; MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana* (1741). Edição Fac-símile. Vol. 2. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1965-67. p. 5-6.

<sup>373</sup> MORAES, Fr. Antonio de. *Op. Cit.*, 1958. p. 132.

estava correndo o risco de ser perdida, como já acontecera anteriormente no Reino<sup>374</sup>. Enquanto isso, aproximadamente 40 anos depois, Fr. Simão da Graça não redigiu nenhum capítulo ou item que tratasse do Convento de Sta. Mônica, tendo cerne do trabalho as missões e conversões realizadas pelos agostinhos, principalmente na Pérsia<sup>375</sup>.

Do século XVIII, foi possível ter acesso a três crônicas. A de Fr. Faustino da Graça, datada de 1718, foi dividida em dois livros subdivididos em notícias e intentos (algo semelhante a informações adicionais). Na Notícia 2 do Livro I, em que trata dos conventos da Congregação, há um pequeno parágrafo no qual falou da existência do convento de Sta. Mônica, seu fundador e seu confessor<sup>376</sup>. Mais adiante, em outras notícias, o autor descreveu brevemente o conflito entre o vice-rei Conde de Linhares e o fr. Diogo de Sta. Anna, em 1635; o incêndio sofrido pelo convento em 1636; e o impasse sobre a visita pastoral a ser feita às religiosas em 1681 durante sede vacante<sup>377</sup>. Além de descrever o milagre do crucifixo do convento e as chagas que apareceram no corpo de Sor. Maria de Jesus como casos notáveis, acrescentando uma lista dos agostinhos que foram confessores gerais das mônicas e outra das religiosas que se destacaram por suas virtudes<sup>378</sup>.

Entre dois e cinco anos depois, Fr. Manuel/Francisco da Purificação teve um posicionamento completamente diferente de seus antecessores ao dar pouquíssima importância às fundações femininas, descrevendo em não mais que dois parágrafos as três casas. Sobre o convento, somente mencionou que a ordem teve sua administração espiritual e temporal, o qual foi fundado por D. Fr. Aleixo de Menezes, acrescentando que a administração temporal teria sido abandonada pela ordem em 1702, enquanto a entrega da espiritual teria ocorrido em 1720, pelo então provincial Fr. João da Conceição<sup>379</sup>. Contudo, embora tenha fornecido essas datas, sabe-se, através de Fr. Manoel da Ave Maria e de Barbosa Machado, que ele foi confessor do cenóbio feminino de 9 de outubro de 1723 a 1725, quando foi sagrado como bispo de Pequim, em 16 de dezembro no próprio convento das mônicas<sup>380</sup>. Esse menosprezo pelas comunidades femininas e até mesmo o tom de regozijo pela congregação não ser mais responsável pelas religiosas, revela uma insatisfação com as

<sup>374</sup> *Ibidem*. p. 134.

<sup>375</sup> GRAÇA, Fr. Simão da. *Op. Cit.* ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 1699.

<sup>376</sup> GRAÇA, Fr. Faustino da. *Op. Cit.* BA, Congregação da Índia Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51. fl. 153-154.

<sup>377</sup> *Ibidem*. fl. 294, 287-289.

<sup>378</sup> *Ibidem*. fl. 319-321, 449-457, 536-537.

<sup>379</sup> Ademais disso, ressaltou a imprescindibilidade do papel dos agostinhos como missionários em detrimento do desenvolvido como confessores das mulheres dessas instituições. PURIFICAÇÃO, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1958. p. 9-10.

<sup>380</sup> AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 607; MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. Cit.*. Vol. 4, 1965-67. p. 142.

circunstâncias de indisciplina em que as religiosas estiveram envolvidas desde a década de 1680 – que serão tratadas nos próximos capítulos.

Na crônica do autor ainda não identificado, escrito provavelmente na década de 1750<sup>381</sup>, o capítulo 118 ficou reservado para tratar do mosteiro e dos recolhimentos<sup>382</sup>. Seguindo a lógica da repetição narrativa, esse autor desenvolveu um texto idêntico ao de Fr. Faustino da Graça, tanto no capítulo 118 quanto nos que discorreu sobre os sucessos notáveis, as moléstias sofridas e a relação das religiosas que se destacaram em suas mortes<sup>383</sup>.

Por fim, a última crônica escrita encontrada foi a de Fr. Manuel da Ave Maria, terminada, em 1817<sup>384</sup>. Nela, o autor desenvolveu – além de algumas menções pela extensão do texto – dois capítulos sobre o convento das mônicas. No capítulo em que descreveu o convento, o texto é cópia do que escreveu Fr. Manuel da Purificação, acrescentando o incêndio de 1636 e o retorno da administração das religiosas, em 1723, por súplica das mesmas<sup>385</sup>. No outro, enumerou as prioras que governaram o convento até a eleita, em 1831<sup>386</sup>. Vale ressaltar que o cronista mencionou outros três religiosos que teriam escrito sobre o Convento de Santa Mônica ademais de Fr. Agostinho de Santa Maria. Todos descritos por Barbosa Machado, do qual o autor se baseou. Teriam sido eles: Fr. Domingos do Espírito Santo que teria escrito *Origem, Progresso e Izençoens das Religiosas Manteladas Augustinianas e Historia da Fundação do Convento de S. Monica de Goa*<sup>387</sup>; Fr. Manoel de S. Mathias, autor de *Memorias de algumas couzas memoráveis do convento de S. Monica de Goa nos princípios de sua fundação*<sup>388</sup>; e, Fr. Agostinho dos Reis, o qual teria redigido *Historia da Fundação do Convento de S. Monica de Goa*<sup>389</sup>. Infelizmente, até o momento não foi possível encontrar esses manuscritos.

<sup>381</sup> Foi utilizada essa data por causa do último provincial detectado, que o autor mencionou em sua relação de provinciais da Congregação da Índia. A leitura do documento é bastante prejudicada pela escrita corrida, ficando difícil inclusive visualizar onde se iniciam os capítulos. Cf: *HISTÓRIA e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da Índia Oriental*, BNP, B 1-12, cx. 3, nº 23. fl. 129.

<sup>382</sup> *Ibidem*. fl. 96-97.

<sup>383</sup> *Ibidem*. fl. 99-100, 219-222, 267-268.

<sup>384</sup> Embora o documento seja datado de 1817 – tendo Teófilo López, em seu estudo, dito que Carlos Alonso assegurou ser a crônica mais moderna –, ao verificar a lista das prioras que governaram o cenóbio e a dos provinciais, percebeu-se que a mesma vai até a priora eleita, em 1831. Essa controvérsia se dá pelo fato de terem acrescentado algumas informações posteriormente. O próprio Antônio de Silva Rêgo chamou a atenção, em sua transcrição, de que os nomes indicados posteriores à dita data até a extinção dos conventos foram escritos por mãos alheias. Cf: LÓPEZ, Teófilo Aparício. *Op. Cit.*, jun.1974/dez.1978. p. 11-12; AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 102 (nota 1), 140 (nota 1).

<sup>385</sup> AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 127.

<sup>386</sup> *Ibidem*. p. 128-141.

<sup>387</sup> *Ibidem*. p. 264.

<sup>388</sup> *Ibidem*. p. 424.

<sup>389</sup> *Ibidem*. p. 484

Ao ler os trechos sobre as mônicas dessas crônicas, é interessante notar que a maioria delas fazem referência ao livro de Fr. Agostinho de Santa Maria ou a algum dos manuscritos mencionados – que também versam sobre os anos iniciais do convento. Ratificando ou não as informações dadas pelos autores<sup>390</sup>, as crônicas deixam clara a importância que o livro e os manuscritos tiveram na elaboração de seus relatos. Outro aspecto que chama a atenção é a categórica ausência de menções sobre a rebeldia das freiras na primeira metade do século XVIII nas crônicas mais recentes. Somente há uma breve descrição, feita pelo Fr. Faustino da Graça, sobre o problema da visita pastoral que deveria ser feita à comunidade, em 1681, mas sem em nenhum momento expor os motivos para tal<sup>391</sup>. Esse lapso ratifica os esforços desses cronistas em relatar somente os feitos exitosos e quando descreviam alguns insucessos, esses eram vistos como tristes desventuras. Como defende Hartmann sobre Fr. Felix de Jesus, “he writes about every missionary effort with enthusiasm, rejoices with its heroes and is saddened by every setback”<sup>392</sup>.

A intenção desses cronistas era que cada informação dada, por menor que fosse, criasse uma impressão geral a favor da atuação da ordem. Portanto, não parece nada extraordinário ocultar algumas adversidades ocorridas com as religiosas sob sua tutela ou distorcer os acontecimentos para que as decisões parecessem terem sido tomadas por eles e não por outras autoridades locais<sup>393</sup>, posto que o que estava em jogo era a defesa da grandeza da Congregação. Nesse sentido, as crônicas servem não somente para a obtenção de alguns dados mais gerais sobre as preladas e os confessores e administradores de Sta. Mônica<sup>394</sup>, mas também sobre o pertencimento do convento a um projeto de crescimento e afirmação da ordem agostiniana na Índia.

---

<sup>390</sup> Ao mesmo tempo que Manuel/Francisco da Purificação disse que Fr. Agostinho de Santa Maria tratara bastante da fundação do convento em seu livro, acusou o mesmo de ter escrito algumas “informações pouco verdadeiras”, vide: PURIFICAÇÃO, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1958. p. 9-10.

<sup>391</sup> GRAÇA, Fr. Faustino da. *Op. Cit.*. BA, Congregação da Índia Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51. fl. 287-289.

<sup>392</sup> O trecho correspondente na tradução é: “ele escreve sobre cada esforço missionário com entusiasmo, se alegra com seus heróis e se entristece com cada revés”. HARTMANN, Arnulf. *Op. Cit.*, 1967. p. 11.

<sup>393</sup> Fr. Manuel/Francisco da Purificação em nenhum momento sequer menciona o papel do arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa na continuidade da perda da administração espiritual das mônicas.

<sup>394</sup> Nos Apêndices C e D, há dois quadros (24 e 25) com a lista dos confessores e das priorisas do Convento de Sta. Mônica de Goa para futuras conferências de informações.

## 2.1 “A grandeza, e vastidam da nossa Congregaçam”<sup>395</sup>: a Congregação da Índia Oriental e o Monte Santo em Goa

Embora não tenha se transformado numa província nem ter alcançado o mesmo feito dos jesuítas na missionaçãõ do Oriente, a Congregaçãõ dos Eremitas de Sto. Agostinho da Índia Oriental desenvolveu um papel muito importante na propagaçãõ da fé católica na Ásia. Criada juntamente com a primeira missãõ de 1572, a congregaçãõ iniciou com os doze primeiros missionários<sup>396</sup> que embarcaram para a Índia, em 18 de março. Essa primeira missãõ obteve aprovaçãõ do rei D. Sebastião, que, como ressalta Teófilo López, era um grande benfeitor dos agostinhos em Portugal<sup>397</sup>.

Outro personagem muito importante nesse primeiro momento da congregaçãõ e nos anos de consolidaçãõ da ordem no Oriente foi D. Fr. Agostinho de Castro ou de Jesus. Ele, como provincial da Província de Portugal, desempenhou um papel fundamental na escolha e no envio dos religiosos e, posteriormente, como arcebispo de Braga, criou o Colégio do Pópulo, em 1596, que além de ser um espaço para a formaçãõ do clero diocesano também se destinava à formaçãõ de religiosos para a missionaçãõ na Ásia, como destaca Margareth Gonçalves<sup>398</sup>. Essa iniciativa do prelado estabeleceu uma conexãõ entre Braga e Goa, que permaneceria até o arcebispado de seu sobrinho D. Fr. Aleixo de Menezes<sup>399</sup>. Sua atuaçãõ foi exaltada tanto por Fr. Félix de Jesus quanto por Fr. Simão da Graça, os quais dedicaram as partes iniciais de suas crônicas a fim de louvar aquele que foi “primeiro Pay, e fundador desta tão glorioza empresa”<sup>400</sup>.

A Congregaçãõ da Índia permaneceu até o seu final, em 1834, submetida à Província de Portugal. A partir do relatado por Fr. Manoel da Ave Maria (cuja lista é a mais completa),

<sup>395</sup> DECIMAS do R. Pe. Me. Diffinidor Fr. Paschoal de Jesus Maria em louvor deste livro e seu author. In: GRAÇA, Fr. Faustino da. *Op. Cit.*. BA, Congregaçãõ da India Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51, fl. IX.

<sup>396</sup> De acordo com Fr. Manoel da Ave Maria, os doze missionários foram: P. Fr. Antônio da Paixão, que lideraria o empreendimento sendo prelado e vigário provincial; P. Fr. Simão de Jesus; P. Fr. Anselmo do Paraíso; P. Fr. Manoel dos Reis; P. Fr. Jorge Queimado ou de Santa Maria; P. Fr. João da Graça; P. Fr. Domingos da Piedade; P. Fr. João de Santa Mônica; P. Fr. Pedro da Conceiçãõ; P. Fr. Luis Camelo ou de Santa Maria; e o Irmão leigo Fr. Manoel de São Pedro. Cf: AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 97. Teófilo López faz um pequeno resumo de quem foi cada um desses religiosos. LÓPEZ, Teófilo Aparício. *Op. Cit.*, jun.1974/dez.1978. p. 52-54.

<sup>397</sup> LÓPEZ, Teófilo Aparício. *Op. Cit.*, jun.1974/dez.1978. p. 47.

<sup>398</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificaçãõ da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista História*, São Paulo, nº. 170, p. 107-141, jan.-jun., 2014. p. 123. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>> Acesso em: 10 abr. 2018.

<sup>399</sup> *Ibidem*. p. 123.

<sup>400</sup> JESUS, Frei Félix de. *Op. Cit.*, 1967. p. 13.

é possível identificar a existência de 101 provinciais durante os quase três séculos de funcionamento da congregação. Segundo Gabriel Saldanha, as eleições para provinciais – aos que se juntavam os dignatários, visitantes, priores do convento e reitores do colégio de Goa – eram exercidas de três em três anos, mas olhando atentamente a lista dos provinciais verifica-se que poucas foram as eleições que seguiram essa periodicidade. A maioria não foi tão regular assim. Por exemplo, Fr. Antônio da Paixão, que foi o primeiro provincial, exerceu o cargo durante sete anos, enquanto muitos outros não chegaram a completar nem um ano de provincialato. Somente em alguns períodos, como o de 1666 a 1684 e alguns anos dos séculos XVIII e XIX, que os provincialatos tiveram a duração de três anos<sup>401</sup>. Essa inconstância deixa claro como as instabilidades do contexto local ou até mesmo as demandas das missões e do governo das casas fundadas interferiam na administração geral da congregação.

A partir do demonstrado no quadro 10, sobre a população e a distribuição das ordens no Oriente, pode-se notar que os agostinhos, embora tivessem como primeira meta a atuação nas comunidades cristãs da Armênia e Geórgia e evangelizar a Pérsia, conseguiram se espalhar de tal forma, que ainda na primeira metade do século XVII, com 63 anos de trabalho, já alcançavam territórios que iam de um extremo ao outro da Estado da Índia. Ainda no *Manual Eremítico*, Ave Maria distinguiu três categorias de missões agostinianas: a primeira, de 1572 a 1666, teve 33 missões organizadas e realizadas em sua grande maioria por agostinhos provenientes da Província de Portugal, tendo somente três religiosos originários da própria congregação. A segunda categoria com 31 missões exercidas entre os anos de 1672 e 1764<sup>402</sup>, teria sido posta em prática por agostinhos de diversas províncias. Embora a maioria dos religiosos fosse portugueses, indo-portugueses ou conversos, estiveram entre eles também castelhanos e italianos. Um reflexo da atuação da Propaganda Fide que intervinha na evangelização do Oriente desde 1622. A terceira e última leva de missões descrita por Ave Maria, se deu de 1763 a 1831, tendo havido somente seis delas. Nessa parte o autor chama a atenção para os agostinhos castelhanos que teriam ido da Província de Manila para Goa após a tomada da cidade pelos ingleses. Dos aproximadamente vinte religiosos, um teria morrido no período de dois anos em que estiveram em Goa e outro não teria voltado depois para sua província de origem, se estabelecendo na missão de Bengala. Os demais, teriam ido para Macau, em 1765, retornando para Manila, posteriormente<sup>403</sup>.

<sup>401</sup> AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 98-102.

<sup>402</sup> Apesar do autor ter estabelecido esse intervalo, ele também relatou a existência, já na primeira metade do século XVII, de três missionários oriundos da Província de Castela nas missões. *Cf. Ibidem.* p. 296-298.

<sup>403</sup> *Ibidem.* p. 334-338.

Vale a pena destacar que do primeiro envio de missionários agostinhos até 1614, houve 21 missões. Com algumas delas tendo apenas um ano de diferença, esse foi o período mais fértil da congregação. A forte influência exercida por D. Fr. Agostinho de Jesus desde Portugal e a atuação de D. Fr. Aleixo de Menezes não só durante seu arcebispado, mas também após seu retorno ao reino, foram essenciais para o desenvolvimento e fixação dos eremitas no Oriente. Como salienta Margareth Gonçalves, seriam as conexões entre os dois prelados e os Habsburgo as fomentadoras dessa expansão e afirmação dos agostinhos no Oriente, fixando uma “política religiosa de disciplinamento e moralização cristã”<sup>404</sup>. Sendo assim, durante a prelazia de 15 anos de Aleixo de Menezes – visto por Subrahmanyam como uma das figuras mais importantes da Índia Portuguesa do final do século XVI<sup>405</sup> – a congregação alcançou as Províncias do Norte, Bengala e Gujate, assim como regiões fora da colonização portuguesa, como a Pérsia, conduzindo os religiosos para áreas mais interioranas.

Mesmo após as influências da Propaganda Fide nos territórios de missão portuguesa, os agostinhos continuaram seus trabalhos, mesmo demonstrando alguns sintomas de relaxamento moral, como destaca Maria de Jesus Lopes<sup>406</sup>. Embora não haja muitos relatos ou estudos sobre o século XVIII agostiniano, esse período foi caracterizado com muitas perdas de conventos e igrejas por eles fundados, principalmente com a perda das Províncias do Norte<sup>407</sup>. Carlos Alonso, ao descrever as casas agostinhas no Oriente, informa a perda de muitas delas entre os anos de 1737 e 1739<sup>408</sup>. Com a perda do convento de Baçaim, em 1739, algumas casas e vigararias da região foram junto, como as de Casabe, Moula e Daince. Dois dos conventos mais antigos da congregação, a saber, os de Taná e Chaul, também acabaram desaparecendo com a invasão dos Maratas. Além do Seminário de São Guilherme, em Neurá, que durou até 1737, ou a igreja de Vizagapatão, que foi entregue aos teatinos, em 1729. Entretanto, apesar de todas essas e mais outras perdas, a segunda metade do século XVIII viu

<sup>404</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. Cit.*, jan.-jun., 2014. p. 137.

<sup>405</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. Dom Frei Aleixo de Menezes (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde. *Archives de sciences sociales des religions*, n°103, p. 21-42, 1998. L'indigénisation du christianisme en inde pendant la période coloniale (1498-1947), p. 21. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1998\\_num\\_103\\_1\\_1193](http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1998_num_103_1_1193)> Acesso em: 20 fev. 2010.

<sup>406</sup> LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750-1800)*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa; Universidade Católica Portuguesa, 1996. p. 144.

<sup>407</sup> As Províncias do Norte eram formadas por cidades como as de Baçaim, Taná, Chaul, Damão, Diu e a Ilha de Salsete, localizadas em territórios portugueses mais ao norte de Goa. Em 1739, os maratas tomaram essas terras dos portugueses, deixando a maior parte da população de origem portuguesa prejudicada com a perda de suas propriedades, como será visto no capítulo 4.

<sup>408</sup> ALONSO, Carlos. *Os agostinhos em Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003. p. 110-113.

algumas poucas fundações, como o Asilo de Sta. Rita, em Mailapur, que virou convento em 1757; e uma casa de férias em Moula, em 1790<sup>409</sup>.

De Goa emanavam todos os missionários que iriam atuar em diversos territórios sob a responsabilidade dos agostinhos, fossem os que vinham do reino fossem os que professavam no Oriente. O Convento de Nossa Senhora da Graça se tornou a casa-mãe da congregação desde seus anos iniciais, enquanto o Monte Santo – onde se encontrava o convento – tornou-se um território quase que exclusivamente agostiniano<sup>410</sup>. Esse domínio territorial só não teria sido completo porque quando da chegada dos agostinhos, no local já havia outros conventos e igrejas. O processo de ocupação dos agostinhos foi algo que se constituiu com a atuação de D. Fr. Aleixo de Menezes.

A partir dos conceitos de território e territorialidade religiosa desenvolvidos por estudiosos da Geografia da Religião, é possível compreender como o topo do Monte Santo foi sendo transformado num território majoritariamente agostiniano. Geógrafos, como Marcel Roncayolo e Rogério Haesbaert, aprimoraram o conceito de território ampliando-o para além do espaço geográfico em si, estabelecendo uma ligação identitária do indivíduo ou grupos de indivíduo com o espaço em que habitam. Levando em consideração esse conceito – já trabalhado na dissertação de 2012<sup>411</sup> –, em que está também associado à formação de uma identidade tanto individual como social e que o mesmo pode ser definido a partir do sentimento de pertencimento e de uma identificação cultural com o território<sup>412</sup>, é possível entender o Monte Santo como uma “apropriação simbólico-religiosa” em que os agostinhos construiriam sua identidade coletiva de “filhos do Nosso Padre Santo Agostinho”.

<sup>409</sup> ALONSO, Carlos. *Op. Cit.*, 2003. p. 112-113.

<sup>410</sup> Essa quase exclusividade está expressa no sermão que Fr. Diogo de Sta. Anna fez em 1627, quando este afirma ter sido o próprio D. Fr. Aleixo de Menezes que intitulou o Monte Santo como tal, “por rezaõ deste mosteiro [*de Sta. Mônica*], e destes sanctos conventos de nossa senhora da graça e colégio de nosso padre sancto Augustinho e noviciado de São Roque, e parochia de nossa senhora do Rozario, e igreja de sancto Antonio quazi como em pinha”. SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Sermão que o padre frei Diogo de Santa Ana natural da cidade de Bragança, religioso da ordem dos Eremitas do grande Patriarca Santo Agostinho e provincial nela e deputado do Santo Ofício e da segunda instancia das ordens militares pregou em dezenove de dezembro de mil e seiscentos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa Santa Mônica da cidade de Goa metrópole do estado da Índia oriental, em missa pontifical do Illmo. e Rmo. Sr. Dom fr. Sebastião de São Pedro digníssimo Arcebispo Primaz do Oriente e religioso da mesma ordem e prelado do mesmo mosteiro*. 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869. fl. 9v-10.

<sup>411</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *No Vale dos Lírios: Convento Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente* (1606 - 1636). 2012. 219p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

<sup>412</sup> HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006. p. 49; RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 8. p. 267.

No que tange à territorialidade, Zeny Rosendahl, ao estudar os espaços sagrados do catolicismo no Brasil (em especial no Rio de Janeiro), defende que “a religião pode ser examinada com relação à apropriação de determinados seguimentos do espaço”<sup>413</sup>. Essa apropriação, que pode ter uma identificação afetiva por causa das práticas realizadas, está intimamente ligada com o controle de um território por grupos ou instituições. Dessa maneira, percebe-se a territorialidade dos agostinhos que, a partir de um território que já possuía uma identidade sagrada, passou a ocupá-lo com suas casas, regras de vida, formas de ensino - tanto para a educação de nativos, quanto formação de religiosos ou mesmo de religiosas enclausuradas – e exemplos de vida, tentando controlar uma boa parte do território do Monte Santo. Pode-se entender, portanto, a territorialidade como uma estratégia de controle do território<sup>414</sup>. E no caso dos agostinhos, uma territorialidade religiosa foi desenvolvida por um conjunto de práticas, nas quais o sagrado refletiu a identidade de fé deles como cristãos evangelizadores e consagrados a Deus através da ordem agostiniana, construindo sentimentos de pertencimento e de propriedade sobre o território. Esses sentimentos foram sendo concretizados progressivamente com a implantação das cinco casas e igrejas agostinianas: o Convento de N. Sra. da Graça, o Colégio do Pópulo, o Seminário de S. Guilherme, a Igreja de Sto. Antônio – que foi cedido à administração agostiniana – e o Convento de Santa Mônica.

De acordo com os cronistas, ao chegarem a Goa, os religiosos da primeira missão foram acolhidos pelos franciscanos até que tivessem onde estabelecer sua comunidade. O processo da escolha do terreno passou de recusas a doações à quase compra de uma capela dedicada a São Tomé distante e dilapidada, até que fosse indicado esse local onde as ordens já se encontravam consolidadas. Mesmo as crônicas relatando uma justificativa com base nas Escrituras, em interferências divinas e ajuda de algumas pessoas, com a leitura de uma carta escrita por Fr. Simão de Jesus para o provincial do reino, é possível perceber motivações mais realistas. Nessa carta, transcrita por José Marques, a recusa da capela se fundamentava por ela estar demasiadamente distante da cidade, por achar-se dificultosa a recuperação e por ser um local perigosos em momento de guerra. Já a escolha das pequenas casas na Rua do Outeiro teria se dado pela sua localização próxima das outras ordens e por seu bom posicionamento,

---

<sup>413</sup> ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 22.

<sup>414</sup> ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, 20 a 26 de março de 2005. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 12934-12938. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf>> Acesso em: 17 out. 2018.

“donde se ve o rio et quasi toda a cidade”<sup>415</sup>. O religioso ainda comparou o lugar com a casa-mãe de Lisboa e o convento de Penafirme, demonstrando que seria possível edificar algo bastante semelhante com os do reino. Vitor Serrão ressalta que a escolha do Monte Santo foi sábia e simbólica, pois ademais dos bons ares e da vista do Rio Mandovi e da cidade abaixo, ainda havia o simbolismo deste ter sido o local de conquista de Afonso de Albuquerque. Pode-se notar, dessa maneira, o início de uma estratégia territorial de ocupação, tendo em vista que o espaço já era considerado sagrado.

Além dessa desmistificação da escolha do Monte Santo, também se vê que em vez de ajuda de alguns indivíduos o que aconteceu foi que os agostinhos tiveram que contrair empréstimos com a finalidade de juntar dinheiro suficiente para realizar a compra<sup>416</sup>. É importante aqui ressaltar como o cruzamento de fontes de tipos diferentes são essenciais para contrapor as características apologéticas das crônicas. Os religiosos fizeram poucas alterações nessas primeiras casas. Foi somente após a chegada de Aleixo de Menezes que foi colocada a pedra fundamental daquela que se tornaria uma das mais imponentes construções religiosas de Goa. Aliás, foi a partir do incentivo desse prelado que o topo do Monte Santo se configurou da maneira que ficou conhecido até a saída das ordens de Goa.

O Colégio do Pópulo foi a segunda construção dos agostinhos no Monte Santo. Conforme destaca Olivinho Gomes, os gracianos floresceram bastante em Goa e perceberam a necessidade de ter um colégio para a formação de religiosos para as missões empreendidas. Por essa demanda, o Colégio do Pópulo foi fundado em Goa, tendo em vista que o existente em Neurá não dava conta dessa preparação, tanto pela insalubridade do local quanto pela distância da casa-mãe. Sendo assim, em 1602, o colégio de Goa foi erguido num terreno em frente à casa do noviciado do Convento da Graça. Ainda no governo episcopal de Aleixo de Menezes, foi construída uma ponte sobre a Rua dos Judeus, que ligava um edifício ao outro. Nesse colégio ensinava-se “Latim, Filozofia, e Theologia, não só aos religiosos, mas tambem as pessoas de fora”<sup>417</sup>, fortalecendo assim o que Margareth Gonçalves chamou de “malha pedagógica de vocações missionárias agostinhas”<sup>418</sup>, já que a formação dos religiosos não dependeria somente do colégio do reino.

---

<sup>415</sup> JESUS, Fr. Simão de. *Carta de 1572, Novembro, 8 – Goa*. A.D.B., Gaveta das cartas do Cabido, nº 74. *Apud*: MARQUES, José. *Eremitas de Santo Agostinho nas missões do Oriente. Revista da Faculdade de Letras: História*, Série II, vol. XIV p. 247-269, Porto, 1997. p. 264. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2082.pdf>> Acesso em: 26 nov. 2010.

<sup>416</sup> JESUS, Fr. Simão de. *Carta de 1572, Novembro, 8 – Goa*. A.D.B., Gaveta das cartas do Cabido, nº 74. *Apud*: MARQUES, José. *Op. Cit.*, 1997. p. 264-265.

<sup>417</sup> AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 117.

<sup>418</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. Cit.*, jan.-jun., 2014. p. 123.

A Capela de Sto. Antônio, que foi mencionada na escolha do local de fundação do Convento das Graças de Goa, foi o terceiro edifício a ser incorporado ao Monte Santo agostiniano. A capela teria sido construída pelos primeiros portugueses que chegaram a Goa, como dizem as crônicas. No entanto, D. Fr. Aleixo de Menezes, em incentivo a sua família religiosa, doou a capela aos agostinhos, em junho de 1606 – assim como fez com outras igrejas e paróquias que foram passadas para o encargo dos agostinhos. Daí por diante, os capelães foram sempre escolhidos entre os graciosos. De acordo com Faustino da Graça, essa capela era bastante frequentada pela população, principalmente, na época das trezenas e, no último quarto do século XVII, foi aprovada a Confraria de Sto. Antônio pelo então arcebispo, D. Fr. Antônio Brandão<sup>419</sup>.

No mesmo ano, apenas um mês depois da doação da capela, o prelado Menezes lançou a pedra fundamental do Convento de Sta. Mônica num terreno logo em frente ao Convento da Graça. Alguns detalhes sobre a construção desse cenóbio serão tratados no próximo capítulo. Porém, aqui vale ressaltar o simbolismo que foi a construção de um convento feminino, um território sagrado, num espaço antes considerado de perdição. De acordo com Vitor Serrão, havia numa parte da colina do Monte Santo uma zona de prostituição denominada Ilha do Fogo<sup>420</sup>. Foi justamente, esse local que D. Fr. Aleixo de Menezes adquiriu para a construção da comunidade feminina. Isso demonstra o que Rosendahl defende, de que critérios socioculturais, por vezes, se tornam mais determinantes numa construção do espaço religioso do que outros fatores, como o clima, a qualidade do terreno e a tecnologia disponível<sup>421</sup>.

Destaca-se também o grande papel que desempenhou o arcebispo, visto que o local foi adquirido sob suas custas. Da mesma maneira que havia investido em muitas construções agostinhas e nas outras demandas da Igreja no Oriente. Como próprio confessara, “vivo pobre e com dividas; porque as necessidades desta terra que se não representam como as de lá, são tantas e tão urgentes, que me serei mais fácil vender-me, que deixar de lhe acudir”<sup>422</sup>. Essa característica caritativa de Menezes – que João M. Gomes destaca em seu artigo – caminhava de mãos dadas com o seu patrocínio à congregação da Índia. Conforme Carla Pinto defende,

<sup>419</sup> GRAÇA, Fr. Faustino da. *Op. Cit.*. BA, Congregação da Índia Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51. fl. 152-153.

<sup>420</sup> SERRÃO, Vítor. Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipenses: o mosteiro de Santa Mônica no "Monte Santo" (c. 1606-1639) e os seus artistas. *Oriente*, nº 20, p. 11-50, 2011. p. 18.

<sup>421</sup> ROSENDAHL, Zeny. *Op. Cit.*, 2012. p. 31. Para entender melhor do uso dos conceitos de sagrado e urbano na interação do homem com o divino, ver: ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, 1993-2008. p. 67-79.

<sup>422</sup> FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memórias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras...* vol. III. Braga, Imprensa Catholica, 1890. p. 15.

D. Fr. Aleixo de Menezes foi um valoroso patrono e mecenas da ordem agostiniana portuguesa, sobretudo na parte indiana dela. “D. frei Aleixo juntava uma sólida formação cultural e, provavelmente, académica, a uma curiosidade e consumo de objetos de luxo e de arte e ao domínio do mercado, práticas e ofícios do seu tempo. Era um mecenas que sabia o que queria, como o obter e a quem destinar”<sup>423</sup>. Dessa maneira, o arcebispo conseguiu ampliar o convento, erguer um colégio, doar uma capela e iniciar a construção do primeiro convento feminino na Ásia, configurando para sempre o complexo agostinho no planalto do Monte Santo:

quando vim a esta terra achei um mosteiro Nosso bem pobre, e pequeno, e quase todo por fazer, agora está o melhor da terra, e capaz de nouenta, ou cem homens, e hum Collegio que se vai acabando, que poderá ter 40 e excellentissimo, e tres cazas de recolhimento de mulheres, com o que acabei tudo o que pude da religião<sup>424</sup>

Com base nestas palavras, é possível compreender que essas instituições serviram para responder às demandas agostinianas referentes não só à missão e ensino, como também as relativas à assistência a mulheres. Dessa maneira, o arcebispo incorporava essas instituições femininas aos propósitos da congregação. Ainda mais quando se atenta para a autoria dos estatutos e constituições desses institutos por parte do arcebispo Menezes, fazendo uma conexão direta dos freis com as mulheres que nessas casas viviam, fosse pela administração unicamente espiritual – no caso dos recolhimentos – fosse pela administração espiritual e temporal – especificamente do convento. Outro ponto que permite reforçar essa ligação concerne nas encomendas artísticas para os edifícios do Monte Santo. Vitor Serrão chama atenção para os documentos da congregação agostiniana que expõem os acordos e gastos para a construção e pagamentos de artistas, como mestres de pedraria, carpintaria, imaginária, dourado, pintura, ferragem, marcenaria<sup>425</sup>. Esses trabalhadores teriam executado obras em todas as casas dos graciosos, inclusive na das mônicas, podendo ser todas pensadas em conjunto.

Para fechar esse complexo idealizado e posto em prática por Menezes, tem-se o Seminário de S. Guilherme, o único edifício que não teve influência direta do arcebispo por ter sido construído alguns anos após sua morte no reino. Da mesma maneira que o Colégio do Pópulo foi erguido com o intuito de transferir o que havia em Neurá, este seminário foi

<sup>423</sup> PINTO, Carla Alfêres. “Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes”. D. Frei Aleixo de Menezes (1559-1617), mecenas e patrono. *Anais de História Além-mar*, nº 12, p. 153-180, 2011. p. 172.

<sup>424</sup> A.D.B., *Gaveta das cartas*, nº 380. *Apud*: PINTO, Carla Alfêres. *Op. Cit.*, 2011. p. 173. Ver explicação sobre o documento na nota 48 da página 169.

<sup>425</sup> SERRÃO, Vítor. *Op. Cit.*, 2011. p. 19.

construído próximo ao Convento da Graça, em 1633, levando os mestres que atuavam em Neurá. Assistido pelos religiosos do convento, nele recebiam educação os filhos dos nativos e dos portugueses nascidos no reino ou no Oriente. Aprendiam latim, música e a tocar instrumentos. Estes últimos com o objetivo de servirem nas missas e festas, sobretudo as realizadas pelos agostinhos. O seminário ficou famoso por ser formador de muitos párocos e clérigos<sup>426</sup>.

É claro que essa ocupação do Monte Santo pelos agostinhos não foi pacífica. Como já dito, já havia outras ordens habitando a colina e essa progressiva predominância não agradou aos demais religiosos, principalmente, os jesuítas que disputavam o espaço para a ampliação do seu novo colégio, denominado de São Paulo o Novo ou de São Roque. Embora construído desde 1580, foi somente após o envio dos estudos do Colégio de São Paulo o Velho para esse – por questões de insalubridade – que se iniciou um conflito entre os jesuítas e os agostinhos por causa da grandiosidade do edifício. Segundo os agostinhos a construção prejudicava sua vista e os privava de ar fresco. Uma querela que perdurou por aproximadamente 22 anos, tendo envolvido também as religiosas de Sta. Mônica. Por volta de 1615, os agostinhos e os jesuítas ainda estavam numa contenda sobre algumas casas que estes últimos estavam tentando adquirir para a dita ampliação. Foi somente com a intervenção do vice-rei Conde de Linhares que, em 1632, ambas as partes conseguiram entrar num acordo com alterações na construção e elaboração de escrituras<sup>427</sup>.

Nesse complexo agostiniano, não obstante os conflitos enfrentados, o território religioso foi constituído de estruturas próprias a partir de uma distribuição espacial e de uma gestão desse espaço. E nele, as mônicas puderam desenvolver sua identidade de “filhas de Sto. Agostinho” e “esposas de Cristo”, durante quase três séculos, numa comunidade de vivência semelhante a familiar, não só no sentido de habitarem o mesmo lar, mas também no de espelharem os modelos das famílias coloniais. Portanto, além das freiras professoras, é possível ver uma mescla de mulheres de diferentes categorias organizadas numa estrutura estratificada, que se repetia – salvo algumas poucas variações – em muitos conventos de diferenciadas ordens no mundo cristão católico do período moderno.

---

<sup>426</sup> Os relatos dos cronistas não diferem em quase nada sobre o seminário. Fr. Ave Maria somente acrescenta que ele teria sido demolido, em 1747. Cf: AVE MARIA, Fr. Manuel da. *Op. Cit.*, 1955. p. 144-145.

<sup>427</sup> Para maiores informações sobre o Colégio de São Roque, vide: SALDANHA, Gabriel de. *História de Goa (política e arqueológica)*. Vol. 1 – História política. Nova-Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925. p. 56-62.

## 2.2 “*Kaleidoscope of women*”<sup>428</sup>: as mulheres e o Convento de Santa Mônica de Goa

A heterogeneidade da comunidade feminina agostinha refletia a sociedade goesa em que se encontrava. Ao levar em consideração o “caleidoscópio de mulheres” que existia em todo o Estado da Índia, mas especialmente em Goa, torna-se factível compreender a pluralidade da população conventual como um todo. Conforme é possível observar nos estudos sobre instituições femininas nos espaços coloniais, a princípio, os conventos serviriam para “remediar” as mulheres brancas (europeias ou nascidas de pais europeus). Contudo, de modo secundário (entrada no convento com outra categoria que não a de professa) ou a partir da flexibilização das normas, mulheres mestiças ou nativas convertidas conseguiam ser aceitas nessas instituições. Essa população, portanto, reproduziria a estrutura da sociedade de origem, carregando suas percepções de poder e privilégios, como indica Kathryn Burns<sup>429</sup>. Com essa ideia em mente, vale a pena aqui refletir brevemente como se organizavam as mulheres na sociedade colonial goesa para daí poder compreender a hierarquia social que se apresentava dentro do Convento de Santa Mônica<sup>430</sup>.

“O mundo entre o Cabo da Boa Esperança e o Japão, onde os Portugueses tentaram construir uma rede de comércio e de poder entre 1500 e 1700, não era um mundo estático. Era caracterizado pela transformação [...]”<sup>431</sup>. Essa percepção de uma sociedade em constante movimento é essencial para se entender que os portugueses tiveram de se encaixar nessa sociedade a fim de conseguir dominá-la, o que muitas vezes foi quase impossível, tendo eles se estabelecido em algumas poucas cidades, fortes e fortalezas do que penetrado no interior. Verdadeiros sitiados em pequenas “ilhas” no vasto território oriental.

Assim, quando da chegada dos portugueses, Goa, um porto estratégico na costa ocidental da Índia e um centro político, era habitada majoritariamente por hindus, mas também por muçulmanos. Os lusitanos viriam acrescentar complexidade àquela sociedade que

<sup>428</sup> O trecho correspondente na tradução é: “caleidoscópio de mulheres”. Título do livro de Fátima Gracias, que abordou os variados grupos de mulheres existentes em Goa. Cf: GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996.

<sup>429</sup> BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008. p.7-15.

<sup>430</sup> Fala-se “brevemente”, pois estudos como os de Fátima Gracias, de Emma Maria e o tradicional de Propécia de Figueiredo já desenvolveram o tema com mais detalhamento. Cf: GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. Cit.*, 1996; *Idem. The many faces of Sundorem. Women in Goa*. Panjim-Goa: Surya Publications, 2007; A.C., Emma Maria. *Women in Portuguese Goa: 1510-1835*. Tellicherry-Kerala: IRISH, 2002; FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. *A mulher na Índia Portuguesa*. Nova Goa: Tip. Bragança & C<sup>a</sup>., 1933.

<sup>431</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995. p. 13.

é vista pela historiografia como uma “encruzilhada cultural”. As mulheres acompanharam essa diversidade. Fátima Gracias, diz que, de forma geral, as mulheres podiam ser divididas em dois grandes grupos na sociedade colonial goesa: as mulheres não-cristãs e as cristãs<sup>432</sup>. No entanto, esses grupos podem ser divididos numa variedade enorme de categorias.

As não-cristãs eram compostas, em geral, por muçulmanas e hindus, as primeiras chamadas infieis e as seguintes de gentias pelos colonizadores. Além delas, havia mulheres de variados lugares, que ali viviam por pertencerem a famílias comerciantes ou por serem escravas. A hindus eram regidas pelo sistema de castas, que embora fossem superficialmente quatro (Brâmanes, Kshatrias, Vaisyas e Sudras<sup>433</sup>) havia uma variedade de subcastas – que Bragança Pereira, em seu livro clássico sobre a etnografia de Goa, detalhou<sup>434</sup>. Louis Dumont, em seu livro *Homo hierarchicus*, demonstra como a definição da palavra “casta” foi sendo moldada com o tempo, visto que não é um conceito criado pelos próprios indianos, mas sim uma utilização dos portugueses ao tentarem explicar a sociedade que haviam encontrado na Índia<sup>435</sup>. A denominação dessa forma de organização usada pelos indianos era “varna” – “cor” em sânscrito – enquanto as subdivisões dentro de cada *Varna* eram denominadas *jati*. Claudia Pereira ao analisar os *gaudde* de Goa mostra que apesar de cada *varna* ser um elemento de referência, com a complexificação das sociedades foram surgindo cada vez mais *jati*. Além disso, cada região/aldeia era capaz de possuir sua própria estratificação, já que as castas mais importantes podiam ser relacionadas ao tipo de profissão que era essencial<sup>436</sup>. As condições das mulheres na sociedade dependiam de sua posição social, cultural e religiosa, mas de um modo geral, elas estavam em segundo plano.

Mesmo com a conversão levada a cabo pelos portugueses, a população nativa recém-convertida – os *canarins* – manteve de certa forma sua estrutura social. Bragança Pereira sobre isso pormenorizou, dizendo que:

<sup>432</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. Cit.*, 1996. p. 31.

<sup>433</sup> Tradicionalmente os brâmanes eram os professores e sacerdotes, os kshatriya, príncipes e guerreiros; os vaishya, comerciantes; e os sudra eram os servos que faziam os trabalhos pesados, como limpar casas, apanhar cocos, etc. Ademais dessas castas principais, havia os intocáveis, que eram associados à morte ou coisas e seres mortos. FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. *Op. Cit.*, 1933. p. 18.

<sup>434</sup> Cf. PEREIRA, A. B. de Bragança. Etnografia da Índia Portuguesa. In: *A Índia Portuguesa*, vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1923. p. 255-524.

<sup>435</sup> As castas se distinguem, em geral, por três princípios: a ocupação profissional (hereditariedade da profissão é uma das características principais da casta a que pertence); endogamia (proibição de haver casamentos fora do grupo) e comensalidade (existência de restrições na partilha de alimentos cozidos e água). Cf: DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 2008. p. 69-81.

<sup>436</sup> A complexidade do sistema de castas e o estado da arte dos antropólogos e sociólogos estão bem desenvolvidos na tese de Claudia Pereira. Cf. PEREIRA, Cláudia. *Casta, Tribo e Conversão. Os Gaudde de Goa*. 2009. 431p. Tese (Doutorado em Antropologia) – ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2009.

Entre os cristãos de Gôa numeram-se as seguintes castas: brâmanes, chardós ou chardi, gauddés ou agris (saleiros), sudir (rendeiros ou destiladores de espíritos nativos, carpinteiros, pedreiros), lavadeiros, azeiteiros, barbeiros, pescadores, ourives, ferreiros, oleiros, gauddés ou cunebis (agricultores), mahrs (farazes) chamares (curtidores). São também considerados *sudras* os que não sejam brâmanes, chardós, gauddés, cunebis, mahrs ou chamares<sup>437</sup>

Enfim, uma grande variedade de castas que não diferia muito das hindus, com exceção dos vaishya e kshatriya que se aglomeraram e formaram a casta cristã chardó. Conforme indica Teotônio de Souza, esses cristãos nativos participavam tanto da economia urbana – como artesãos, coletores de impostos, soldados e criados, ou como solicitadores legais e escriturários para aqueles que tinham acesso à formação dos colégios religiosos – quanto da esfera religiosa – em geral, eram os brâmanes que procuravam o estado clerical, embora não conseguissem alcançar os altos cargos, ficando mais entre o baixo clero<sup>438</sup>. Com a implantação de algumas regras, como a proibição dos *sati*, do infanticídio feminino, a autorização de que as mulheres pudessem herdar a propriedade de seus pais, as condições femininas foram se transformando para aquelas que se convertiam ao cristianismo<sup>439</sup>. Por outro lado, não houve nenhuma medida mais expressiva para educar essas mulheres, apenas a instrução dada poucos meses antes do batismo. Somente na segunda metade do século XVIII que o governo resolveu impulsionar a educação feminina, criando escolas básicas em muitas partes da Índia Portuguesa<sup>440</sup>.

A outra parte do grupo das mulheres cristãs era composta por mulheres de origem portuguesa: as reinóis, as castiças e as mestiças, sendo que dentre as últimas ainda tinham as mulatas. As mestiças eram filhas de portugueses com mulheres nativas, enquanto as mulatas eram provenientes das relações desses com mulheres negras. Vale destacar que raramente mulheres convertidas de castas altas se casavam com os portugueses – mesmo durante a política dos casamentos<sup>441</sup> de Afonso de Albuquerque. Como demonstra Boxer, os hindus dessas castas, mesmo depois de convertidos, não encorajavam os casamentos fora de suas

<sup>437</sup> PEREIRA, A. B. de Bragança. *Op. Cit.*, 1923. p. 359.

<sup>438</sup> SOUZA, Teotônio R. de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 114-115.

<sup>439</sup> Sobre as leis que os portugueses foram implantando para as mulheres nativas convertidas, vide: A.C., Emma Maria. *Op. Cit.*, 2002. p. 106-111.

<sup>440</sup> VELINKAR, Joseph. Role of women in 16<sup>th</sup> century Goa. In: DICHOLKAR, M. L. (dir.). *“Role of women in Goa through the ages” and Symposium “Coins and currency in Goa”*. Panaji-Goa: Directorate of Archives and Archaeology, 2008. p. 5.

<sup>441</sup> Afonso de Albuquerque, após a tomada de Goa, na expectativa de criar uma identidade portuguesa nas conquistas estabelecendo famílias, incentivou economicamente seus homens a casarem-se com mulheres nativas, principalmente, as mulçumanas. Oferecia a soldados, carpinteiros, artesãos e outros dotes em dinheiro ou em forma de propriedades. Essa política não sobreviveu com os sucessores de Albuquerque, somente em meados do século XVII que tornou-se a incentivar essas uniões, preferindo-se que fosse com mulheres de castas mais altas. FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. *Op. Cit.*, 1933. p. 41-45.

castas<sup>442</sup>. Contudo, entre os portugueses e as mulheres de castas baixas ou escravas os relacionamentos extraconjugais eram frequentes.

Num patamar social acima estavam as castiças, filhas de portugueses nascidas na Índia e as reinóis, mulheres que como, as órfãs del Rei, as esposas de oficiais, as prostitutas e as degredadas, migravam de Portugal para as colônias. Thimoty Coates dá alguns exemplos dessas mulheres, que segundo ele, começaram a aparecer na documentação após 1510. Eram mulheres “de má reputação” – que se escondiam nas naus – ou esposas de oficiais – que raramente embarcavam, mas que existiam – ou as órfãs del Rei – autorizadas e patrocinadas pela Coroa<sup>443</sup>. Essas mulheres representavam apenas uma pequena porção da população feminina e um número menor ainda delas fazia parte da nobreza. Como as mulheres adquiriam sua condição de nobreza através dos homens, fossem eles pais, avós ou maridos, é necessário entender um pouco como isso funcionava.

Se de acordo com Nuno Monteiro, a nobreza era dividida entre alta e baixa – nas quais os fidalgos e nobres titulados faziam parte da primeira, enquanto juízes, vereadores, oficiais de tropas pagas, milícias e ordenanças eram membros da segunda<sup>444</sup>; Ronald Raminelli acrescenta um outro tipo de divisão: a nobreza hereditária e a nobreza civil ou política. “A primeira definia-se no nascimento, originava os fidalgos, e a segunda era composta por criaturas enobrecidas pelo soberano, devido a seus méritos e serviços”<sup>445</sup>. Portanto, a alta nobreza era fechada em Portugal<sup>446</sup>, somente passada de pai para filho num sistema de “casas” que terminou por cristalizar a aristocracia<sup>447</sup>. Em contrapartida, a baixa nobreza, apesar de ser somente vitalícia, – ou seja não ter essa característica hereditária – foi aumentando durante todo o Antigo Regime conforme eram dadas mercês e/ou estabelecidas as alianças.

Diferente da América Espanhola, em que os conquistadores e os homens abastados tinham acesso aos títulos de nobreza de Castela, no Ultramar Português essa possibilidade era

---

<sup>442</sup> BOXER, Charles Ralph. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963. p. 77.

<sup>443</sup> COATES, Timothy J. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. p. 194-195.

<sup>444</sup> Para entender melhor a definição de nobreza e seus componentes, vide: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Notas sobre nobreza, fidalguia e titulares nos finais do Antigo Regime. *Ler História*, nº 10, Lisboa, 1987. p. 15-51.

<sup>445</sup> RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 23.

<sup>446</sup> Raminelli, explica a diferença entre as nobrezas europeias, indicando como na Espanha a alta nobreza era heterogênea sendo composta por uma variedade de etnias que se estendia para suas conquistas. Cf. *Ibidem*. p. 25-29.

<sup>447</sup> Para utilizar o termo defendido por Nuno Monteiro de “cristalização da aristocracia”. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e poder: entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2012. p. 97.

inatingível aos súditos. Essa chamada “fidalguia titulada”<sup>448</sup> tinha sua representação tanto no Estado da Índia quanto na América Portuguesa somente através dos vice-reis e governadores-gerais, que permaneciam nesses lugares por um certo período para depois retornarem ao reino ou governarem outras conquistas, participando assim de um intenso fluxo de pessoas que Russel-Wood identificou como um “mundo em movimento”<sup>449</sup>. Dentre os muitos exemplos, é possível citar D. Miguel de Noronha, 4º conde de Linhares – que esteve envolvido na primeira crise do Convento de Santa Mônica – e D. Pedro Mascarenhas, 1º conde de Sandomil – que desenvolveu o papel de conciliador na querela entre as mônicas e o arcebispo Santa Teresa.

Já a nobreza civil ou política proliferou nesses territórios. A ascensão social na Índia Portuguesa era alcançada através de mercês dadas àqueles que se destacavam militarmente no serviço do Rei nas tomadas e defesas de territórios. Algo que se transformou com a virada do eixo colonial para a América Portuguesa, sendo a partir de então mais privilegiados os senhores de engenho, donos de minas de ouro, criadores de gado e comerciantes. As formas de ascender a essa nobreza seriam, por via de regra, três: a entrada para uma das três ordens militares, – a mais cobiçada era a Ordem de Cristo – ser um familiar do Santo Ofício, – no caso da América Portuguesa – ou ocupar cargos na vereação ou milícia local<sup>450</sup>. No Oriente Português, mais comumente em Goa, ainda havia um grupo chamado de *casados*, que recebiam as benesses régias ao se estabelecerem nas cidades casando-se com portuguesas ou com nativas, embora nem todos chegassem a receber o foro de fidalgo ou os hábitos de cavaleiros. Evidentemente que os casados com portuguesas de origem fidalga estavam socialmente num patamar superior aos demais e eram mais propensos a esse tipo de mercês. Apesar dessa diferenciação, todos estavam aptos a participar da administração municipal<sup>451</sup> ou das Santas Casas da Misericórdia.

Muitos desses casados, como salienta João Paulo Oliveira e Costa, a partir da segunda metade do século XVI, “eram bilíngues ou trilingues e tinham uma compleição física mestiçada”<sup>452</sup>. Mesmo aqueles que eram nascidos de pais brancos, eram culturalmente mestiçados, por causa de suas amas e escravas, mulheres nativas, que falavam as línguas locais e contavam as lendas de suas regiões de origem. Essa sociedade colonial, embora fortemente hierarquizada era mestiça. Ângela Xavier chama esse processo de “indianização

<sup>448</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Op. Cit.*, 2012. p. 83-103.

<sup>449</sup> RUSSEL-WOOD, A. J. R. *O Império Português, 1415-1808. O mundo em movimento*. Lisboa: Clube do Autor Editora, 2016.

<sup>450</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Ed. Estampa, 2002. p. 63.

<sup>451</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 115.

<sup>452</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. *As contradições de um império pluricontinental punjante (1549-1580)*. In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014. p. 158-159.

dos portugueses”, que por muitos séculos, – desde os conterrâneos metropolitanos do século XVI até o século XX – foi visto de forma negativa pelos que lá passaram ou que sobre essa sociedade estudaram<sup>453</sup>. Essa mestiçagem dos descendentes de portugueses proporcionou uma hierarquização dos mesmos com base na linhagem. “O sangue “português” surgia como dispositivo de distinção”<sup>454</sup>, o que em Goa tornou os descendentes melhores goeses que os nativos, até mesmo aqueles pertencentes às altas castas. Quanto menor fosse a mescla no sangue da família mais importante ela seria na sociedade.

É nessa configuração social que se encontram as “donas e plebeias” – usando as palavras de Maria Beatriz Nizza da Silva. Muitos foram os que aspiraram aos cargos militares na expectativa de alcançarem títulos honoríficos, auferindo assim aos seus nomes os tratamentos de dom e de dona para suas esposas. Diferentemente do que sucedera na América Espanhola, onde a nobreza nativa podia utilizar esses títulos honoríficos como era usada pelos espanhóis e seus descendentes<sup>455</sup>, nas conquistas portuguesas essa titulação era bastante limitada. Portanto foram pouquíssimas as mulheres que ostentavam o “dona” antes de seus nomes. Em geral, essas eram mulheres que mesmo sem terem o poder político exercido pelos homens da sua condição, detinham um poder econômico não esquecido pelas autoridades constituídas. Na América Portuguesa, muitas donas eram senhoras de terras, não hesitavam em, por meio dos seus procuradores e da apresentação de uma série de documentos, garantir sua propriedade – fosse para defender o seu dote durante o casamento fosse para definir sua parte no caso de viuvez ou mesmo para manter a tutorias de seus filhos menores<sup>456</sup>.

Em Goa, ou outras partes da Índia Portuguesa, por sua vez, as mulheres defendiam seus bens e seus privilégios através dos pedidos de mercês. Agnelo Paulo Fernandes, em seu estudo sobre as mercês concedidas às mulheres em Goa, trabalha dois grupos que receberam mercês do rei e do vice-rei: as órfãs del Rei e as esposas, filhas e viúvas de homens que serviam ao rei três tipos de mulheres; e as bailadeiras<sup>457</sup>. As primeiras eram beneficiadas com

<sup>453</sup> Com exceção de Gilberto Freyre, que em sua viagem à Índia aplicou seu conceito de “lusotropicalismo” à realidade luso indiana. Cf: CASTELO, Claudia. Prefácio. In: FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*. São Paulo: É Realizações, 2010. p. 11-29. A respeito da “lenda negra” sobre o Império Português, vide: XAVIER, Ângela Barreto. “Parecem indianos na cor e na feição”: a “lenda negra” e a indianização dos portugueses. *Etnográfica*, vol. 18 (1), p. 111-133, 2014. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/3372>> Acesso em: 26 mar. 2017.

<sup>454</sup> XAVIER, Ângela Barreto. “Nobres per geração”. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista. *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 24, p. 89-118, 2007. p. 17. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/829#article829>> Acesso em: 01 set. 2016.

<sup>455</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 74.

<sup>456</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Ed. Estampa, 2002. p. 67.

<sup>457</sup> FERNANDES, Agnelo Paulo. “Mercês” granted to women in Goa during 16<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries. In: DICHOLKAR, M. L. (dir.). *“Role of women in Goa through the ages” and Symposium “Cois and currency in Goa”*. Panaji-Goa: Directorate of Archives and Archaeology, 2008. p. 8-26. Além dessas mulheres, o autor

mercês que determinavam seus dotes de casamento em forma de postos administrativos nos fortes e fortalezas por todo Estado da Índia. O segundo grupo de mulheres enviava petições ao rei na esperança de obter benesses para seu sustento ou para conseguir casar – fossem elas donzelas ou viúvas. Essas petições tinham como fundamento a valorização dos serviços prestados ao rei pelos maridos ou familiares masculinos próximos e se configurava como recompensa pelos ditos serviços. Devido à “qualidade” – para usar o termo da época – dessas mulheres, as mercês concedidas eram para postos administrativos importantes, como capitão de um forte, ou viagens lucrativas, como a viagem da China ou do Japão. Em geral, os postos tinham duração de triênios, o que possibilitou transformá-los em períodos de grande enriquecimento para os que os recebiam. Alguns historiadores, como o próprio autor do artigo, defendem que foram práticas como essas que acabaram por quebrar o Império Português no Oriente<sup>458</sup>. Para realizar esse estudo, – a parte das órfãs, esposas, filhas e viúvas – Agnelo Fernandes selecionou alguns casos do *Livro das Mercês Gerais*, presente no Directorate of Archives and Archaeology of Goa. Dos trinta e um casos selecionados, com um recorte temporal de 1618 a 1714, quatorze levavam o título de “dona” antes de seus nomes completos, ou seja, quase metade das mercês dadas foram destinadas a mulheres pertencentes aos mais altos grupos sociais.

A comunidade das mônicas em Goa era formada por essas mulheres, desde as “donas” portuguesas e descendentes diretas de portugueses até as escravas, passando pelas mestiças e cristãs neófitas. Cada uma ocupando na hierarquia conventual, na maioria dos casos, a posição condizente com sua condição social de origem. É evidente que nem sempre a configuração original do convento foi mantida à risca. Houve muitos casos de flexibilização das *constituições* permitindo que uma ou outra mulher fosse admitida em grupos que não lhes eram destinados por regra, mas são justamente essas características – que serão tratadas a seguir – que tornaram o território conventual tão plural e tão caleidoscópico, capaz de combater e se defender em momentos de crises e conflitos.

---

também trata das bailadeiras, um grupo de mulheres que, de modo geral, serviam nos templos hindus como dançarinas e que em muitos casos acabavam estabelecendo relações de concubinato com os portugueses. Embora essas mulheres não fossem de origem portuguesa e, por vezes, nem convertidas, terminaram acumulando muitas riquezas por meio dos favores que lhes eram concedidos por aqueles que requeriam seus serviços. Boxer atenta para a influência que essas mulheres exerceram sobre os homens portugueses, inclusive fidalgos, mesmo com todas as tentativas dos poderes eclesiásticos e civis de coibir e proibir as atividades delas. Mais detalhes sobre as bailadeiras, vide: GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. Cit.*, 1996. p. 104-108; BOXER, Charles Ralph. Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (Séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, vol. 22, nº 45, 1961. p. 83-105. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/120193/117396>> Acesso em: 02 jul. 2018.

<sup>458</sup> FERNANDES, Agnelo Paulo. *Op. Cit.*, 2008. p. 11.

Desta maneira, entender o perfil da comunidade se faz necessário para compreender a participação dessas mulheres nas contendas em que a instituição fez parte. Já na dissertação de mestrado, havia sido levantada essa questão da estrutura conventual, mas sem aprofundar os pormenores e diferenciações dessa estrutura<sup>459</sup>. Portanto, será levantada para este capítulo uma visão da população conventual agostinha e de como elas governaram a instituição através da estrutura administrativa conventual. No entanto, esta é uma tarefa de difícil realização devido à escassez de documentos para todas as categorias existentes numa instituição feminina. Ricardo da Silva, por exemplo, ao fazer semelhante levantamento para as populações dos conventos da Conceição, dos Remédios e da Penha de França, em Braga, encontrou dificuldade em virtude da inexistência de livros de entrada de noviças e profissões<sup>460</sup>. Para a presente tese o impasse foi o mesmo, acrescentando-se que não foram encontrados muitos documentos que tratassem das educandas, servidoras e escravas. Infelizmente, não foram encontradas outras fontes que pudessem suprir a falta dos ditos livros, como no caso da pesquisa de Ricardo da Silva, exceto a transcrição do *Livro das Profissões* – que já foi utilizado em parte na dissertação – e o *Livro de Registro*.

Mas é a partir das *constituições* que se tem uma forte concepção da ordem das coisas e da primeira hierarquia vista dentro do convento, a diferenciação entre as mulheres que habitavam o claustro. Uma distinção que se caracterizava de forma tanto social quanto econômica, como defende Burns, ao comparar as monjas de Cuzco com as limenhas, a partir do estudo de Luis Martín<sup>461</sup>. Para ela, a causa da distinção mudava de acordo com os contextos sociais. Sendo assim, primeiramente, no topo da hierarquia vinham as religiosas que professavam solenemente, as chamadas freiras de véu preto; em seguida as irmãs leigas, intituladas de freiras de véu branco; depois as noviças e as meninas educandas, que apesar de terem uma característica temporária, muitas terminavam entrando no quadro das professoras; em quarto, estavam as mulheres que ficavam recolhidas no convento temporariamente por variados motivos, como ausência do marido ou punição; e, por fim, na base da estrutura, ficavam as servidoras, criadas e escravas, mulheres servis responsáveis pelas tarefas mais pesadas do funcionamento do claustro.

---

<sup>459</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 142-143.

<sup>460</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus: vivências espirituais femininas na Braga Moderna*. 2011. Tese (Doutorado em História – Conhecimento em Idade Moderna) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Minho, 2011. p. 125-126.

<sup>461</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 105-111.

Quadro 12 – Hierarquia Social Coventual



No quadro acima desenvolvido, acrescentou-se a categoria das conversas, que no contexto colonial goês, eram, em geral, mulheres gentias, que após a conversão dedicavam suas vidas a servirem o convento assim como as irmãs leigas, porém num patamar abaixo destas. Na verdade, uma categoria de conceituação bastante complexa e contraditória, cuja explicação far-se-á mais detalhadamente adiante. Foi, portanto, pensando nessa estratificação que o capítulo foi estruturado e subdividido. Exceto nas categorias das irmãs leigas e conversas, que por terem funções bastante semelhantes e, por vezes constituírem-se intercambiáveis, serão analisadas em conjunto. Da mesma forma ocorre com as educandas e as noviças. Como as duas categorias possuem características semelhantes por estarem presentes de forma temporária na comunidade, foi decidido analisá-las em conjunto, inclusive para perceber seus diferentes traços, embora seja sabido que a maioria das noviças professava e que muitas educandas acabavam também por se tornarem freiras. Como não foi encontrada documentação que tratasse da presença de mulheres recolhidas temporariamente no Convento de Santa Mônica de Goa, optou-se por não detalhar essa categoria de mulheres.

Enfim, poder-se-á compreender como a vida interna claustral estava totalmente imersa no sistema colonial, tornando-se seu próprio espelho. Como defendido por Burns e Masits, um território onde um conjunto de mulheres de variadas origens conviveu hierarquicamente refletindo e produzindo a complexidade da sociedade colonial, com suas formas de hierarquia e de serviço<sup>462</sup>.

<sup>462</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 104; MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 32.

### 2.2.1 Religiosas professoras (freiras de véu preto)

Nesse microcosmo da vida colonial, as religiosas que professavam solenemente eram a elite. Como foi possível observar na pirâmide já demonstrada, elas estavam no topo da hierarquia social da comunidade; e, por conseguinte, proviam, em sua esmagadora maioria do topo da sociedade, fosse ela reino ou colonial. Na Ilha da Madeira, como demonstra Otília Fontoura, era a nobreza mais distinta da Ilha que enviava suas filhas ao Convento de Santa Clara do Funchal<sup>463</sup>. Em Braga e em Lisboa isso não diferia, tendo uma forte presença da nobreza e da burguesia, além da exigência da limpeza de sangue, obviamente<sup>464</sup>. É sabido, entretanto, pelos estudos de Georgina Santos, que muitos conventos aceitaram mulheres cristãs-novas<sup>465</sup>. Essa característica não era única em Portugal. De uma ponta à outra do mundo católico do período moderno, as mulheres que professavam solenemente tinham sua origem social nas mais altas camadas sociais (salvo algumas exceções). Portanto, em Goa não seria diferente.

#### *Origem familiar*

Das 380 freiras que entraram no Convento de Santa Mônica até 1738, uma boa parcela delas possuía pais cujos nomes eram precedidos do pronome de tratamento *Dom* ou *Dona*. Para as 155 primeiras religiosas há algumas informações mais aprofundadas de suas origens, como Sor. Elena de Madre de Deus, Sor. Barbara de Jesus (professas em 08/09/1607) e Sor. Ignacia das Chagas (professa em 09/11/1608) que eram filhas de Sancho de Vasconcelos, capitão, da Fortaleza de Amboino<sup>466</sup>; e a sua mãe que também professou junto com as filhas

<sup>463</sup> FONTOURA, Otília Rodrigues. *As Clarissas na Madeira: uma presença de 500 anos*. Funchal: Centro de estudos de História do Atlântico; Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000. p. 77.

<sup>464</sup> Cf. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 133; OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, vol. 37, nº 165, p. 1213-1239, 2003. p. 1218-1219.

<sup>465</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009; *Idem*. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007; *Idem*. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

<sup>466</sup> A fortaleza de Amboino, também denominada Forte de Nossa Senhora de Anunciada, ficava localizada na Ilha de Amboino, no Arquipélago das Molucas, atual Indonésia. Cf. LOBATO, Manuel. Forte de Nossa Senhora da Anunciada. Kota Ambon [Ambom/Amboino], Maluku, Indonésia. Disponível em: <<http://www.hpip.org/def/pt/Homepage/Obra?a=1531>> Acesso em: 03/10/2016.

no convento<sup>467</sup>. Outras tinham pais que estava esperando a mercê de alguma fortaleza como Sor. Antonia de Jesus (professa em 17/03/1613), filha de Francisco de Miranda Henriques e D. Cecilia Henriques, cujo pai morreu sem servir à sua fortaleza. Enquanto, algumas eram viúvas de capitães, exemplo de Sor. Catharina de Madre de Deus (professa em 07/11/1632), viúva de D. Pedro de Mascarenhas, capitão de Diu. Para os anos posteriores, não foram encontradas referências sobre as famílias das religiosas, mas Miguel Vicente d'Abreu enumerou para o século XVIII, algumas religiosas que pertenciam “às principaes familias fidalgas de Goa”. Entre elas, podem-se destacar Sor. Francisca de Anunciação (professa em 04/09/1730) e Sor. Roza d'Assumpção (professa em 25/01/1739), naturais de Goa e filhas de Manoel Lobato de Faria, fidalgo da Casa Real<sup>468</sup>. Além delas, sabe-se também de Sor. Luiza Madre de Deus (professa em 01/06/1721), filha de D. Christovão de Mello, que foi general dos rios e governador do Estado da Índia, interinamente em três momento, no ano de 1723, entre os anos de 1723 a 1725 e em 1732. Enfim, mulheres que provinham da fidalguia portuguesa presente em todo Oriente nos anos iniciais do cenóbio, mas que com o tempo passaram a se concentrar mais na fidalguia de Goa.

Entretanto, dentre elas havia aquelas consideradas exceções que, por motivos vários, professaram solenemente. Como foi o caso de Sor. Monica de Sto. Agostinho, que professou em 01/11/1616. Conforme informações retiradas do *Livro de registo*, ela teria nascido no Reino da Pérsia e ido para Goa aos quatro anos, sendo batizada por D. Fr. Aleixo de Menezes, o qual teria mandado que professasse quando chegasse à idade<sup>469</sup>. No *Livro das profissões*, no campo dela não consta a informação dos pais, nem sua origem<sup>470</sup>. Provavelmente, ela foi uma educanda no convento e uma das neófitas que professaram solenemente. Infelizmente, não há informação sobre sua religião de origem ou outras, além de que ela teria falecido em 06/10/1642.

<sup>467</sup> EXCELLENÇIAS da Ordem Augustinianna. MS-14. p. 50; [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Livro de registo da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica*. APP, nº 249, CPG/018/Lv003. f. 1-1v.

<sup>468</sup> Apesar de Abreu não informar que Manoel Lobato de Faria era fidalgo da Casa Real, através do alvará de intitulação de Fidalgo Cavaleiro concedido ao seu filho Caetano Lobato Gameiro de Faria, obteve-se esse dado. Cf: D'ABREU, Miguel Vicente. *Real Mosteiro de Santa Monica de Goa: memoria histórica*. Nova-Goa: Imprensa Nacional, 1882. p. 160-161; *DICCIONARIO aristocrático contendo os alvarás dos foros de Fidalgos da Casa Real que se achão registados nos Livros das Mercês hoje pertencentes ao Archivo da Torre do Tombo desde os mais antigos que nelles ha até aos actuaes*. Tomo 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1840. p. 365.

<sup>469</sup> [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 5v.

<sup>470</sup> *LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. 15, nº 07-08, 1918. p. 188.

Outro caso de exceção que salta aos olhos é o das irmãs, princesas de Jafanapatão<sup>471</sup>, que professaram em 1637 e 1638<sup>472</sup>. Sobre estas, por terem mais documentos que tratassem delas e por estarem inseridas num contexto maior político de conquista de território, foi possível levantar um breve histórico de suas entradas no convento.

Ambas as irmãs estão inseridas num período político conturbado de Jafapatão. Cankili II, ao usurpar o poder do pai delas, matou o regente de seu primo, que era ainda muito pequeno e estava sob a proteção dos franciscanos. Não obtendo apoio suficiente para resistir às investidas portuguesas, Cankili II foi preso e levado para Goa com sua esposa. Todos

---

<sup>471</sup> Jafanapatão foi um pequeno reino hindu localizado numa península na ponta ao norte da Ilha do Ceilão, atual Sri Lanka, que durou de 1251 até 1619 – quando os portugueses conquistaram o território. De acordo com Patrick Peebles, a história da fundação do reino é incerta. Os documentos divergem quanto ao povo que teria invadido a região primeiro, se os Pandians (de origem muçulmana) ou os Tamil (de origem hindu). Durante os quase quatro séculos, Jafanapatão passou por períodos políticos instáveis de dominação por reinos vizinhos até se estabelecer politicamente. Economicamente, tornou-se grande exportador de elefantes, canela e pérolas. O primeiro contato dos portugueses com o Ceilão se deu, em 1505, através do Reino de Kotte, localizado ao sudoeste da ilha. Com este reino os portugueses iniciaram negociando especiarias, como canela e areca, desbaratando o monopólio comercial dos muçulmanos. As atenções portuguesas se voltaram para Jafanapatão devido à sua atuação de apoio a alguns grupos de Kotte contra as ações lusas e ao seu posicionamento de ponto de entrada para o Reino de Kandia – o maior reino da ilha –, o qual não possuía porto que o conectasse à parte sul da Índia. Após anos de negociações, tratos e conversões, os portugueses reclamaram o Reino de Kotte para si, em 1597, afirmando que o último rei havia doado todo seu reino para o rei de Portugal. Durante esse período, as tentativas de submeter Jafanapatão persistiram. Os portugueses já tinham um acordo tributário com o reino, quando, em 1591, durante uma crise de sucessão régia, eles invadiram a corte e colocaram no trono Ethirimanna Cinkam, filho do antigo rei que estava sob a guarda dos portugueses. O novo rei deu carta branca para a atuação missionária dos franciscanos, que registraram com muita satisfação seus feitos na cristianização daquele povo em sua *Conquista espiritual do Oriente*. Entretanto, houve grupos insatisfeitos, que após sua morte, em 1615, apoiaram a usurpação do poder por seu sobrinho, Cankili Cumara. Cf: SILVA, K. M. de. *A History of Sri Lanka*. California: University of California Press, 1981, cap. 8. Disponível em:

<[https://books.google.com.br/books?id=Ue-XAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-](https://books.google.com.br/books?id=Ue-XAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q=jaffna&f=false)

BR&source=gbg\_summary\_r&cad=0#v=onepage&q=jaffna&f=false> Acesso em: 05 abr. 2016

(Infelizmente, a versão on line que possuo deste livro não está paginada, sendo assim, foi colocado somente o número dos capítulos); PEEBLES, Patrick. *The History of Sri Lanka*. Westport, CT: Greenwood Press, 2006. p. 31-33, 35-36; PIERIS, Paulus Edward. *Ceylon, the Portuguese era: being a history of the island for the period, 1505-1658*. Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo, 1992. p. 24-28. Disponível em:

<[https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00\\_pier\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00_pier_djvu.txt)> Acesso em: 05 abr.

2016; TRINDADE, Fr. Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente, em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os frades menores da santa provincia de S. Tomé da India Oriental [...]*. 3 vols. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962. No Anexo A, encontram-se dois mapas da Ilha do Ceilão, contendo a localização do Reino de Jafanapatão, vide: Mapa 2 e 3.

<sup>472</sup> No *Livro das profissões* e no *Livro de Registo* é possível encontrar os dados da entrada e morte das duas religiosas. Ambas professaram nas mãos da priora Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Mártires, sendo que Sor. Maria da Visitação em 17 de dezembro de 1637, enquanto Sor. Izabel dos Anjos somente um ano depois, em 27 de dezembro de 1638; além de que elas foram batizadas no Convento de Sto. Antônio de Colombo. Contudo, não foram encontradas as datas de nascimento de ambas, embora, pela diferença nas datas da profissão, possa ser concluído que Sor. Izabel não deveria ter a idade mínima de 16 anos para professar e foi necessária a espera. Mesmo sendo mais nova, Sor. Izabel faleceu antes de sua irmã, em 1645. Todas as informações sobre nome, data de profissão, filiação e data da morte das religiosas, que aparecerão desta nota em diante, foram retiradas desses ditos livros. Cf: *LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), Antônio Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. XV, nº 07-08, p. 177-198, 1918; vol. XVI, nº 09-10, p. 284-294, 1919; vol. XVI, nº 11-12, p. 354-363, 1919; vol. XVII, nº 03-04, p. 92-102, 1920; vol. XVII, nº 05-06, p. 188-197, 1920; vol. XXX, nº 02-03, p. 111-119, 1932; [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003.

foram convertidos ao cristianismo – incluindo a viúva e as duas filhas de seu tio e o restante da família real – e Cankili, agora D. Felipe, foi morto por traição.

É importante ressaltar no desenrolar dos acontecimentos a atuação dos portugueses perante a situação. Para assumir total controle sobre o reino, primeiramente eles enviaram Cankili e sua mulher para Goa. O traidor foi morto, mas não sem antes se converter, ele e a mulher<sup>473</sup>, reafirmando o poder da fé católica, já que ele era visto como o tirano contrário à fé de Deus. E a fim de que não houvesse mais nenhum herdeiro do reino que pudesse reclamar o poder futuramente, há uma entrada massiva de pessoas da família real nas ordens religiosas. De acordo com a crônica do franciscano Fr. Paulo da Trindade, foi feita uma grande solenidade para a realização do batismo das setenta e cinco pessoas da corte de Jafanapatão, em 18 de junho de 1623. O primeiro foi o príncipe, que já estava sob a guarda dos franciscanos e que, posteriormente, tomaria o hábito dos mesmos. Em seguida, sua mãe, que tomou o nome de D. Clara, e suas duas irmãs, D. Izabel e D. Maria. E, por fim, foram dos parentes mais próximos a outros nobres cortesãos<sup>474</sup>.

Não foram encontradas informações sobre o que aconteceu com a rainha, entretanto, a mesma crônica informou que o príncipe, após entrar para a ordem, exerceu cargos importantes, como guardião, definidor e reitor do Colégio dos Reis Magos. Também tratou da entrada das princesas no Convento das Mônicas, mas sem muitos detalhes, além de dizer da boníssima reputação que D. Maria teria em 1680 e que D. Izabel já teria falecido<sup>475</sup>.

Foi Fr. Agostinho de Santa Maria, que em sua *História da fundação do Real Convento de Santa Monica da cidade de Goa* trouxe informação um pouco mais detalhada sobre Sor. Maria da Visitação, pois esta foi a vigésima quinta priora da instituição, tendo governado no ano de 1682 quando faleceu. Santa Maria fez um breve histórico de sua origem e sua conversão, mas reclamou por não ter mais informações do que o lido na *Ásia Portuguesa de Manuel de Faria*<sup>476</sup>. O diferencial do caso das princesas de Jafanapatão é que além de ambas terem professado solenemente, uma delas exerceu o cargo mais alto da comunidade: o de priora. Algo que não aconteceu com Sor. Monica de Sto. Agostinho, que não consta na lista das prioras do convento. Mais interessante fica quando se percebe que seu irmão também exerceu altos cargos na Ordem dos Franciscanos. Isso pode demonstrar a importância política

<sup>473</sup> Como já dito, Cankili foi batizado com o nome de D. Felipe, em homenagem ao rei de Portugal e Espanha, e sua mulher, adquiriu o nome de D. Margarida de Áustria. Em seguida, ela foi enviada para o Recolhimento de Sta. Maria Madalena, onde viveu o resto dos seus dias. Cf: SOUSA, Manuel de Faria e. *Asia portuguesa*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1675. p. 354.

<sup>474</sup> TRINDADE, Fr. Paulo da. *Op. Cit.*, 1962. p. 232-234.

<sup>475</sup> *Ibidem.* p. 238.

<sup>476</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa, 1699. p. 481-483.

que teve a entrada delas no claustro. Principalmente, quando um pedido de casamento do rei de Kandia<sup>477</sup> para D. Maria teria chegado no momento do batismo. O pedido era para que ela se casasse com o filho do rei e isso significava que, posteriormente, esse reino poderia requerer o poder sobre Jafanapatão. Um temor que fica explícito na escrita do cronista franciscano<sup>478</sup>.

Essa preocupação com as princesas persistiu durante bastante tempo. Mesmo antes de tomarem o hábito, quando ainda estavam no Recolhimento da Serra, houve uma carta do vice-rei Conde de Linhares ao rei de Portugal, de 13 de dezembro de 1634, que tratou da entrada de Sor. Maria da Visitação no convento, dizendo que era um desejo desta e pedindo que o rei pagasse seu dote. Acrescentou que se o rei não pagasse, o convento deveria aceitá-la de qualquer modo devido ao perigo que um possível casamento poderia ocasionar. Estendeu também o pedido para a irmã mais nova, para quando chegasse à idade<sup>479</sup>. Depois, anos após a entrada no convento, tendo já falecido sua irmã mais nova, Sor. Maria enviou para o rei uma solicitação de tença, – uma ajuda financeira mensal – alegando que vivia miseravelmente e não tinha a consideração de suas irmãs de religião por isso<sup>480</sup>. Seu pedido foi aceito e ela passou a receber a tença solicitada.

Como será visto no capítulo 3, as tenças eram de praxe, mas essa preocupação de Sor. Maria da Visitação solicitar uma renda mensal para uma melhor aceitação na comunidade reflete o perfil que está sendo desenhado das freiras que habitavam o convento: mulheres ricas e vindas da fidalguia. Então, para não ser tratada com uma simples irmã leiga ou conversa, Sor. Maria precisava demonstrar que possuía também ligações com o mundo externo de grande importância, já que não conservava laços familiares que sustentasse sua posição. Portanto, nada melhor que uma mercê régia para provar o seu prestígio. Prestígio esse, que depois lhe proporcionou o cargo de priora, que mesmo sendo explicado por Santa Maria

---

<sup>477</sup> O Reino de Kandia estava localizado na região montanhosa e central da Ilha do Ceilão. Conhecida como Malayarata, este reino foi um importante centro de resistência contra as conquistas europeias, tendo resistido até a primeira metade do século XIX, quando os britânicos converteram as terras do Ceilão em suas colônias. Foram os portugueses que batizaram a região de Kandia a partir da montanha chamada Kanda (nome de origem cingalês). O rei mencionado teria sido Senarat, casado com dona Catherina, convertida ao catolicismo no reinado de seu pai, Karaliyadde Bandara. Cf. PIERIS, Paulus Edward. *Ceylon, the Portuguese era: being a history of the island for the period, 1505-1658*. Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo, 1992. p. 116-125. Disponível em: <[https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00\\_pier\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00_pier_djvu.txt)> Acesso em: 05 abr. 2016; SILVA, K. M. de. *Op. Cit.*, 1981, cap. 10. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=Ue-XAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=jaffna&f=false](https://books.google.com.br/books?id=Ue-XAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=jaffna&f=false)> Acesso em: 05 abr. 2016.

<sup>478</sup> TRINDADE, Fr. Paulo da. *Op. Cit.*, 1962. p. 233.

<sup>479</sup> *Carta [do Vice-Rei da Índia, D. Miguel de Noronha, Conde de Linhares]*. Goa, 13 de dezembro de 1634. DAA, Livro das Monções do Reino 26, nº 20. fl. 99.

<sup>480</sup> *Carta de el-rei [de D. João IV] para o vice-rei da Índia, Conde de Óbidos*. Lisboa, 17 de março de 1652. DAA, Livro das Monções do Reino 30, nº 22-B. fl. 274.

como tendo sido dado a ela devido às “muitas virtudes, e de muito claro entendimento”<sup>481</sup>, pode ter sido conseguido com muito esforço por uma aceitação por parte das irmãs de religião.

Infelizmente, não há documentos que tratem mais do período em que as princesas de Jafanapatão viveram em Santa Mônica, mas a partir do levantado, foi possível perceber que elas não entraram inicialmente por vocação. Houve todo um esforço, não somente da parte do poder civil como também de religiosos, para que a conversão e entrada das irmãs no convento fosse efetivada. Algo alcançado com sucesso, não só no caso delas como no de muitos outros membros da família real de Jafanapatão, como o irmão de ambas – herdeiro direto – que abriu mão de seus poderes régios para entrar na Ordem dos Franciscanos. Uma vez dentro dos muros conventuais, a convivência com as outras religiosas pode não ter sido a das melhores. O pedido de mercê para o rei de Portugal evidencia a situação que Sor. Maria da Visitação vivia, sendo talvez menosprezada por suas irmãs de religião – já que naquele momento sua irmã de sangue não mais estava viva. Evidencia também uma necessidade de ser reconhecida no seio da comunidade. Um propósito que só foi atingido plenamente quase no final de sua vida com o cargo de priora, seis meses antes de falecer.

Tendo em vista esses exemplos e outros mais, como a existência de filhas ilegítimas, filhas de oficiais mecânicos e de cristãos-novos que o chanceler dos conselheiros do vice-rei, Gonçalo Pinto da Fonseca, denuncia em seu parecer de 08/03/1623, faz-se necessário analisar alguns aspectos da comunidade. Primeiro, é interessante ressaltar que nas *constituições* de Santa Mônica, no capítulo em que se trata das características das mulheres que deveriam ser aceitas no claustro, na parte que cabe às professoras solenemente não consta a proibição da entrada de conversas, embora tenha uma categoria na qual estas se encaixavam. Também não está claro o veto às cristãs-novas. Observando ambas as versões das *constituições*, o trecho sobre o assunto é idêntico:

Nenhuma seia recebida a *que* em algum tempo fosse acuzada de crime heregia, ou apostasia da fee *nem que* seia naçada de pais, ou auôs *que* fossem castigados pelo santo officio da inquisição de apostasia da fee, ou de crime de heregia; ou de uehemente sospeitos nella [...]<sup>482</sup>

<sup>481</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 481.

<sup>482</sup> Para esta e transcrições seguintes, optou-se por seguir as Normas Técnicas para Transcrição e Edição de Documentos Manuscritos, de 1993. Disponível no site do Arquivo Nacional: <<http://www.arquivonacional.gov.br/normas.htm>> Acesso em: 23 nov. 2013; MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa*. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. 3ª parte, [f. 51]. Este documento não está numerado, portanto, os fólhos que aparecem foram numerados por mim, seguindo as normas citadas, anteriormente.

Acrescenta-se ainda que

A Prelada que tiuer noticia d'algum destes impedimentos, auisarâ logo ao Prelado pera *que* o examine e seia despedida a *que* o tiuer, ao menos auida a profissão por nulla quando por seu desamparo não tem quem à recolha, julgar o Prelado que se não deue deitar do mosteiro, por que esta tal ficará no numero das seruidoras, ou o *que* parecer o Prelado.

O que se percebe aqui é uma preocupação mais com a perpetuação e, por consequência, da contaminação dentro do convento do crime de apostasia, práticas judaizantes ou gentilidade e menos com aquelas mulheres serem conversas ou não. No entanto, tendo em vista que o que os fundadores buscavam eram mulheres “das quais se tenha speranza que seruireão à Deus em perfeição”, esse tipo de mulher deveria ser evitado entre as professoras solenemente. Sendo assim, caso essa mácula fosse descoberta posteriormente, a mulher seria expulsa do convento ou rebaixada para a condição de servidora. Tudo dependia do discernimento do prelado, que deveria decidir sobre o assunto de forma a não prejudicar a comunidade. Portanto, essa entrada de mulheres cristãs-novas que o chanceler denuncia também pode ter ocorrido na categoria de conversas ou servidoras, posto que durante as pesquisas não foi encontrado nenhum caso de entrada de cristã-nova entre as religiosas de profissão solene. Além disso como pertencente ao grupo de oposição ao convento durante o longo conflito que houve com o poder civil goês<sup>483</sup>, ele poderia não ter tido o trabalho de entender e expressar essas diferenças hierárquicas existentes no interior do claustro. O mesmo se dá para as filhas de oficiais mecânicos. Não se tem informações detalhadas dos pais de todas as freiras de véu preto, – somente seus nomes – contudo para essas mulheres também existia a categoria das irmãs leigas.

No caso das filhas ilegítimas ou mesmo de *mestiças*, há no *Livro das profissões* algumas entradas em que constam o nome do pai, mas não o da mãe. Este fator pode ser um indicativo da presença desse tipo de mulher entre as professoras, o que não era incomum no mundo religioso feminino. Já na dissertação, defendida em 2012, trazia o exemplo de Galileu Galilei, que, conforme Mario Rosa, teve duas filhas ilegítimas professoras no mosteiro das

---

<sup>483</sup> Para compreender melhor o processo de crise que se instaurou entre a Câmara de Goa e o Convento de Santa Mônica, vide: BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mônica em Goa. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995. p. 631-652; OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 157-172.

clarissas de San Matteo d'Arcetri, em Firenze<sup>484</sup>. Como, provavelmente, essas filhas não alcançariam um casamento vantajoso para seus pais, o ideal seria mesmo dedicá-las a uma vida de recolhimento do mundo e contemplação. Ainda mais se fosse para redimir os pais do seu considerado pecado da fornicação ou do adultério. De modo que o rei espanhol Felipe IV também mandou recolher duas de suas filhas, dentre seus vários filhos ilegítimos, em mosteiros da Espanha: Doña Margarita de San José, que professou no Real Monasterio de la Encarnación de Madrid – das agostinianas – sendo inclusive priora da instituição; e Doña Luisa Orozco y Moriz. No caso desta última, o rei teria tido um caso com sua mãe – que era do teatro madrilenho – e tido dois filhos. O menino, após ser reconhecido pelo pai, teria recebido o nome de seu tio, Don Juan José de Austria. Em contrapartida, a menina e sua mãe teriam sido enviadas para o mosteiro afastado das beneditinas, o Monasterio de San Juan Bautista de Valfermoso, que pouco tempo depois receberia o título régio. D. Luisa também acabou constando na lista das abadessas das beneditinas, como sua irmã foi das agostinianas<sup>485</sup>. Enfim, exceções que eram aceitas nos conventos de forma comum. Dessa forma, na lista das Mônicas de Goa é possível contabilizar treze freiras sem informação de suas respectivas mães do total das 380. Dois breves exemplos delas são duas religiosas que professaram, em 1643: Sor. Mariana de Apresentação, natural de Goa e filha adotiva de Jorge Albuquerque, e Sor. Maria de Luz, natural de Goa e filha de Nuno da Costa, provavelmente uma filha natural.

Ao verificar os progenitores dessas mulheres, foi possível também notar a grande quantidade de irmãs que professaram, por vezes, juntas em Santa Mônica. Claro que não é algo inédito. Em todos os estudos vistos até o momento, há a presença de mulheres da mesma família nos claustros católicos pelo mundo a fora. Fenômeno que Georgina Santos chamou de conventículos<sup>486</sup>, um rede familiar formada pelas religiosas a partir de seus vínculos extramuros. Ou como teoriza Kathryn Burns, as religiosas criaram uma redefinição do matrimônio e da família para elas mesmas. Portanto, “para ellas, la maternidade no requería del sexo conyugal o el matrimonio secular, y la familia no necesitaba contar com una cabeza patriarcal”<sup>487</sup>. Elas realizavam um casamento espiritual em que a experiência maternal se dava por laços outros que não os sanguíneos diretos – mãe e filhas – e as relações familiares

<sup>484</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 59. ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILARI, Rosario. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editora Presença. p. 182.

<sup>485</sup> PIÑEDO, Ramón Molina. *Las señoras de Valfermoso*. Guadalajara: AACHE Ediciones, 1996. p. 239-243.

<sup>486</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. Cit.*, 2007. p. 200.

<sup>487</sup> O trecho correspondente na tradução é: “para elas, a maternidade não necessitava do sexo conjugal ou do matrimônio secular, e a família não precisava contar com uma cabeça patriarcal”. BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 100.

estavam subjugadas à autoridade da priora. Embora, em Goa, com a profissão de muitas viúvas, seja fácil encontrar mães e filhas convivendo no ambiente do claustro.

Era mais uma adequação da sociedade a qual elas estavam inseridas para a realidade claustral, sem quebrar os votos. Como já estudado na dissertação, o envio dessas familiares para os conventos se dava por motivos tanto socioeconômicos como religiosos. Em consequência disso, podem-se ressaltar alguns exemplos. O primeiro é de três irmãs nascidas em Caranjá<sup>488</sup>. Sor. Paula de Assenção, Sor. Mariana de Madre de Deus e Sor. Joana de Jesus foram três das dezenas de irmãs que professaram em Santa Mônica. Seu caso chamou atenção por ser uma das poucas que professaram no mesmo dia, o que indica que, provavelmente, foram enviadas juntas e entraram ao mesmo tempo no noviciado. Logo, tentou-se buscar mais informações sobre elas ou sua família. Vindas de uma família distinta de Caranjá, seu pai, Balthazar Rebello de Almeida, casado com D. Luiza Lacerda, foi Capitão do Forte de Caranjá pelo alvará de 10/10/1646<sup>489</sup>. Pelo que foi levantado, elas possivelmente tiveram mais dois irmãos: Antonio de Sousa de Menezes, que se tornou Fidalgo Cavaleiro pelo alvará de 18/03/1682<sup>490</sup>; e Ana Rebello de Almeida, que casou com Francisco Pereira Coutinho<sup>491</sup>.

Outro exemplo de parentes dentro de Santa Mônica é o de Sor. Catharina de Jesus e suas três sobrinhas. Todas originárias de Goa, mas de freguesias diferentes. Sor. Catharina entrou no convento já viúva e professou em 30/11/1607. Cinco e sete anos depois entraram suas sobrinhas Sor. Maria dos Anjos, Sor. Catharina de S. Miguel e Sor. Helena de Madre de Deus. As duas primeiras foram dotadas por herança pelo tio que era padre, enquanto a segunda ficou por conta de Sor. Catharina, quem lhe deu o dote<sup>492</sup>. Isso demonstra que em

<sup>488</sup> A povoação de Caranjá estava localizada na região de Bombaim, hoje chamada Uran, no Estado de Maharashtra, Índia. Os portugueses ocuparam significativamente o local entre 1534 e 1739, tendo como defesa o Forte de São Miguel de Caranjá. Cf: MENDIRATTA, Sidh Losa, *Forte e Capela de Nossa Senhora da Penha*. Disponível em: <<http://www.hpip.org/def/pt/Homepage/Obra?a=279>> Acesso em: 03/10/2016.

<sup>489</sup> Vale ressaltar que Baltazar Rebello de Almeida tinha sido designado anteriormente à capitania do Forte de Amboino – no Arquipélago das Molucas, Indonésia –, pelo alvará de 19/03/1592, porém não foi encontrada nenhuma informação de sua presença nesta região. Cf: *REGISTO da Casa da Índia*. Introd. e notas de Luciano José de Oliveira Ribeiro. Vol. 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955. p. 358.

<sup>490</sup> TORRES, João Carlos Feio Cardoso de Castelo Branco e. *Diccionario aristocratico contendo os alvarás dos foros de fidalgos da Casa Real que se achão registados nos livros das Mercês hoje pertencentes ao Archivo da Torre do Tombo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1840. p. 257.

<sup>491</sup> A família Rebello de Almeida aparece na árvore genealógica da família Castro, desenvolvida por Patrícia Cardoso Marques, em sua dissertação de mestrado em Ciências da Informação e da Documentação – Arquivística. Nela consta que D. Francisco de Castro, nascido em Taná, casou-se com D. Ana Coutinho, nascida em Caranjá e filha de Francisco Pereira Coutinho e D. Ana Rebelo de Almeida – que, por sua vez, era filha de Baltazar Rebello de Almeida, capitão do Forte da Ilha de Caranjá pelo alvará de 10/10/1646, e de D. Luísa Pereira de Lacerda. Cf: MARQUES, Patrícia Cardoso. *O Arquivo Castro/Nova Goa*: construção de catálogo. 118p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Informação e da Documentação – Arquivística) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013. Anexo A.

<sup>492</sup> *EXCELLENÇIAS da Ordem Augustinianna*. MS-14. p. 50; [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, n° 249, CPG/018/Lv003. fl. 2-4v.

Goa também não era incomum religiosos(as) dotarem seus parentes. Tanto na Espanha como em Portugal é possível ver exemplos deste tipo. Em Cuzco também apareceram religiosas que, ao criar parentes menos desprovidas dentro do claustro ou mesmo crianças deixadas na roda, terminaram dotando essas donzelas ou deixando suas celas para suas pupilas, ou como algumas se referiam com imenso afeto “mis muchachas” ou “mis niñas”<sup>493</sup>.

O convento também era um grande atrativo para as viúvas. Essas mulheres muitas vezes exerciam grande influência na sociedade, ou possuía muitos bens que acabavam somando-se aos bens do convento. A própria Sor. Catharina, mencionada acima, se encaixava nesse grupo. Laura Masits defende que “los ingresos constantes de viudas en los conventos novohispanos hacen pensar que el monasterio se constituía en un espacio atractivo y seguro para aquellas mujeres que habían quedado privadas de la autoridad y de la protección marital”<sup>494</sup>. Entretanto, não era somente um ideal cristão, encabeçado por seus confesores, protegê-las dos perigos do mundo. Era também, por muitas vezes, desejos próprios dessas mulheres, fosse por uma vocação religiosa já existente mesmo antes do casamento, fosse para viver numa liberdade mesmo que dentro dos muros claustrais. Silvia Evangelisti traz exemplos desde o medievo, como Angela de Foligno (1248-1309), uma santa mística italiana, que num momento de desespero, chegou a rezar pela morte de sua mãe, marido e filhos para que pudesse se dedicar exclusivamente a Cristo<sup>495</sup>. Muitas se tornaram fundadoras de ordens femininas e de conventos. Jeanne de Chantal, uma das fundadoras das Visitandinas, também teve que esperar a morte de parentes, marido e sogro, para ingressar na vida religiosa, levando consigo uma de suas filhas<sup>496</sup>. Em Cuzco, o poder desse tipo de mulher foi tão forte que, doña Lucía de Padilla – junto com suas parentas que professaram – não só fundou como fez a transferência do Monasterio de Nuestra Señora de los Remedios de Arequipa para Cuzco. Doña Lucía só não teria tomado o hábito da ordem para não perder o controle de todas as suas propriedades, de cujas rendas o convento dependia<sup>497</sup>.

Em Goa, as viúvas foram essenciais para a finalização da construção de Santa Mônica. Seus dotes e suas doações não só construíram o convento como também o reconstruíram após o incêndio de 1636. Do que pode ser levantado até agora, de 1607 a 1633, houve somente sete viúvas tomando hábito de 157 das profissões solenes realizadas, de acordo com o *Livro de*

<sup>493</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 100.

<sup>494</sup> O trecho correspondente na tradução é: “as entradas constantes de viúvas nos conventos novo-hispânicos fazem pensar que o monastério se constituía num espaço atractivo e seguro para aquelas mulheres que tinham sido desprovidas da autoridade e da proteção marital”. MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. cit.*, 2005. p. 25.

<sup>495</sup> EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life (1450-1700)*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 16.

<sup>496</sup> *Ibidem.* p. 17-18.

<sup>497</sup> Para entender melhor esse processo, vide: BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 69-73

*registo*. Não parece ser um número relevante, considerando o número total de freiras professoras no período, contudo, a entrada dessas mulheres engendrou – juntamente com outras causas – um dos conflitos mais importantes da existência da instituição, com a Câmara, durante o processo de afirmação do convento. Duas delas teriam sido pivôs da eclosão e depois do agravamento da crise: Sor. Catharina de Sta. Monica e Sor. Catharina de Madre de Deus.

Catharina de Sta. Mônica, antes D. Catarina de Lima, era viúva de Sancho de Vasconcelos, capitão do Forte de Amboino e capitão geral do Sul. Conforme o *Livro de registo*, ela teria entrado com suas três filhas em Santa Mônica ao mesmo tempo dando como dote algumas casas e os valores de uma viagem à China. No entanto, professaram em anos diferentes. As filhas professaram primeiro: Sor. Elena de Madre de Deus e Sor. Barbara de Jesus estiveram dentre as primeiras 16 mulheres a tomarem o hábito no convento, em 08/09/1607, enquanto Sor. Ignacia das Chagas professou no ano seguinte (09/11/1608). Em contrapartida, a mãe oficializou sua vida monástica, em cinco de julho do ano seguinte<sup>498</sup>. Porém, até 1613 a mercê da viagem ainda não tinha sido dada e a religiosa havia enviado ao rei uma carta solicitando que fossem pagas as dívidas que a Coroa tinha com a sua família, pelos serviços prestados por seu marido e filhos mortos em serviço, e que o valor da dita viagem fosse dado ao convento. O rei decidiu a favor das religiosas, dando-lhes 100 pardaos<sup>499</sup> de tença para cada uma e a mercê da viagem<sup>500</sup>. Infelizmente, não se tem ainda informação de quando e como a mercê foi realizada, mas no *Livro de registo*, consta que até o momento de sua escrita ainda não havia tido efeito<sup>501</sup>.

Por sua vez, Sor. Catharina de Madre de Deus, melhor dizendo, D. Catarina Vieira, foi motivo de a Câmara acusar os freis agostinianos de raptos de viúvas nobres e ricas, como foi destacado na dissertação de 2012<sup>502</sup>. É interessante notar que na transcrição do *Livro de profissões* e no *Livro de Registo* seu nome de religiosa aparece como Catharina de Madre de Deus, entretanto, na *História da Fundação Fr. Agostinho de Santa Maria* a denomina de

<sup>498</sup> [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 1-2v.

<sup>499</sup> O assunto sobre os valores de dotes e tenças da população conventual será desenvolvido no próximo capítulo.

<sup>500</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 634.

<sup>501</sup> O *Livro de registo* foi escrito por duas mãos e parece que em épocas diferentes. Na primeira parte, onde tem as informações dos dotes e do estado das freiras antes de professarem, a última profissão é de 1632, mais precisamente a de Sor. Gracia do Espírito Santo, nº 155, que professou em 15/01/1632. No *Apologia*, Fr. Diogo de Sta. Anna menciona esse livro que teria sido escrito pela escritã do convento Sor. Barbara de Jesus desde a madre fundadora até a madre de número 155, a última a professar antes da reunião da Câmara de 10/02/1632, quando há uma série de acusações contra a instituição. Cf. [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 2v.; SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236. fl. 43.

<sup>502</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. *Op. Cit.*, 2012. p. 162.

Catharina de Nossa Senhora do Monte do Carmo. O mesmo ocorre no *Excelências da Ordem Agostiniana*<sup>503</sup>, em que a freira é chamada de Catharina do Monte do Carmo. Infelizmente, ainda não foi descoberto como se deu essa troca dos nomes, porque Fr. Diogo de Sta. Anna em sua *Apologia* não menciona seu nome religioso, somente relata um evento em que a viúva teria contado para ele, antes mesmo da morte de seu marido, sobre uma aparição de Madre de Deus aconselhando-a a ir recolher-se no convento em caso de enviuvar<sup>504</sup>. O que aconteceu foi que D. Catarina teria entrado em Santa Mônica no dia seguinte à morte de seu marido, antes mesmo deste ser sepultado, juntando-se às duas irmãs mais novas que lá já habitavam. As três irmãs – Sor. Catharina mais suas irmãs, Sor. Gracia da Trindade e Sor. Joanna da Coluna<sup>505</sup> – vinham de uma família rica de Cochim e todo o ocorrido com a viúva teria inquietado a “oligarquia local”, nas palavras de Bethencourt<sup>506</sup>.

### *Naturalidade*

Na qualidade de um convento que tinha uma abrangência tão extensa, as mulheres que professavam em Santa Mônica vinham de variadas partes do Oriente português e do reino também. Para as três primeiras décadas já foi feito um levantamento para as cidades de origem dessas freiras<sup>507</sup>. Todavia é fundamentalmente necessário compreender essa característica para os anos seguintes até o fim do conflito ocorrido com D. Fr. Ignacio de Santa Teresa a fim de que se possa refletir melhor, posteriormente, sobre o papel das religiosas no processo. Como será possível observar, as informações do quadro elaborado na dissertação foram inseridas neste novo quadro abaixo:

Quadro 13 – Origem das freiras em ordem alfabética (1607-1738)

Localidades <sup>508</sup>	1607-1637		1638-1668		1669-1699		1700-1738	
	Nº de freiras	%	Nº de freiras	%	Nº de freiras	%	Nº de freiras	%
<b>Alenquer</b>	1	1%						
<b>Amboino</b>	3	2%						
<b>Baçaim</b>	11	6%	3	3%	6	10%	8	13%
<b>Cananor</b>			1	1%				
<b>Cangranor</b>			1	1%				

<sup>503</sup> *EXCELÊNCIAS da Ordem Augustinianna*. MS-14. p. 52.

<sup>504</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236. fl. 65-65v.

<sup>505</sup> Sor. Gracia da Trindade professou, em 06/02/1613; Sor Joanna da Coluna, em 21/10/1621; e, Sor. Catharina de Madre de Deus, em 20/02/1633. Infelizmente, Sor. Gracia faleceu no final do ano em que entrou Catharina, tendo ficado muito pouco tempo juntas as irmãs.

<sup>506</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 636.

<sup>507</sup> O quadro referido foi elaborado na dissertação de mestrado: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 123.

<sup>508</sup> As regiões e cidades mencionadas no quadro estão apresentadas no mapa 1 do Apêndice B.

<b>Caranjá</b>			3	3%	2	3%	1	2%
<b>Ceilão</b>							1	2%
<b>Chaul</b>	3	2%			2	3%	3	5%
<b>Cochim</b>	12	7%	6	7%	1	2%		
<b>Colombo</b>			1	1%				
<b>Coulão</b>			1	1%				
<b>Couronya</b>					1	2%		
<b>Damão</b>					2	3%	3	5%
<b>Goa</b>	103	60%	45	52%	38	63%	42	67%
<b>Jafanapatão (Jaffna)</b>	1	1%	1	1%				
<b>Japão</b>			1	1%				
<b>Lisboa</b>	7	4%						
<b>Macau</b>			10	12%				
<b>Maimbandura</b>					1	2%		
<b>Malaca</b>	7	4%						
<b>Mangalor</b>					1	2%		
<b>Moçambique</b>	4	2%	4	5%			1	2%
<b>Mombaça</b>	1	1%					1	2%
<b>Nagapatão</b>			1	1%				
<b>Ormuz</b>	3	2%						
<b>Pérsia</b>	1	1%						
<b>S. Thomé (de Meliapor)</b>			2	2%				
<b>Tanna</b>	10	6%	2	2%	3	5%	1	2%
<b>Tarapur (Trapur)</b>	4	2%	1	1%	1	2%	1	2%
<b>Tete</b>					1	2%		
<b>Sem informação</b>			3	3%	1	2%	1	2%
<b>Total</b>	<b>171</b>	<b>100%</b>	<b>86</b>	<b>100%</b>	<b>60</b>	<b>100%</b>	<b>63</b>	<b>100%</b>

Fonte: *Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. *Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa*. In: *O Oriente Português*, vol. 15, nº 07-08, 1918, p. 177-198; vol. 16, nº 09-10, 1919, p.284-294; Vol. 16, nº 11-12, 1919, p. 354-363; Vol. 17, nº 3-4, 1920, p. 92-102; Vol. 17, nº 5-6, 1920, p. 188-189; [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Livro de registo da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica*. APP, nº 249, CPG/018/Lv003.

A tabela acima foi elaborada e acrescentada a partir das informações retiradas na transcrição dos *Livros das profissões* e do *Livro de registo*. Thimoty Coates ainda utiliza uma quantificação demonstrada por Ricardo Telles em seu artigo, *Igrejas, conventos e capelas na velha cidade de Goa*<sup>509</sup>, porém, aqui optou-se por não a utilizar já que nela não constam os anos de entrada das religiosas, o que dificultaria a análise que será feita. A transcrição do *Livro de profissões* possui alguns problemas paleográficos e, conseqüentemente, de informações, contudo com os dados adquiridos a partir do *Livro de registo* e outros documentos que traziam informações de algumas religiosas, foi possível rever alguns dados, tanto da dita transcrição quanto do quadro feito anteriormente<sup>510</sup>. Exemplo disso foi Sor.

<sup>509</sup> COATES, Thimoty. *Op. Cit.*, 1998. p. 266-267; TELLES, Ricardo Micael. *Igrejas, conventos e capelas na velha cidade de Goa*. *O Oriente português*, vol. 30, n.º 1, p. 21-101, 1931.

<sup>510</sup> O primeiro quadro foi elaborado ainda em tempos da dissertação e ele demonstrava a origem geográfica das freiras professoras de 1607 a 1637, que correspondia o recorte temporal da dita dissertação. Cf: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 123.

Monica de Sto. Agostinho, a freira vinda da Pérsia, que na transcrição do *Livro de Profissões* não havia informação de sua origem; além do acerto da origem de mais duas freiras.

Para realizar a análise da quantidade e origem das religiosas, preferiu-se aqui dar sequência ao que já tinha sido feito na dissertação e seguir contabilizando-as num recorte de 30 em 30 anos, com exceção do último recorte, que em vez de acabar em 1730, estende-se até 1738 para englobar todo o período da contenda com o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa. Desse modo, a partir dos dados da tabela, é possível perceber um decréscimo no número absoluto das freiras. Enquanto os primeiros trinta anos (que é o período de afirmação do convento) de profissões solenes são os mais frutíferos, tendo 171 entradas, as três décadas seguintes têm uma queda considerável de um pouco mais da metade, tendo 86 profissões e as duas contagens posteriores caem em torno de 20 profissões. Isso demonstra uma tendência do convento de ir transitando de uma esfera mais global para uma mais local com o passar dos tempos, concentrando cada vez mais profissões de mulheres originadas de Goa e redondezas; corroborando, portanto, com o que argumenta Thimoty Coates. Para o autor, “the Convent of Santa Mónica was clearly a supporting link in the *Estado da Índia* until the late 1600’s when it became increasingly local in its focus. After 1700, Santa Mónica was (for all practical purposes) a local Goan convent”<sup>511</sup>. Maria de Jesus Lopes, por sua vez, defende que o convento teria sido fundado num período de predominância religiosa em Goa e quando as conversões ainda eram bastante abundantes.<sup>512</sup> Contudo, com a intensificação dos ataques holandeses e ingleses e as constantes perdas de territórios no Oriente pelos portugueses, a esfera de atratividade do claustro foi diminuindo gradativamente. Logo, de 60% de mulheres, passou-se para 52%, e a partir das décadas 1669-1699 as porcentagens cresceram de 63% para 67%, somando 210 das 380 freiras totais. Interessante também é notar a presença de locais que não estavam sob o controle português, mas que havia a presença de missionários, como a Pérsia, onde os próprios agostinhos estiveram presentes em missão, e o Japão, onde atuaram os jesuítas.

Outro fator que chama a atenção é a profissão de dez mulheres vindas de Macau no período 1638-1668, visto que um convento de clarissas havia sido fundado em 1633 naquela cidade. *A priori*, pode-se pensar que isso tenha a ver com o pequeno limite de trinta e três

<sup>511</sup> O trecho correspondente na tradução é: “o Convento de Santa Mônica foi claramente um link de apoio no Estado da Índia até o final dos seiscentos, quando se tornou cada vez mais local em seu foco. Depois de 1700, Santa Mônica foi (para todos os efeitos práticos) um convento goês local”. COATES, Thimoty. *The Convent of Santa Mónica of Goa and single women in the Estado da Índia, 1550-1700*. In: *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, nº 8, p 67-81. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2002. p. 78.

<sup>512</sup> LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *The sisters of Santa Monica in the 18th century: details of their daily life*. In: BORGES, Charles J.; PEREIRA, Óscar G. e STUBBE, Hannes (ed.). *Goa and Portugal: history and development*. New Delhi: Concept Publishing Company, 2000. p. 238.

freiras professoras que foi imposto na fundação do convento. Coates mesmo afirma que mesmo com essa quantidade limitada – tendo sido aumentado de 33 para 40, em 1731 –, o convento teria sofrido restrições por atrair muitas jovens candidatas ao casamento, sendo proibido de aceitar mais mulheres a partir de 1686<sup>513</sup>. Entretanto, para além de uma questão unicamente demográfica, ao verificar os nomes dos pais dessas mulheres e cruzar com o estudo desenvolvido por Elsa Penalva sobre as mulheres em Macau<sup>514</sup> e o de Luís Filipe Barreto<sup>515</sup>, é possível perceber que também havia demandas econômicas. Como foi visto no primeiro capítulo, o convento macaense foi fundado num processo complexo de crise econômica da cidade, de desenvolvimento urbano e de afirmação identitária de sua população. Portanto, colocar filhas no novo convento conjugava com essa necessidade de afirmação, ao mesmo tempo que respondia às demandas de famílias endividadas, que buscavam dar uma vida honrada às filhas excedentes. Porém, enviar algumas dessas filhas para o convento goês tenha sido uma resposta a um período mais intenso da crise econômica e bélica local, com a presença incisiva dos holandeses. Além de uma demonstração da manutenção do contato e da subordinação à coroa portuguesa através de sua capital no Oriente.

### *O ciclo da vida religiosa*

Todas essas mulheres, a partir do momento que professavam davam início a uma nova vida: a vida religiosa. Elas, ao se prostrarem no chão, manifestavam sua total entrega à Igreja e ao noivo divino e seu abandono à vida mundana e à família secular, renunciando seu sobrenome. Ao se levantarem, elas renasciam com um novo nome e uma nova vida. Apesar dos laços familiares não serem realmente cortados na prática, vale ressaltar que muitas delas passavam a ser chamadas e conhecidas pelos seus nomes religiosos e os registros conventuais são provas desses renascimentos. Em alguns conventos, como é o caso de Goa, não sobreviveu nenhuma documentação que revele seus nomes seculares, a não ser sua filiação;

<sup>513</sup> COATES, Thimoty. *Op. Cit.*, 2002. p. 79.

<sup>514</sup> Foram identificados os seguintes nomes: António Rodrigues Cavalinho, pai de Sor. Maria da Purificação (professa em 14/06/1648) e de Sor. Luiza de Jesus (professa em 04/06/1651), participou da reunião camarária de 13/12/1633, para definir se a cidade se tornaria protetora das freiras descalças e se as ajudaria em seu sustento. Também participou da reunião de 02/09/1637, sobre o que teria sido acrescentado ao termo de aceitação. D. João Pereira (Caso D. João Pereira corresponda a João Pinto Pereira que consta na lista de Elsa Penalva), pai de Sor. Querobina do Espírito Santo (professa em 02/06/1659) também estava presente na reunião de 13/12/1633. Não há como saber o posicionamento de ambos na discussão sobre o apoio da cidade ao convento, mas é curioso notar que ao invés de colocarem suas filhas num convento em sua cidade, eles optaram por as enviarem para Santa Mônica. Por sua vez, Lopo Sarmento de Carvalho, que teve uma filha professa – Sor. Thereza de S. José – em Santa Mônica no ano de 1665, já tinha enviado para o Convento de Santa Clara de Macau, em 1643, uma outra filha, Luiza de Santo Antonio, na idade de 15 anos. Penalva indica que Lopo Sarmento de Carvalho fazia parte da elite mercantil antiga em Macau, que integrava a “família-empresa” de Jorge Cerqueira, seu sogro, e que entre 1630 e 1633 foi Capitão-Mor da viagem Macau-Manila. Cf: PENALVA, Elsa. *Op. Cit.*, 2011. p. 71-113.

<sup>515</sup> BARRETO, Luís Filipe. *Op. Cit.*, 2006.

com algumas poucas exceções, como as fundadoras, as viúvas, que estiveram envolvidas no conflito com o poder civil goês, e freira que apresentou as chagas de Cristo, também uma viúva.

Ao pensar nessa particularidade da vida monástica, foi sentida a necessidade de perceber o ciclo de vida das mônicas de Goa através de um estudo estatístico, desde a tomada do hábito até a morte dessas religiosas. Afinal, como Ricardo da Silva argumenta, “quantificar os efectivos humanos que povoaram os espaços conventuais, bem como discriminar os fluxos das entradas, são tarefas necessárias para compreender o quadro humano das instituições”<sup>516</sup>. Sendo assim, tendo já visto as origens familiares e de onde as religiosas vinham, agora será analisado quantas entraram por ano, quantas existiram e morreram por ano e quanto tempo viveram dentro do claustro. Embora o recorte temporal da pesquisa seja de 1606 a 1738, os gráficos aqui apresentados se estenderão de 1607 a 1739. A escolha do ano inicial se deu pelo fato das primeiras profissões terem ocorrido um ano depois da fundação do cenóbio. Por outro lado, o ano final é importante para visualizar as consequências que o longo período de crise interna e com o prelado trouxe para a comunidade.

A principal fonte utilizada na elaboração dos gráficos foi o *Livro das Profissões*, cuja única versão existente é a transcrição realizada por António Moniz Júnior e publicada na revista *Oriente Portuguez* no início do século XX<sup>517</sup>. Os problemas dessa transcrição residem em: primeiro, não haver sido encontrado o documento original; segundo, tratar-se somente das profissões solenes, deixando de lado as profissões das irmãs leigas. Nessa circunstância, somente é possível ter uma noção dos dados de uma parte da população conventual, ficando de fora toda uma gama de mulheres de diferentes origens e funções. Nesse sentido, embora Thimoty Coates alerte para o desaparecimento do documento original e exponha suas reservas quanto ao uso da transcrição devido aos erros existentes<sup>518</sup>, o dito documento foi utilizado nessa pesquisa. Para tal, foi feito um cruzamento com diversas fontes encontradas para poder confirmar o máximo de dados possível. De qualquer maneira, o que se apresenta nos gráficos deve ser visto como estimativas da realidade, uma aproximação bastante precisa dos números da população claustral.

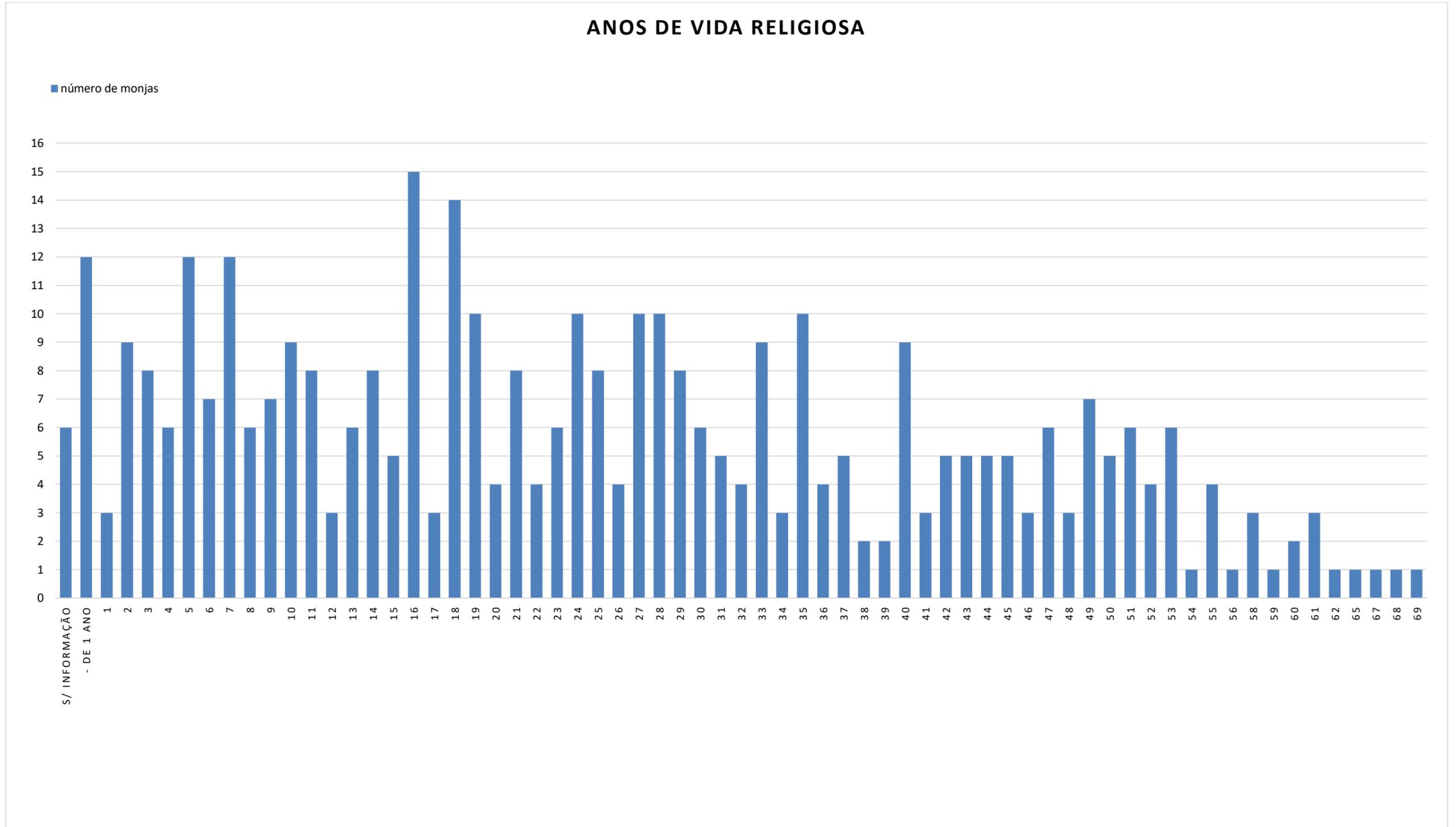
---

<sup>516</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 125.

<sup>517</sup> *LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. XV, nº 07-08 a vol. XVII, nº 05-06, 1920.

<sup>518</sup> COATES, Thimoty. *Op. Cit.*, 1998. p. 264.

Gráfico1 - Idade religiosa das professoras solenes (1607-1739)



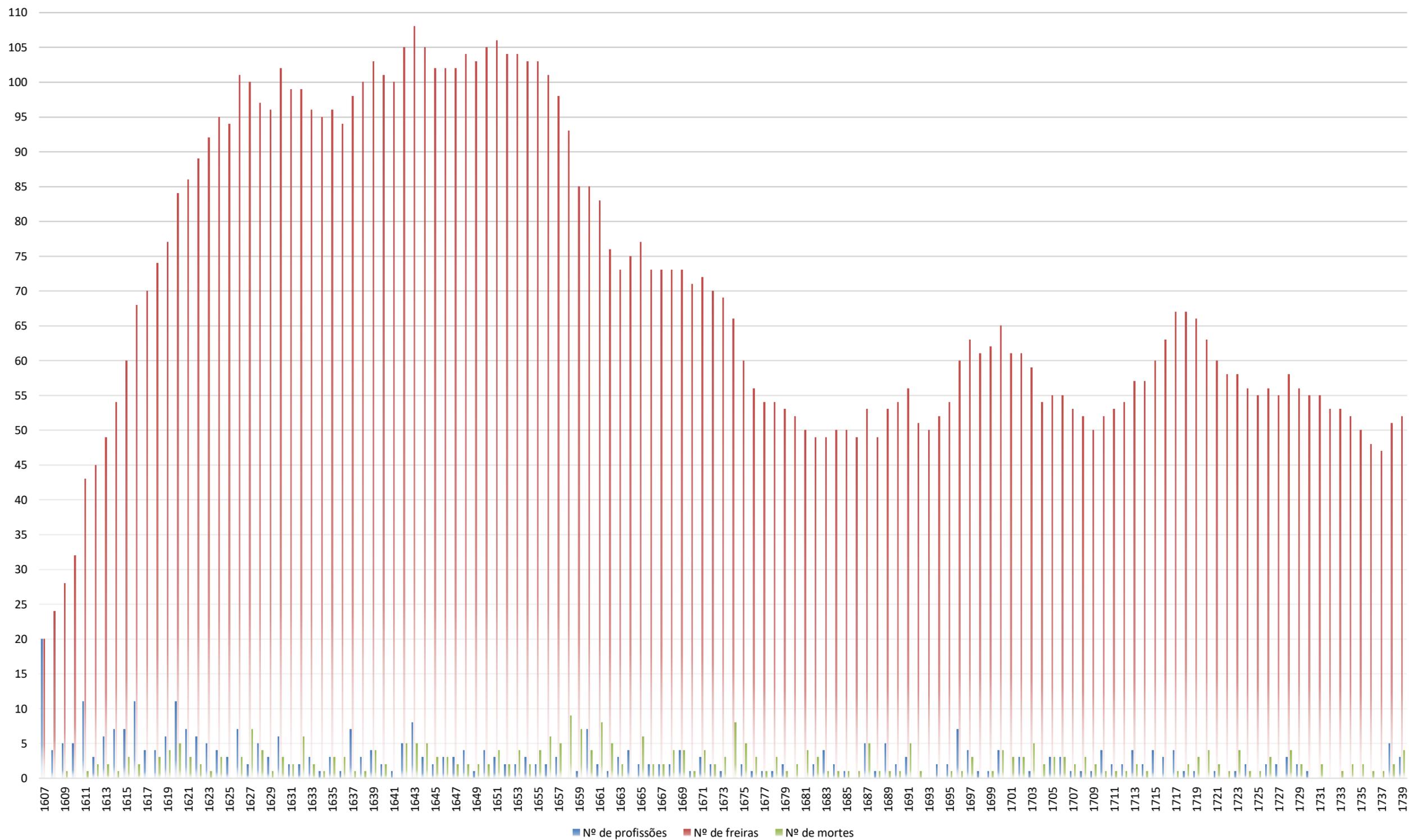
Da mesma maneira que não foram encontradas informações suficientes sobre os nomes seculares das religiosas que professaram em Sta. Mônica, não se sabe a idade que tinha ao tomarem o hábito nem muito menos a data de seus nascimentos. Dados desse tipo seriam encontrados em livros de petições para entrada no noviciado, como os trabalhados na dissertação de Amanda Oliveira<sup>16519</sup>. Contudo, tendo o conhecimento de que, como atenta Guillermo Mora, “para el convento el verdadero día de nacimiento es el de la profesión”<sup>16520</sup>, o gráfico acima tem o objetivo de identificar a idade religiosa das professoras quando morreram. Como por meio das informações retiradas do *Livro das Profissões*, sabe-se a data da profissão e da morte das religiosas, essa tarefa não se mostrou tão difícil. Entretanto, houve seis freiras que ficaram sem estimativa de anos de vida religiosa, devido à falta da data da morte ou por algum erro incorrigível de transcrição. Para as demais, foram contabilizados os anos completos, não considerando novamente nem os meses nem os dias. Dessa forma, a média de vida descoberta foi de 26, 33 anos.

Não houve muitas religiosas que viveram mais de 60 anos como professoras. Das 383, totalizam-se 10 de 60 anos para cima. A freira mais longeva viveu 69 anos: Sor. Maria da Côrte Celestial, que professou, em 15/08/1660, e morreu, em 08/12/1729. Portanto, se for levado em conta a idade mínima de 16 anos para a profissão de fé e somar-se a ela a idade religiosa, estima-se que Sor. Maria teria vivido 85 anos de vida. Em compensação, a quantidade de mulheres que não chegaram a completar um ano de vida religiosa alcançou o número de 12. Uma dessas religiosas foi Sor. Izabel do Sacramento, professora em 28/01/1649 e morta poucos dias depois, em 01/02/1649 quase a faixa das que viveram 16 anos – que foi a idade identificada com o maior quantitativo, 15 religiosas. Depois dessa idade, somente as que viveram 18 anos somaram tantas, 14 religiosas. Como visto, a partir dessas informações e sabendo que a idade mínima para professar era de 16 anos, conforme regia o Concílio de Trento, foi possível traçar estimativas da idade real que algumas tinham. Pode-se tomar como exemplo, Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, líder das rebeldes no século XVIII, que tendo professado em 14/09/1688 e morrido em 02/03/1738, viveu religiosamente por 49 anos. Pelas estimativas, ela teria aproximadamente 60 anos em pleno auge da crise conventual, quando da quebra da clausura; e teria morrido aos 65.

<sup>161</sup> OLIVEIRA, Amanda Dias de. *O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro como instituição social e religiosa (1705-1762)*. 2015. 181p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. p. 125-128.

<sup>162</sup> O trecho correspondente na tradução é: “para o convento o verdadeiro dia do nascimento é o da profissão”. MORA, Guillermo Schmidhuber de la. *De Juana Inés de Asuaje a Juana Inés de la Cruz. El libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México*. Toluca, México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013. p. 41.

Gráfico 2 - Permanência de Freiras simultâneas por ano

**POPULAÇÃO ANUAL DE PROFESSAS (1607-1639)**

Este segundo gráfico tem, por sua vez, o objetivo responder à pergunta de quantas freiras havia em Sta. Mônica anualmente, posto que reúne três tipos de informações: o número de profissões solenes; o número de freiras existentes por ano; e a taxa de mortalidade das mesmas<sup>521</sup>. A partir dessas informações, é possível obter uma visão mais detalhada da população conventual professa. As linhas verticais vermelhas correspondem à quantidade total de professoras que existiam no cenóbio por ano. Por outro lado, as linhas azuis e verdes especificam o movimento de entrada e “saída” das mesmas, permitindo assim a percepção do dinamismo desse grupo. Para construir o gráfico não foram considerados os meses nem os dias, apenas se a religiosa teria professado, vivido ou morrido em determinado ano. Sendo assim, observa-se que de 1607 a 1626, houve um crescimento contínuo e gradual de 20 mulheres para 101. Já durante os anos de 1627 e 1656, houve uma permanência equilibrada de uma considerável quantidade de professoras. Sempre na proximidade das cem permitidas por breve papal, mas muitas vezes ultrapassando esse número. O ano em que conviveram o maior número de religiosas foi o de 1643, quando teria existido 108 professoras – ultrapassando o número que Coates utiliza em seu estudo, que teria sido as 104, em 1650<sup>522</sup>.

A partir de 1656 iniciou-se um declínio na vocação, que, embora tenha existido alguns anos com uma relativa elevação dos números, nunca mais alcançaria o êxito das décadas iniciais da instituição. O século XVIII, como foi comum nos claustros pelo mundo católico, viu a população professa reduzir. Conforme reitera Ricardo da Silva, o surgimento de “uma nova consciência religiosa, política e social” terminou por afastar gradativamente as mulheres do claustro<sup>523</sup>. Contudo, além desse perfil geral, em Goa tiveram algumas particularidades que também foram determinantes para esse decréscimo. O encolhimento do espaço de influência exercida pelo cenóbio, consequência da perda dos territórios sob a gerência portuguesa, foi uma delas, mas o confronto com o arcebispo Sta. Teresa foi a pior. Isso porque nas décadas de 1720 e 1730, o convento viveu seu maior período de recessão, ficando entre os anos de 1731 a 1737 sem haver uma profissão solene sequer. Nunca antes na história do convento goês foram registrados tantos anos consecutivos sem profissão. Durante todos esses anos, as noviças que já se encontravam lá dentro tiveram que esperar o desfecho dessa crise para finalmente

<sup>521</sup> Como este gráfico foi criado a partir da junção de mais dois outros gráficos, foi decidido colocá-los no Apêndice E para uma melhor visualização dos dados. Vide: Gráficos 6 e 7.

<sup>522</sup> O valor fornecido por Coates difere do encontrado a partir do *Livro das profissões*, mas como não é algo tão díspar pode ser considerado como apenas uma variação devido às características das fontes. Cf. COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998. p. 263.

<sup>523</sup> O autor ainda atenta para determinações régias no período de D. João V, que estabilizaram os valores dos dotes matrimoniais, incentivando a realização de mais casamentos, além do fim da sucessão masculina obrigatória, ampliando as possibilidades de vida para as mulheres. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 129-130.

poderem professar. Um período tão longo que até pupilas alcançaram a idade do noviciado e da profissão. O cenóbio goês só veria o nascimento de novas religiosas em 1738, quando cinco noviças tomaram o hábito. No ano seguinte, professariam somente três, ainda resquícios das pupilas. Antes disso, somente foram notados dois anos consecutivos sem haver uma noviça tomando o véu preto. O ano de 1658, teria sido o primeiro, junto com 1674, 1680, 1681, 1686, 1692, 1693, 1701, 1704, 1720, 1722 e 1725; o que difere do cenóbio mexicano – cujos gráficos serviram de inspiração para esses –, onde não houve um ano sequer que ficasse sem haver profissões – no recorte do trabalho, de 1586 a 1713<sup>524</sup>.

Ainda sobre a entrada de freiras de véu preto no claustro goês, pode-se dizer que, de um modo geral, o número de profissões intercala entre anos com maior quantidade e outros com menor, mesmo em épocas de menor número de ocorrência. O ano de 1607 foi o que registrou a maior entrada de mulheres, o que se justifica por ser o ano em que professaram as primeiras freiras que haviam se deslocado do Recolhimento da Serra através de uma solene procissão. Algo semelhante ao que se sucedeu em Braga com o Convento da Penha de França, embora lá o recolhimento tenha originado o cenóbio, o que não aconteceu em Goa, onde o recolhimento continuou com suas atividades normalmente após a fundação do convento. No entanto, essa não é uma característica comum a todos os cenóbios femininos. O convento de São Jerônimo, no México, não apresentou o maior número no primeiro ano de profissão, em 1586, mas sim cinco anos depois com 13 profissões<sup>525</sup>. Além desse ano inicial afortunado, outros períodos também viram uma boa quantidade de profissões. Os anos de 1611, 1616 e 1620 foram os que apresentaram o segundo maior número: 11. Depois deles, nenhum outro ano chegou a nem metade da quantidade do primeiro ano, tendo alguns picos de 8, 7 ou 6 profissões solenes. Na maior parte do tempo, o número ficava entre 4 e 2 profissões por ano, chegando mesmo a ter uma só em 24 anos – nem todos consecutivos.

A mortandade das professoras também influenciou no quantitativo dessa população. Como Guillermo Mora observa para o convento mexicano, os anos com maior número de mortes são justamente aqueles que sucedem os de maior demografia<sup>526</sup>. Não foi tão diferente para o cenóbio goês. Os anos de 1658, 1659 e 1661, foram os que registraram maior quantidade de falecimentos: 9, 7 e 8, respectivamente. Depois deles, apenas os anos de 1674 (8 mortes), 1627 (7 mortes) e 1632, 1656 e 1665 (6 mortes), ficaram acima da faixa de cinco

<sup>524</sup> MORA, Guillermo Schmidhuber de la. *Op. Cit.*, 2013. p. 50.

<sup>525</sup> *Ibidem.* p. 50-51. Os gráficos desse livro serviram de inspiração para a elaboração dos gráficos demográficos dessa pesquisa, tendo sido de enorme auxílio, junto com o trabalho de Ricardo da Silva, para a compreensão do ciclo de vida da população professa do convento.

<sup>526</sup> *Ibidem.* p. 47.

mortes. A maioria dos anos variou entre uma a cinco mortes anuais; e, em alguns anos não teria havido sequer um ritual fúnebre entre as professoras solenes – a saber, 1607, 1608, 1610, 1617, 1625, 1641, 1664, 1693, 1694, 1698, 1715, 1716, 1727, 1730 e 1732. Porém, algumas dessas datas podem ter tido freiras morrendo, pois das 383 mulheres, não foi possível levantar a data da morte de seis – por falta de informação ou por erros que não se conseguiu consertar. Outra característica é que 49 religiosas que professaram dentro desse recorte temporal, faleceram nos anos posteriores.

Todas essas mulheres deveriam passar por um ritual fúnebre especificamente direcionado para as esposas de Cristo e com características típicas de sua ordem agostinha. Isabel Morujão, ao estudar as narrativas de morte nas biografias das enclausuradas, destaca que muitas delas davam ênfase às orações e às práticas espirituais que a religiosa solicitava às suas irmãs de comunidade<sup>527</sup>. Esses pedidos deveriam se juntar aos costumes determinados pelas constituições de cada cenóbio. Em Goa, esse procedimento ritualístico em torno da morte, foi pormenorizado tanto nas *constituições* quanto no *regimento*<sup>528</sup>. Numa sociedade em que o bem-morrer deveria corresponder a uma vida de busca pelas graças divinas, as normas pautariam o cotidiano da comunidade objetivando a perfeição na vida e na morte da religiosa. Afinal, a morte, como uma atitude de esperança, não deveria ser temida, mas sim desejada. Da mesma maneira que foi desejada por Santa Teresa de Jesus: “Vivo sin vivir en mí,/ y tan alta vida espero, / [...]/ Venga ya la dulce muerte,/ Venga el morir muy ligero,/ Que muero porque no muero [...]”<sup>529</sup>.

### *Os cargos*

Era sob a responsabilidade dessas mulheres, provenientes de famílias fidalgas ou famílias nobres nativas e que dedicavam suas vidas e mortes ao esposo divino, que estava o governo da casa. Como indica Assunción Lavrin:

En el círculo de gobierno interno, las monjas tenían completa autonomía y ejercían el control total sobre ellas mismas. El seguimiento de la rutina de la vida diaria y la

<sup>527</sup> MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. *Via Spiritus*, vol. 15, p. 163-194, 2008. p. 172.

<sup>528</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. 3ª parte, [fl. 94.-97v.]; SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Regimento do Culto Divino è observancias deste insigne Mosteiro de nossa Madre S. Monica de Goa, feito em conformidade da sagrada Constituição do mesmo Mosteiro, e quase como, em, interpretação do religioso instituto delle, segundo o clima da terra, e a possibilidade dos sojeitos que o professão*. [1636]. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 185v.-187.

<sup>529</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Vivo sem viver em mim, / e tão alta vida espero, / [...]/ Venha já doce morte, / Venha o morrer muito ligeiro, / Que morro porque no morro [...]”. O poema inteiro encontra-se em: JESUS, Santa Teresa de. *Poesias*. In: *Op. Cit.*, 1954. p. 955-957.

organización interna del convento estaban regidos por un orden jerárquico perfectamente establecido y respetado por los miembros de la comunidad. Las monjas profesas, las novicias y las criadas se regían por una línea de autoridad vertical que daba preferencia a la edad, los años de profesión y la experiencia en la administración de la comunidad, la riqueza personal y la raza. En las comunidades religiosas la edad era muy respetada y las religiosas mayores llevaban el peso del mando que el conocimiento de las reglas y los ritos ceremoniales les confería.<sup>530</sup>

Portanto, como em outros conventos, toda a comunidade de Santa Mônica de Goa era regido pelas professoras solenes, tendo como figura superior a priora – tanto as enclausuradas quanto as não-enclausuradas, ou mesmo os criados e os oficiais que as assistiam. Acima da estrutura administrativa interna conventual estava o tutor, administrador ou mordomo, que na maior parte das vezes era um religioso da ordem masculina irmã, mas que poderia também ser um civil. No caso de Santa Mônica, os responsáveis por essa tarefa eram os freis agostinianos do Convento de Nossa Senhora da Graça, que ficava situado bem em frente às mônicas – suas responsabilidades e de outros cargos de pessoas externas ao claustro serão tratados no próximo capítulo.

Dentro do claustro, o funcionamento da casa era dividido entre as freiras de véu preto, as professoras solenemente, naquilo que Masits chamou de “la más sólida estrutura de poder”<sup>531</sup>. Para a autora, que utiliza o arcabouço de Foucault com o objetivo de pensar essa organização, a estrutura conventual seria um micro poder que estava subordinado às autoridades masculinas, personificadas nas figuras do prelado, vigário e confessor<sup>532</sup>. Desta maneira, Masits descreve aquilo que seria uma estrutura piramidal para demonstrar a hierarquia interna do convento. A descrição feita pela autora foi resumida aqui para um melhor entendimento no quadro abaixo:

---

<sup>530</sup> O trecho correspondente na tradução é: “No círculo de governo interno, as monjas tinham total autonomia e exerciam o controle total sobre elas mesmas. O seguimento da rotina da vida diária e a organização interna do convento estavam regidos por uma ordem hierárquica perfeitamente estabelecida e respeitada pelos membros da comunidade. As monjas professoras, as novicias e as criadas se regiam por uma linha de autoridade vertical que dava preferência à idade, aos anos de profissão e à experiência na administração da comunidade, à riqueza pessoal e à raça. Nas comunidades religiosas a idade era muito respeitada e as religiosas mais velhas carregavam o peso do comando que o conhecimento das regras e dos ritos cerimoniais lhes conferiam”. LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016. p. 119.

<sup>531</sup> O trecho correspondente na tradução é: “a mais sólida estrutura de poder”. MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 164.

<sup>532</sup> *Ibidem*. p. 167-168.

Quadro 14 – Hierarquia dos cargos conventuais



Em geral, essa estrutura se mantém nos conventos femininos de diversas ordens, salvo algumas pequenas alterações de acordo com o propósito de cada uma delas. As comunidades de beneditinas e franciscanas, por exemplo, tinham a figura da abadessa como a principal da hierarquia. Para as beneditinas, esta não excluía a presença da prioresa e subpriorsa, a função de ambas seria substituir a abadessa quando necessário<sup>533</sup>. Enquanto para as franciscanas existia a vigária para exercer esse cargo de segunda hierarquia<sup>534</sup>. Outra diferença nos cargos recai na existência daqueles relacionados à música e à criação de animais. Alguns conventos já em sua constituição estabeleciam ofícios para zelarem pelos cânticos a serem proferidos e, por vezes, também tocados, nos ofícios divinos. Também destinavam os cargos de galineiras àquelas que deveriam cuidar dos animais que eram criados para o consumo da comunidade.

<sup>533</sup> Foi tomado como base o que Ramón Piñedo fala do Mosteiro de Valfermoso. Cf. PIÑEDO, Ramón Molina. *Op. Cit.*, 1996. p. 233.

<sup>534</sup> Já para a realidade das franciscanas, vide: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 138-141.

Tendo em vista essas particularidades, comparou-se a estrutura elaborada por Masits com o determinado nas *constituições* das Mônicas. Foi percebido algo bastante semelhante ao argumentado por Ricardo da Silva, que “embora as *Regras* não estabelecessem uma hierarquia entre os diversos cargos existentes no interior da clausura, pelas funções que cada uma das oficiais desempenhava podemos determinar a ordem de sua importância, tendo como matriz de referência os propósitos da vida em comunidade”<sup>535</sup>. Realmente, a ordem proposta por D. Fr. Aleixo de Menezes e também por Fr. Diogo de Santa Anna não segue a estrutura organizacional de Masits, embora os cargos também possam ser divididos por suas características funcionais. Exemplo disso é o fato das Madres do Conselho estarem logo abaixo da Subpriora numa hierarquia dos ofícios, mas nas *constituições* elas estarem pormenorizadas no sétimo capítulo, abrindo o espaço do terceiro capítulo para as porteiras. Isso demonstra a importância que deveria ser dada a esse cargo de grande responsabilidade. Assim, é possível refletir o que deveria ser considerado como mais preocupante na vida claustral no olhar daqueles que a regiam externamente, ou melhor dizendo, no olhar do determinado pelo ideal de perfeição feminina defendido pelos decretos de Trento.

Ainda sobre essa questão da hierarquia, Ricardo Telles, em seu artigo, no qual apresentou a transcrição de alguns documentos do cenóbio goês, enumerou alguns cargos que teriam sido exercidos pelas mônicas, associando os seus respectivos nomes, a pássaros:

O Pavão á [*sic*] Prelada. A Andorinha à Vigaria da casa. A Chamariz à Vigaria do côro. O Pintasilgo à Mestra das noviças, O Pardal à Mestra das confissões. O Rouxinol à Sacristã. O Galo á Porteira. O Papagaio à Rodeira. A Pêga à Escrivã. A Rôla à Celeireira. O Ganso à Provesora. A Pomba à Enfermeira. A Cegonha à Refeitoreira. E a Coruja à Roupeira<sup>536</sup>.

Esta analogia foi posteriormente trabalhada por Emma Maria A. C., num dos anexos de seu estudo, em que explica cada uma das aves relacionando-as aos cargos das religiosas, havendo pequenas divergências quanto ao texto de Telles<sup>537</sup>. Infelizmente, nenhum dos dois aponta as fontes em que retiraram essa informação, sequer de que época seria. Ela é tida, em ambos os trabalhos, como um dado, o que suscitou um interesse para identificar a fonte. Então, ao aprofundar melhor a investigação sobre o tema, além de não ter sido encontrado nenhum documento que corroborasse o dado, foi encontrada uma obra da famosa religiosa

<sup>535</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 138-141. p. 140.

<sup>536</sup> TELLES, Ricardo Micael. *Op. Cit.*, 1931. p. 90.

<sup>537</sup> Apenas com duas divergências ao dito por Telles: o pavão ela diz que simbolizava o prelado, a autoridade masculina, enquanto a andorinha representava a priora. A.C., Emma Maria. *Op. Cit.*, 2002. p. 297-299.

portuguesa, Sor. Maria do Céu<sup>538</sup>, publicada em 1734, que fazia exatamente essa relação<sup>539</sup>. Por não ter sido encontrada documentação ou mesmo algo que tivesse relação de Goa com o escrito da dita religiosa portuguesa e como não cabe neste estudo se enveredar pelos caminhos tão complexos da análise iconográfica nem da ornitologia, decidiu-se descartar essa informação para este estudo, deixando aqui apenas a menção ao ocorrido.

Por consequência, foi preferível manter-se na análise somente da estrutura organizacional apresentada nas *constituições* de Santa Mônica, já que elas permitem refletir sobre o que era crucial ao governo da casa e, por conseguinte, um pouco também das mulheres que exerciam os cargos. Outros documentos que fornecem uma noção frugal dessa hierarquia são o *Rol da Comunidade*, escrito, em 1734, por Sor. Anna de Jesus, escritã do convento<sup>540</sup>, e as assinaturas das religiosas presentes em cartas enviadas a diversos destinatários. Com eles, é possível perceber uma certa hierarquia existente na ordem das assinaturas. A priora e subpriora assinavam primeiro, depois vinham as prioras absolutas, em seguida as que pertenciam ao conselho, após elas, as que exerciam outros cargos e por fim o restante da comunidade – as que não exerciam cargos, mas tinham voz ativa, as noviças, as pupilas e as irmãs leigas<sup>541</sup>.

---

<sup>538</sup> Sor. Maria do Céu foi uma religiosa Clarissa do Real Convento de Nossa Senhora da Esperança de Lisboa. Nascida em 1658 e falecida em 1753, ela escreveu muitas obras, como vidas de santas, comédias e peças teatrais. Todas representantes da literatura barroca. Cf: SANTOS, Zulmira. Soror Maria do Céu. In: MACHADO, Álvaro Manuel (ed.). *Dicionário de Literatura Portuguesa*. Lisboa: Presença, 1996. p. 124; MARIA do Céu, Soror. In: *Escritoras. Women Whriters in Portuguese before 1900*. Disponível em: <<http://www.escriptoras-em-portugues.eu/1403016831-Cent-XIV/2015-0716-Maria-do-Cu-Soror>> Acesso em: 05 mai. 2017.

<sup>539</sup> As *Aves Ilustradas em avisos para as religiosas servirem os ofícios dos seus mosteiros*, livro publicado em 1734, é visto como um dos melhores exemplares do uso da fábula para um fim didático na literatura portuguesa, conforme Sara Augusto. Composto por catorze discursos, em que cada ave narra e dá avisos para cada função exercida no convento, este livro tem um caráter educacional e edificante, elencando princípios que as religiosas deveriam seguir. No index da obra, pode-se observar, exatamente, as mesmas relações apontadas por Telles. Nos discursos, cada ave, carregada de seu simbolismo – uma clara influência do bestiário medieval –, se utilizava de suas características para através de casos, fábulas, contos e sucessos ditarem exemplos de comportamento a serem seguidos. Assim, a andorinha que no *Livro das Aves* – um bestiário medieval – representavam a alma penitente, o doutor discreto e o justo, aconselharia à vigária da casa (a subpriora) a vigiar melhor as religiosas para que elas fossem mais silenciosas e discretas, que cumprissem adequadamente e com humildade seus deveres e ofícios. Já a pomba, representante da paz e da graça do Espírito Santo, inspiraria a enfermeira a dar o maior conforto possível às doentes, sendo delas “mãe” porque as afagaria, “irmã” de religião, “amiga” porque as remediaria, “companheira” por causa de sua assistência, “escrava” porque as serviria e “senhora” porque as ordenaria. Cf: CÉU, Sor. Maria do. *Aves Ilustradas em avisos para as religiosas servirem os ofícios dos seus mosteiros*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1734. p. 13-15; 128; AUGUSTO, Sara. O Papagaio ilustrado – lição e exemplo na ficção barroca. *Mathésis*, Viseu, nº 14, p. 137-148, 2005. p. 137-138; FOLIETO, Hugo. *Livro das aves*. Tradução e introdução por Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Lisboa: Edições Colibri, 1999. p. 21.

<sup>540</sup> *ROL da comunidade*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 110. A transcrição deste *Rol* está localizado no Anexo G.

<sup>541</sup> Esses documentos possibilitaram a realização de um quadro contendo os nomes de algumas religiosas e os cargos que exerceram na comunidade no século XVIII, como também auxiliaram na percepção desses detalhes nos documentos do século anterior. Vide: Quadro 26, Apêndice F.

As *constituições*, por sua vez, possuíam um trecho que deliberava sobre as eleições e ofícios do mosteiro: a quarta parte do livro. Dividida em quinze capítulos, onze foram destinados para regular os cargos exercidos pelas habitantes do claustro, se estendem do fôlio 110 ao 131<sup>542</sup>. Os cargos, que não foram contemplados nas *constituições*, seriam posteriormente pormenorizados por frei Diogo de Sta. Anna no *regimento*. Esses seriam destinados às irmãs leigas, conversas e servidoras. Dentro dessa hierarquia prescrita pelas normas, a priorisa era quem conduzia todo o convento.

A Priorisa como A may obedeção as Religiosas, e mais peços do cõuento em tudo o *que* lhes mandar saluos sempre os mandados do prelado, e seia de todas tida em grande reuerença como *quem* ante ellas representa o lugar de *Christo* senhor nosso por cuio amor se sogeitarão a sua obediência<sup>543</sup>.

Como se pode perceber, a priorisa era tida como uma grande matriarca a quem todos deveriam obedecer. Os únicos a quem ela estava submetida eram os superiores masculinos. Contudo, no cotidiano dessas e no interior do claustro, ela seria a figura de maior autoridade. Tanto que no *Livro de profissões* é comum aparecer que uma religiosa “fez a profissão nas mãos da priorisa [...] em nome do prelado”, indicando assim a falta do arcebispo nas cerimônias de profissão solene. Do período estudado, somente os arcebispos D. Fr. Aleixo de Menezes, D. Manuel de Souza e de Menezes, D. Fr. Agostinho de Anunciação, D. Sebastião de Andrade Pessanha e D. Inácio de Sta. Teresa presidiram profissões solenes em Santa Mônica, totalizando 54 profissões das 380 – sendo que outras 11 foram celebradas por substitutos dos prelados, como governadores do arcebispado e deão da Sé<sup>544</sup>. Ou seja, 82,9% das profissões solenes da fundação de Santa Mônica até 1738 foram realizadas pelas priorisas, o que ressalta o papel de destaque exercido por essas mulheres de comando.

Devido a essa responsabilidade, a priorisa deveria ser eleita num ritual regido pelo prelado. Após uma missa toda voltada para preparar o espírito das freiras para o que se seguiria, deveria ser iniciada a votação no claustro de baixo, onde somente as freiras votantes colocariam em vasos o nome de uma das três candidatas ao cargo. Terminado essa parte, o prelado contaria os votos e daria sua benção à nova priorisa diante de toda a comunidade novamente reunida<sup>545</sup>.

---

<sup>542</sup> Enumeração própria.

<sup>543</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 113v.].

<sup>544</sup> Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: O Oriente Português, vol. 15, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. 16, nº 09-10, 1919, pp.284-294; Vol. 16, nº 11-12, 1919, pp. 354-363; Vol. 17, nº 3-4, 1920, pp. 92-102; Vol. 17, nº 5-6, 1920, pp. 188-189.

<sup>545</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 110-112].

Em todos os conventos vistos até o momento, no período moderno, – após as determinações de Trento – o tempo de governo da prelada dessas instituições femininas converge. Elas deveriam governar por triênios. No entanto, alguns aceitavam reeleição outros não. Como Ricardo da Silva associa, esse era um cargo de extrema importância, logo almejado por algumas religiosas e mesmo por familiares delas, desejando assim uma projeção ou confirmação no status social<sup>546</sup>. Tanto que na América Espanhola, os dias que antecediam e mesmo o próprio dia da eleição eram tidos como dias festivos, nos quais os familiares participavam ativamente das candidaturas e comemoravam a vitória de suas representantes<sup>547</sup>. É importante ressaltar que essas mulheres estariam representando na sociedade não somente uma instituição religiosa, mas também um poder econômico, haja vista que o convento possuía diversas propriedades e funcionava como prestamista, fazendo parte de uma larga rede de empréstimos; e a priora seria aquela que encabeçaria toda essa fábrica. O anseio por esse cargo também gerava conflitos internos na comunidade. Um bom exemplo é, justamente, um dos motores do cisma na comunidade do cenóbio goês. D. Fr. Inácio de Sta. Teresa ao realizar uma eleição sem toda a comunidade presente, desencadearia – junto com outras atitudes que foram fomentando uma discórdia entre as religiosas através de alguns anos – uma grande dissensão, na qual o convento seria por seis anos governado por duas cabeças: uma prelada governando as religiosas que permaneceram submetidas ao prelado e uma representando as rebeldes.

Em Sta. Mônica, o governo da prelada também deveria durar três anos e a reeleição não era aceita, exceto se a priora estivesse em algum processo de reconstrução do convento o qual lhe exigisse muita dedicação – e mesmo assim só aconteceria com a licença do prelado<sup>548</sup>. Os dez anos do primeiro governo da madre fundadora Sor. Filipa da Trindade, provavelmente, se encaixou nessa exceção. A propósito, o primeiro governo de Sor. Filipa se adequa a mais exceções. Além dessa da duração ter excedido o triênio, Sor. Filipa não poderia exercer o cargo por não ter os oito anos de profissão exigidos nas *constituições* nem muito menos os cinco requeridos por Trento. O correto seria ter trazido freiras de outro convento para fundar o Santa Mônica. Para solucionar tal problema – como foi visto na dissertação de 2012 –, o arcebispo D. Fr. Aleixo de Menezes recorreu ao Coletor Apostólico em Portugal, Mons. Caracciolo, pedindo que ele intercedesse junto ao Papa a fim de que lhe concedesse a autorização para tal feito. Na carta do Cardeal Borghese ao Mons. Caracciolo, de 4 de março

<sup>546</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 136.

<sup>547</sup> PÉREZ, Pedro Guibovich. Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial. *Elecciones*, nº 2, p. 201-212, 2003.

<sup>548</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 112v.].

de 1608 – transcritas por Carlos Alonso – o papa concedeu o pedido ao frei, requerendo, porém, uma renovação do consentimento das religiosas para que a eleição fosse válida<sup>549</sup>. Essa preferência do prelado demonstra como a escolha de mulheres nascidas no Oriente seria deveras importante para uma identificação e exemplaridade para as demais<sup>550</sup>.

Na mesma parte que trata dos pré-requisitos da priora, há uma nota na margem direita que acrescenta a determinação de que viúvas não poderiam assumir o cargo, somente as donzelas. Não foi descoberto ainda a partir de quando esse adendo começou a valer, mas é certo que nos anos iniciais as viúvas exerceram o governo da casa, pois Sor. Philipa não foi a única. Houve também Sor. Catarina de Sta. Mônica, que governou de 1619 a 1621<sup>551</sup>. Contudo, o mesmo não se deu com Sor. Maria de Jesus, que professou em 24/04/1630, e que segundo Fr. Agostinho de Santa Maria teria exercido todos os cargos importantes, exceto o de priora por ter sido viúva<sup>552</sup>.

Abaixo da priora vinha a subpriora, uma espécie de segunda no comando. Porém, antes de se ater sobre esse cargo, vale destacar que nas assinaturas das cartas setecentistas, foram encontradas menções às prioras absolutas e algumas assinavam como tal. A partir da análise das freiras que eram ou se intitulavam dessa maneira, concluiu-se que prioras absolutas eram aquelas que já haviam exercido o cargo de priora e, portanto, eram referenciadas de modo especial e participavam do conselho – como será tratado posteriormente.

Voltando para a subpriora, esse cargo, como todos os outros, também era trienal. Sua eleição era parecida com a da priora, somente um pouco mais simples. Como evidenciou Masits, ela era o elo entre a priora e o restante da comunidade<sup>553</sup>. A ela estava a responsabilidade de manter em ordem todos os lugares do convento, principalmente o coro,

---

<sup>549</sup> Carlos Alonso, em seu artigo sobre as primeiras décadas de funcionamento de Sta. Mônica, descreve todo o processo e a intensa participação de D. Fr. Aleixo de Menezes com o envio de cartas a fim de alcançar a autorização do governo de Sor. Filipa da Trindade. Cf: ALONSO, Carlos. The convent of Saint Monica and its inhabitants in the early decades of the seventeenth century. In: MALEKANDATHIL, Pius; MOHAMMED, Jamal (ed.). *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800*. Festschrift in honor of Prof. K. S. Mathew. Tellicherry, Kerala, India: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHA; Fundação Oriente, 2001. Em outros artigos há também informações e documentos sobre esse episódio: ALONSO, Carlos. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992. p. 210-211; Carta del Card. Borghese a Mons. Caracciolo, Colector en Lisboa, de Roma, 4 Marzo 1608. Apud: ALONSO, Carlos. Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., Arzobispo de Goa (1595-1612). In: *Analecta Augustiniana*, 27, pp. 263-333, 1964. p. 316-317; OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 123.

<sup>550</sup> Para compreender melhor a questão do uso das figuras das freiras fundadoras como modelos de conduta para as mulheres do Oriente, vide: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 145-172.

<sup>551</sup> Infelizmente, até agora só há informação de viúvas no cargo de priora para os anos iniciais. Vide quadro 25, em Apêndice D.

<sup>552</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 641.

<sup>553</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 168.

verificando se as demais estariam exercendo seus cargos devidamente. Deveria fazer inventário das coisas do convento, sendo assim, as sacristãs, enfermeiras, cozinheiras, refeiteiras, entre outras, deveriam receber dela o inventário de seus lugares em suas entradas. Também era de sua responsabilidade acompanhar as depositárias para ver o que faltava no convento e avisar à priora, a fim de que esta pudesse prover tudo e nada faltasse à comunidade<sup>554</sup>.

Embora na ordem do governo da casa as Madres do Conselho viessem em terceiro lugar, nas *constituições* de Santa Mônica essa importância era dada à porteira. Algo que demonstra a preocupação dos freis agostinhos com a manutenção da clausura e também deixa bastante claras as características reformadoras da instituição.

O offiço mais grave, e de mais importância do cõuento após o de priora he o de porteira maior, e assi se fara pollo prelado cõ parecer da priora presente, e das madres, *que* ão sido prioras subpriora e cõfeçor como sedice no *capitulo* das eleições busquesse pera esse offiço peço a muito graue, de grande respeito, e cõfiança de idade zeladora da obseruança da caza, de bom termo, e *que* tenha palauras brandas, e de edificação com *que* poça dispidir, e edificar as peçoas, *que* uierem falar a roda, e *que* tenha saude pera assistir na porta.<sup>555</sup>

A porteira maior era responsável pelo que podia entrar e sair do convento. Sua função estava intimamente ligada à clausura e somente aquelas que exerciam o cargo tinham contato mais direto com as pessoas leigas através da roda. Por isso, a preocupação explícita acima de que fossem mulheres zelosas e de grande respeito. Um detalhe que demonstra a precaução de que não acontecesse em Goa o que era frequente no Reino, em que era comum um cuidado relaxado com a portaria por onde criadas e escravas saíam e entravam livremente para levar e trazer recados para suas amas de seus admiradores.

Mencionada anteriormente, Sor. Maria de Jesus foi um exemplo de porteira. Sua vida exemplar se encaixava perfeitamente em todas as características requeridas para o cargo. Sor. Maria foi a freira em que, após a morte, encontraram no corpo dela as chagas de Cristo. Os relatos sobre sua vida tecem inúmeros elogios. Pode-se ressaltar pelo menos um para cada voto solene. O voto de pobreza era feito para que fosse lembrada e vivenciada a pobreza de Cristo<sup>556</sup> e visto como uma das mais belas virtudes. A pobreza de Sor. Maria iniciou quando seu pai autorizou sua entrada no convento desde que seus bens fossem todos passados para sua irmã, D. Izabel Crom, viúva duas vezes. As únicas coisas que lhes restaram foram o dote e

<sup>554</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 118v.-119v.].

<sup>555</sup> *Ibidem*. 4ª parte, [fl. 119v.].

<sup>556</sup> LAVRIN, Asunción. *Brides of Christi: conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. p. 82.

uma tença, a qual gastava tanto com esmolas que lhe sobrava pouquíssimo dinheiro por mês, tendo que, por vezes, pedir ajuda às suas irmãs de religião<sup>557</sup>.

Sendo o voto de castidade o mais apreciado, – e o que mais demandava atenção dos autores de regulamentos claustrais na época pós-tridentina – na profissão de fé a religiosa se doava em corpo e alma num casamento místico com Jesus. Era pela castidade que ela manteria a honra de seu esposo<sup>558</sup>. Por causa disso, Sor. Maria de Jesus se diminuía por não ser donzela como muitas das outras freiras. Contudo, de todos os cargos que ocupou na hierarquia conventual – excetuando o de priora – o que mais os autores chamam atenção é o de porteira da portaria principal, que ela teria executado de forma impecável.

Porém, mesmo essa função tão elogiada pelos autores só teria sido aceita por obediência. Outro voto e virtude muito exaltado nos relatos. Tudo o que a religiosa teria realizado em sua vida foi considerado como feito por obediência. Casou-se (mesmo tendo outra vocação), aceitou os cargos concedidos a ela e quando estava prestes a morrer aceitou o sacramento da extrema unção mesmo não querendo. Pode-se perceber aqui uma forte exaltação dessa qualidade. O voto da obediência seria a renúncia da vontade própria e uma completa submissão aos comandos do superior, fosse ele o prelado ou a priora<sup>559</sup>. A paciência e a humildade, virtudes que caminham lado a lado com a obediência, também faziam parte do elenco de virtudes de Sor. Maria, como descrito no breve relato sobre sua vida: “Na obediência foi singular, fazendo o que lhe mandauão com tanta vontade, que jamais se lhe uio no rosto minimo sinal de agastamento, e enfado”<sup>560</sup>.

Descrita como extremamente humilde e silenciosa, não se exaltava com ninguém. Inclusive, conseguiu esconder de todos por muito tempo as graças que Deus teria lhe presenteado por tanta devoção e ascese. Sempre muito devota a Nossa Senhora – tendo uma capela de N. Sra. da Assunção sob seus cuidados – e ao Jesus Crucificado – ficando horas no coro onde ficava o crucifixo milagroso – nem a sua criada teria notado as chagas que começaram a aparecer nos pés e mãos de Sor. Maria. Enfim, todos os atributos que pessoas encarregadas por tratarem com leigos deveriam ter para lhes dar exemplo de quem deveriam ser as mulheres que estavam enclausuradas e quem sabe até converter.

Por outro lado, a portaria também poderia ser um local de discórdia, posto que quem o administrava tinha um acesso facilitado ao mundo externo. Durante a crise do século XVIII, a

<sup>557</sup> COTTA, Luis Gonçalves. *A dois deste mês se vio aqui hum cazo portentoso, de que he per muitas razões justo, que VA. tenha inteira noticia...* Goa, 24 de Janeiro de 1683. DAA, Livro das Monções do Reino 47, nº 54. fl. 295; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 638.

<sup>558</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, 2008. p. 83.

<sup>559</sup> *Ibidem*. p. 86.

<sup>560</sup> COTTA, Luis Gonçalves. *Op. Cit.* DAA, Livro das Monções do Reino 47, nº 54. fl. 298.

portaria foi palco de confrontos entre as religiosas que em certo momento chegaram às vias de fato. O episódio foi uma briga envolvendo a porteira, Sor. Anna de Jesus Maria, e Sor. Antonia de Anunciação. Essa última alegando estar incumbida de entregar cartas das rebeldes para que um mensageiro as levasse ao vice-rei, teria sido impedida violentamente pela porteira, gerando uma confusão em que ambas saíram machucadas<sup>561</sup>. Posteriormente, quando as religiosas rebeldes, iniciaram a tomada do governo dos espaços conventuais, a portaria foi um dos primeiros que se apoderaram, devido à importância que o mesmo tinha para o cotidiano claustral.

O quarto cargo em relevância para as Mônicas deveria ser a sacristã, aquela que deveria cuidar dos pertences da igreja e de tudo relacionado ao culto divino<sup>562</sup>. Toda a limpeza e cuidado dos altares da igreja deviam-se a ela, ratificando que depois do cuidado com a clausura o culto divino deveria ocupar um lugar de destaque na vida comunitária de uma instituição religiosa reformada. Seguindo esse cuidado com o culto divino, havia a vigária do coro. Assim como a sacristã, ela deveria saber de cor o determinado no capítulo sobre o culto divino, e mais, deveria saber cantar já que seria quem daria compasso aos cantos entoados pelas demais. Ela que organizaria o calendário das orações e guiaria as rezas executadas, distribuindo os livros do coro às demais e mantendo tudo em ordem enquanto as religiosas estivessem no coro. Vale lembrar que embora o convento tenha tido cantoras entre suas religiosas – por exemplo, Sor. Phelippa de Apresentação<sup>563</sup> –, nas *constituições* não há um detalhamento de cargo específico para elas. Provavelmente, um descaso com a música, já que o objetivo maior seria a dedicação à oração.

Os quatro últimos cargos, aos quais os freis dedicaram um capítulo para pormenorizar cada, eram os voltados diretamente ao auxílio no governo da casa: Escrivã, Madres do Conselho, Depositárias e Provisora. À escritã, como o nome já dá a entender, estava delegado todo o serviço das escrituras. Os documentos de propriedades, cartas, breves papais, livros de receitas e despesas, escrituras das rendas, enfim, todo o arquivo documental do convento estava sob sua responsabilidade. A ela cabia guardar aqueles que lhe eram entregues e mantê-los em segurança e limpos. Também deveria escrever as cartas remetidas pelo convento e o livro do tomo do convento com a transcrição de todas as movimentações econômicas

<sup>561</sup> O episódio foi narrado por Sor. Magdalena de Sto. Agostinho numa carta ao vice-rei. *Carta de 23 de novembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 119, nº 101-A. fl. 918-918v.

<sup>562</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 121].

<sup>563</sup> Sor. Phelippa de Apresentação, vinda de Malaca, professou em 16/01/1628. Exerceu o cargo de prioresa duas vezes, vindo a falecer enquanto governava em 31/10/1681. Fr. Agostinho de Santa Maria a qualificou com uma excelente voz, resplandecente de virtudes e de grande entendimento na arte da música. Cf: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 756-760.

conventuais, inclusive as escrituras notariais – que deveriam ser transladadas por tabeliães e oficiais públicos à custa do convento<sup>564</sup>. Enfim, algo um pouco semelhante com o que Masits fala que tinha no Convento de Jesus María no México, a contadora e suas secretárias<sup>565</sup>. Claro que no caso de Goa, a escritã não efetuava as contas conventuais, mas todo o restante do trabalho, incluindo a guarda da documentação, estava sob sua incumbência.

As madres do conselho, por sua vez, deveriam atuar como a consciência da priora. Era a elas que a prelada recorria em momentos de decisão, como o de admitir novas mulheres no claustro ou distribuir os cargos nas oficinas. Elas seriam algo como as terceiras em comando, se posicionando diante dos assuntos mais importantes da comunidade. Esse grupo era formado pelas quatro discretas, que deveriam ser religiosas das “mais graues dellas e que tenham experiência das couzas da Religião Zeladoras das Leis da ordem, e que poção saber da fazenda do cõuento, e dar seu parecer em todos os negócios graues delle”<sup>566</sup>; juntamente com a subpriora, a porteira maior, a sacristã, a escritã e todas as madres que tivessem sido superiores. O conselho deveria se reunir numa sala particular com a prelada para resolver os assuntos do cotidiano do claustro, incluindo os administrativos, como as compras e vendas de dos bens, os dotes, a sustentação da casa e de cada religiosa e a entrada de servidoras e compra de escravas. Além disso, era dever das discretas acompanhar a entrada do confessor no claustro e de outras pessoas que, por ventura, tivessem a mesma necessidade, como cirurgiões, artesãos e outros<sup>567</sup>.

As depositárias – posto que deveriam ser duas religiosas a ocuparem o cargo – essas sim tinham mais semelhança com as contadoras de Jesus Maria. Diferente da função da depositária de lá que deveria entregar à provisora “los insumos necesarios para el gasto diário”<sup>568</sup>, em uma sala denominada Sala de depósito, elas deveriam ter dois livros numerados, um de recibo e outro de gastos, nos quais lançariam todo o movimento da fazenda conventual. Todo início de ano, deveriam fechar as contas do ano anterior e abrir do novo ano. Qualquer dinheiro que entrasse ou saísse do convento teria de passar por suas mãos, – inclusive as tenças das religiosas – desse modo, elas deveriam saber fazer contas<sup>569</sup>. Seu ofício estava muito próximo ao da provisora, pois ao menos uma vez por mês deveriam – elas com a priora – dar conta do que havia entrado no convento a esta última. À provisora estava

<sup>564</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 124v.-125].

<sup>565</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 172-174.

<sup>566</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 125v.].

<sup>567</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 125-127].

<sup>568</sup> O trecho correspondente na tradução é: “os insumos necessários para o gasto diário”. MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 174.

<sup>569</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 127v.-129].

destinado prover todas as provisões para o convento. Ficaria responsável pelas chaves do celeiro, despensa e outros depósitos para guardar mantimentos. Sua função requeria a ajuda das servidoras e escravas, já que teria que acudir as necessidades de vários ambientes da casa, como a cozinha, refeitório, enfermaria, dentre outros. As encarregadas por esses lugares deveriam sempre submeter à provisora o que lhes faltava<sup>570</sup>. Enfim, dois cargos voltados para a manutenção física da comunidade. O outro lado da moeda da sacristã e da vigária do coro, que estavam voltadas para a manutenção espiritual da mesma.

Os demais cargos – totalizando dez – foram tratados em um único capítulo. Alguns, como o da madre das confissões, mestra das noviças e enfermeiras, por já terem capítulos na parte 3 que tratassem de seus ambientes de ação. Outros por não serem vistos como importantes para muito detalhamento talvez, como a refeitoreira, tangedoura e lampadeira – estas duas sem nem serem mencionados os nomes dos cargos, somente a descrição de suas funções.

À vista disso, a madre das confissões tem sua atividade incluída no capítulo 9 da primeira parte sobre a confissão das religiosas e demais mulheres do convento. A ela estava designada a organização para que o sacramento fosse executado sem nenhum percalço nos dias determinados. Contudo, se alguém desejasse se confessar em dias que não os pré-estabelecidos, seria de sua obrigação mandar chamar o confessor; e se em dias de confissão a demanda fosse grande, seria de sua incumbência notar e pedir ao confessor que trouxesse um segundo ou terceiro para auxiliar. Também sua era a reponsabilidade de manter sempre limpos e organizados os confessionários<sup>571</sup>.

A mestra das noviças e a mestra das meninas, ambas professoras, se enquadravam no grupo destinado ao ensino das que entravam no convento. Suas funções ficaram descritas nos capítulos 3 e 6 da terceira parte, respectivamente. Elas deveriam ser professoras de muita vivência espiritual para que pudessem ensinar às educandas as orações e já ir moldando-as para a vida no claustro; e também ensinar todos os deveres da vida religiosa às noviças. A função educativa girava em torno de ensinar a ler e a escrever para que todas pudessem ler o saltério, o breviário e os livros de devoção; além do ensino de trabalhos manuais, como costurar e bordar<sup>572</sup>. Outra religiosa deveria ser escolhida pela priora para ser a enfermeira, que regeria a enfermaria e cuidaria das doentes de toda a comunidade junto com outras que

<sup>570</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 129-130].

<sup>571</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 1ª parte, [fl. 16v.-20].

<sup>572</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 57v.-64; 74v.-76v.].

poderiam ser escolhidas entre as irmãs leigas, servidoras e conversas, dependendo da necessidade<sup>573</sup>.

É interessante notar que, para finalizar as descrições dos cargos, os freis utilizaram o da obreira, um cargo direcionado a uma religiosa professa de idade e boa referência. À obreira estava estabelecido que devesse seguir e observar todo o trabalho realizado pelos operários nas obras e somente a ela que estes deveriam se dirigir enquanto estivessem realizando o trabalho<sup>574</sup>. Ao findar as determinações sobre todos esses cargos desta maneira, deixavam clara mais uma vez a preocupação com a manutenção da clausura, mas não só isso. Havia também um temor implícito sobre a vida das mulheres seculares que viviam no convento, mais especificamente, as criadas e escravas, que poderiam acabar se envolvendo com esses trabalhadores e trazendo incômodos ao cotidiano do claustro. Conforme Ricardo da Silva ressalta, é possível observar que os assuntos espirituais tinham maior relevância do que os materiais nas preocupações das *constituições*<sup>575</sup>. As religiosas com maior experiência na vida religiosa e com destaque na vida espiritual deveriam sempre ser as preferidas aos cargos mais importantes. Todos, principalmente os ofícios voltados para o ensino e a administração, exigiam que as religiosas soubessem ler e escrever e até fazer contas. Todas essas atividades vistas funcionando em conjunto e de forma sistemática proporcionam uma noção de coletividade muito bem engendrada, captando o que Masits descreveu: “el despliegue de poder es dialéctico y todos ejercen poder al interarctuar”<sup>576</sup>. Dessa forma, as freiras professoras exerciam seu poder dentro do microcosmo que era o convento. Mulheres que tinham origem nas mais altas camadas sociais e que dentro dos muros claustrais poderiam exercer o poder que suas semelhantes leigas jamais poderiam fazê-lo no mundo secular. Essas mulheres exerciam o poder entre elas e sobre as demais habitantes da comunidade; a começar pelas freiras de véu branco, uma categoria de religiosas que na hierarquia social do convento estava num patamar logo abaixo das de véu preto.

<sup>573</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 89-92v.].

<sup>574</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 130-131].

<sup>575</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 148

<sup>576</sup> O trecho correspondente na tradução é: “a implantação do poder é dialética e todos exercem poder ao interagir”. MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 192.

### 2.2.2 Irmãs leigas (freiras de véu branco) e Conversas

As muitas diferenças entre uma freira professa e uma irmã leiga se iniciavam, evidentemente, por suas vestimentas. Por isso de se chamarem freiras de véu preto e de véu branco. Contudo não paravam por aí. Como já foi dito, poderiam ter raízes sociais e/ou econômicas, mas fato é que por regra elas deveriam pagar um dote menor que as professoras e não poderiam participar das eleições, nem exercer os cargos acima descritos. Evangelisti resume bem esse grupo: “Their status, monastic career, and access to monastic offices were deeply different from those of choir nuns. Indeed, they were admitted to the convent not to run it but to serve”<sup>577</sup>. Portanto, enquanto as professoras solenemente tinham como meta de vida a dedicação exclusiva à oração, as irmãs leigas eram aceitas nos conventos para desempenhar os trabalhos mais pesados, relacionados aos domésticos de uma casa. Ao compará-las com as irmãs de Lázaro, umas seriam Maria, a que se dedicava a uma vida mais espiritual e religiosa, enquanto, as outras seriam Marta, a que se empenhava no serviço da casa. Como já mencionado, as irmãs leigas serviam de auxiliares para a provisoras e enfermeiras. Contudo, também se encarregavam de cargos, só que menores.

Outra diferença entre as duas categorias estava na forma como oficializavam suas vidas religiosas. A profissão das freiras de véu preto consistia toda em um grande ato solene celebrado, com características de casamento, com a noviça dedicando sua vida ao seu esposo divino ao som de cânticos. Ocorreria após a missa de domingo, dia de festa ou de algum santo da Ordem, com parentes presentes e quem mais estivesse na igreja. Contudo, todo o ritual da profissão se daria no coro de baixo, do outro lado das grades que separavam as religiosas dos leigos. O padre confessor celebraria a missa e a profissão solene seria realizada pelo prelado, ou na ausência dele por seu substituto ou mesmo a priora<sup>578</sup>. Por outro lado, as candidatas a irmãs leigas vivenciavam uma cerimônia muito mais simples, realizada no coro de baixo pelo padre confessor, em dias santos de guarda ou de algum santo da Ordem<sup>579</sup>. Um ritual não cantado, no qual a noviça faria sua profissão somente nas mãos da priora, tendo o confessor benzendo seu hábito. Apesar de ser pormenorizada num livro impresso de instrução religiosa,

<sup>577</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Seus status, carreira monástica e acesso aos cargos monásticos eram profundamente diferentes daqueles das freiras do coro. De fato, elas eram admitidas no convento não para conduzir, mas para servir”. EVANGELISTI, Silvia. *Op. Cit.*, 2013. p. 30.

<sup>578</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0297. fl. 1-18v.

<sup>579</sup> No Museu de Arte Cristã, que funciona no antigo coro do Convento de Santa Mônica de Goa, há um livro impresso com os detalhes das profissões das freiras de véu preto e de véu branco. Infelizmente, ele não possui capa e, portanto, não se tem o título do documento. Sendo assim será utilizado o título que aparece no primeiro fólio do documento. *DO MODO que se há de ter nas profissões das Irmãs.* [s/d]. [s/l]. fl. 19-22v.

percebe-se a sobriedade da cerimônia que seria rápida e com uma participação mais central da priora, podendo ter ou não pessoas assistindo a partir da igreja.

No que concerne à distribuição de cargos, de acordo com as *constituições* das Mônicas a priora deveria selecionar uma irmã leiga, escolhida com o objetivo de tomar conta e comandar as servidoras e escravas, ditando onde deveriam trabalhar e o que deveriam fazer. Outra para roupeira que, com mais uma servidora ou conversa, recolheriam todas as roupas sujas da comunidade para mandar lavar e depois as poriam de volta semanalmente. Mais uma para tocar o sino nas horas necessárias, a tangedoura; e outra para manter o refeitório sempre perfeitamente limpo e arrumado, a refeiteira. E, por fim, uma irmã leiga ou servidora deveria ser designada para cuidar das lâmpadas, mantendo-as acesas durante a noite onde deveria e apagando-as quando clareasse<sup>580</sup>. Em suma, todos os cargos mais humildes do convento, voltados ao trabalho de característica mais doméstica.

A fim de que pudessem exercer tais atividades para que as freiras “nobres” se dedicassem exclusivamente à oração, o convento não poderia aceitar mulheres que fossem menores de vinte anos e aparentassem doentes. Elas deveriam ter “saude, e forças para poderem servir no conuento”<sup>581</sup> e ser mulheres brancas donzelas ou viúvas. O status anterior não era muito a preocupação, tanto que inclusive poderiam ser aceitas até mulheres da terra, desde que não fossem “cafras”<sup>582</sup> e tivessem muita virtude e vida espiritual. De fato, Ricardo Telles indica que foram as nativas que ocuparam esse grupo, embora tenha sido visto anteriormente casos de exceção, em que nativas professaram solenemente. Muito semelhante ao Convento de Santa Catarina, em Cuzco, em que, no período de 1654 a 1679, Burns informa que havia 54 professoras véu preto e 21 de véu branco – quase uma proporção de 3 para 2 –, em Goa a proporção era de 2 para 1, em 1734. Havia 52 freiras de véu preto, enquanto as de véu branco eram 26. A falta de informação dificulta uma análise mais geral do perfil da comunidade, tendo em vista que só foi encontrada, para todos os anos de funcionamento da instituição, a quantidade das professoras solenemente, uma única parte de toda uma comunidade. Somente os anos da crise conventual do século XVIII permitem vislumbrar esse detalhe, tendo em vista o fato de que toda a comunidade, por vezes, assinava as cartas que

<sup>580</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 130v.].

<sup>581</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 52].

<sup>582</sup> Cafra é o feminino para cafre, de acordo com o Dicionário Caldas Aulete. Cafres, por sua vez, é a denominação dada aos povos oriundos do sudeste da África. Segundo Bluteau, a palavra se originava do árabe *Cafir* e era destinada àqueles que negavam a existência de um só Deus. Atualmente, é adjetivo para pessoa rude e ignorante. Cf: GARCIA, Hamílcar de; NASCENTES, Antenor (ed.). *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa Caldas Aulete*. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1986. p. 302; BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 2. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cafres>> Acesso em: 09 nov. 2016.

enviavam – mesmo quando em grupos separados<sup>583</sup>. Dessa maneira, foi possível, contabilizar quantas irmãs leigas existiam na comunidade.

Assim como no México e em outros lugares, a participação das irmãs leigas no coro era vetada e suas orações limitadas a poucas vezes para que pudessem se ocupar mais em suas tarefas diárias. Sendo assim, deveriam rezar nas matinas, quinze Pai Nossos, quinze Ave Marias e um Credo; nas laudes cinco Pai Nossos e quatro Ave Marias. Nas *Prima, terça, sexta e noa*, cinco Pai Nossos e cinco Ave Marias<sup>584</sup>; e assim por diante. Enfim, uma quantidade muito menor em relação às de véu preto que passavam as horas rezando no coro o ofício divino, revelando assim uma desigualdade espiritual também. Sua colaboração com as receitas conventuais também era diferente. Nas *constituições* ficava determinado que as irmãs leigas não eram obrigadas a pagar dote, já que não precisavam trazer “sostentação”, mas na prática elas pagavam um. Fr. Diogo de Sta. Anna, em sua *Apologia*, informou que as mulheres nativas que entravam no convento como irmãs leigas pagavam ¼ do valor que era dado no dote das professoras de véu preto; enquanto as descendentes de portugueses pagavam a metade do dito dote<sup>585</sup>.

Quanto às conversas, foram encontrados diferentes usos para o termo. Saul António Gomes, ao estudar as cónegas regrantes no medievo português, aponta para a existência de quatro grupos de religiosas dentro da comunidade: as cónegas inclusas ou de clausura, que viviam sob as regras monásticas; as sorores, que apesar de viverem em suas casas faziam voto de obediência ao prior-mor; as cónegas terceiras, mulheres casadas ou viúvas que se comprometia a alguma ordem canônica masculina se tornando uma familiar; e, por fim, as sorores conversas, que realizavam votos de profissão e obediência, se dedicando aos trabalhos domésticos<sup>586</sup>, algo que se assemelharia à categoria de criada<sup>587</sup>. Já Silvia Evangelisti, em seu livro sobre a vida conventual, ao tratar das irmãs leigas, – que em inglês ela utiliza o termo

<sup>583</sup> Para realizar esse prognóstico foram utilizadas as cartas escritas pelos grupos das obedientes e das rebeldes para o rei, de 26 de janeiro de 1734 e de 22 de dezembro do mesmo ano, respectivamente. Correspondência de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao Rei D. João V e outros. BNP, MSS-1-4<sup>1</sup>-bis, fls. 8-8v, 14-15v. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>584</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 1ª parte, [fl. 7].

<sup>585</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236. fl. 58.

<sup>586</sup> GOMES, Saul António. Castas Donas: cónegas regrantes de Santo Agostinho em Portugal no período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 10, Tomo I, p. 37-71, 2010. p. 47. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/39512>> Acesso em: 25 abr. 2017.

<sup>587</sup> Nesse sentido, o autor traz o exemplo de “*Dona Clara Mycaelys criantula Sancti Georgii*”, explicando que o termo “*clientula*” significava, geralmente, criada, ou seja, “da casa de” e que no contexto ao qual ele trabalha se encaixa melhor na categoria de freira conversa de S. Jorge de Coimbra. GOMES, Saul António. *Op. Cit.*, 2010. p. 47.

“servant nuns” – serve-se do vocábulo latino *conversae* como sinônimo do dito grupo<sup>588</sup>. Semelhantemente, Mary Laven, em sua análise sobre freiras em Veneza, diferencia essas duas categorias da população conventual – véu preto e véu branco – explicando que as *monache da coro* seriam as freiras professoras, enquanto as *converse* seriam o equivalente às irmãs leigas<sup>589</sup>. E todas com a mesma significância de serem mulheres que desenvolviam trabalhos mais domésticos.

No contexto colonial não foi encontrado muito uso do termo “conversas”, posto que, geralmente, as mulheres nativas, quando aceitas, entravam como irmãs leigas ou *donadas*. Em conventos das colônias espanholas, algumas mulheres da nobreza indígena de Cuzco e de Lima professaram solenemente em certos períodos<sup>590</sup>. As *donadas*, por sua vez, eram mulheres que se dedicavam exclusivamente para o serviço ao convento. Elas podiam ser índias, mestiças ou escravas que se doavam ou eram doadas à comunidade. Obviamente, não faziam votos solenes, mas levavam uma vida religiosa de dedicação à vida claustral<sup>591</sup>. Laura Masits traz, em sua dissertação, três exemplos dessas mulheres. Uma delas é uma escrava negra pertencente a um licenciado no México colonial, Maria de San Juan, que foi doada ao Convento de Jesús Maria e terminou tornando-se exemplo de virtudes até mesmo para as monjas<sup>592</sup>. Já na América Portuguesa, tem-se como exemplo, a Ignez Ferreira – do Convento da Soledade, em Salvador – que por ser parda e casada com o ermitão do convento, entrou no claustro após autorização do marido e do prelado como serva da instituição e somente depois de fazer doação de seis escravos, de acordo com Adínia Ferreira<sup>593</sup>.

Não é estranho esse uso correlato, tendo em vista que suas funções costumavam ser bastante similares no cotidiano claustral. Em Goa, as *constituições* faziam algumas diferenciações entre conversas e irmãs leigas. Embora as conversas também fossem obrigadas a fazer uma profissão – só que ainda mais modesta – para entrar no claustro e sua função também fosse relacionada ao trabalho de manutenção da casa, os grupos divergiam entre si na questão hierárquica. As irmãs leigas estavam acima das conversas na hierarquia social do convento. Suas vestimentas deveriam ser diferentes, além de haver alguns cargos que as

<sup>588</sup> EVANGELISTI, Silvia. *Op. Cit.*, 2013. p. 30.

<sup>589</sup> LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003. p. 36-37.

<sup>590</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 105-108.

<sup>591</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *La religiosa como arquétipo ideal: Convento de Jesús Maria, siglo XVII*. 2005. 309p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2005. p. 30.

<sup>592</sup> *Ibidem.* p. 31-32.

<sup>593</sup> FERREIRA, Adínia. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. p. 40.

conversas não poderiam executar. Diferente das irmãs leigas, em que a preferência era de que fossem brancas, as conversas poderiam ser tanto brancas quanto da terra, desde que fossem resistentes para o trabalho, de “idade competente” e de “boa fama”<sup>594</sup>. Enfim, elas deveriam estar dispostas a servir a Deus através do serviço dedicado à comunidade religiosa, visto como um meio de salvação da alma convertida.

Entretanto, no cotidiano essa distinção não acontecia da mesma maneira que o predeterminado. O próprio Fr. Diogo, que participou da escrita das *constituições*<sup>595</sup>, relatou a entrada de quatro brâmanes no claustro na condição de irmãs leigas<sup>596</sup>. Melhor dizendo, ele em nenhum momento as colocou na categoria de conversas ou mesmo a mencionou. Já Fr. Agostinho de Sta. Maria categorizou as mulheres convertidas que entraram em Santa Mônica às vezes como irmãs leigas (ou do rosário) outras como conversas. Das três vidas relatadas, duas eram irmãs leigas e uma conversa. Das quatro brâmanes mencionadas por Fr. Diogo, a que se destacou religiosamente teve sua vida relatada por Sta. Maria no *História da Fundação*. Ela teria sido natural de Salsete, entrado no convento como irmã leiga, em 1656, sob o nome de Ir. Maria do Salvador e morrido, em 1688. A Ir. Domingas da Payxão, outra irmã leiga, teria sido natural do Japão e após servir 30 anos como porteira de fora no convento desde sua fundação, – sendo uma Mantelata – foi acolhida para dentro do claustro através da profissão do rosário. A terceira foi Ir. Sor. Christina de Jesus, que foi a única chamada de “religiosa conversa”. Ela teria nascido em Malaca e morrido servindo as religiosas do convento, em 1671, após uma vida de grande exemplaridade de amor no servir<sup>597</sup>.

Esses três exemplos permitem compreender mais uma característica do convento que refletia o sistema colonial no Estado da Índia. Como alerta Ângela Xavier, desde o decreto de D. João III, no qual ele permitia que os hindus das castas mais altas convertidos ao catolicismo tivessem acesso a privilégios que anteriormente eram dados somente aos “casados” e seus descendentes, os “casados da terra” foram introduzidos “a um quadro político e institucional muito interessante”<sup>598</sup>. Eles começaram a ter acesso a alguns cargos públicos, foram-lhes concedidas terras e isenção de impostos, entre outros privilégios. Inseridos neste contexto, colocar suas filhas num convento poderia ratificar sua posição naquela sociedade. Logo, as filhas de brâmanes professarem como irmãs leigas e não como

<sup>594</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 52].

<sup>595</sup> Como Fr. Diogo de Sta. Anna foi tutor e confessor do convento após a volta de D. Fr. Aleixo de Menezes ao Reino, acredita-se que tenha sido ele quem fez as alterações no texto escrito inicialmente pelo prelado.

<sup>596</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236. fl. 58.

<sup>597</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 770-782.

<sup>598</sup> XAVIER, Ângela Barreto. “Nobres per geração”: a consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 24, p. 89-118, 2007. p. 96. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/829#article829>> Acesso em: 01 set. 2016.

simples conversas, reflete a realidade desse grupo, que teria condições de pagar o dote requerido para o ingresso, mas não teria o *status* para a profissão solene. Ir. Domingas, por outro lado, encaixava-se numa regra ditada tanto nas *constituições* quanto mencionada no *Livro do modo que se há de ter nas profissões das Irmãs*, em que determinava que uma servidora após anos de serviço notório e exemplar ao convento poderia ser acolhida no claustro como irmã leiga ou conversa, desde que aceita por toda a comunidade<sup>599</sup>. Constituíam-se assim, numa forma de recompensa aos serviços prestados e à exemplaridade de vida da servidora, tornando-a um verdadeiro exemplo para as demais seguirem no exercício de suas tarefas de maneira mais próxima da perfeição possível. Em contrapartida, Christina de Jesus poderia não ser oriunda de uma casta nobre, pois não é mencionada sua origem religiosa nem seus pais teriam condições de dotá-la como irmã leiga. Infelizmente, não há dados sobre sua origem a não ser o nome de seus pais, mas o fato dela ter professado como conversa pode permitir essas breves indicações. Também não foi encontrada nenhuma informação sobre a quantidade de conversas no claustro goês, nem mesmo durante o século XVIII. Na verdade, não consta nenhum indício que ainda existisse essa categoria nesse período, pois nos relatos e cartas elas não foram mencionadas, também não há nas cartas assinadas pelas religiosas nenhuma diferenciação nesse sentido.

Apesar disso, é necessário ressaltar a recomendação das *constituições* para que as religiosas professas solenemente tratassem tanto as irmãs leigas como as conversas com cortesia e que não as igualassem às servidoras, posto que embora “sua profição he seruir no cõuento contudo são suas irmãas no habito, e profição ainda *que* em diferente modo della o são tão uerdadeiramente Religiosas como ellas”<sup>600</sup>. Isso demonstra uma preocupação com possíveis atitudes de preconceito e exclusão para com as religiosas de estratos mais baixos e uma necessidade de enquadrá-las dentro da hierarquia social do convento numa posição acima das servidoras, posto que estas seriam inclusive comandadas por uma delas. Essa distinção entre as religiosas perdurou por muito tempo em Goa. Ricardo Telles informa que no século XVIII foi decretado o fim da mesma, mas que a ordem não teria sido acatada pela instituição<sup>601</sup>. De fato, foi um costume que perdurou séculos nos claustros por todo o mundo católico, tendo sobrevivido até meados do século XX. De acordo com Evangelisti, somente

<sup>599</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 74]; *DO MODO que se há de ter nas profissões das Irmãs*. [s/d]. [s/l]. fl. 21v.-22.

<sup>600</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 77].

<sup>601</sup> TELLES, Ricardo Micael. *Op. Cit.*, 1931. p. 89.

com o Concílio Vaticano II (1962-1965) essa distinção social, já vista como discriminação, foi completamente abolida, unindo assim os grupos em um só<sup>602</sup>.

Independentemente do tipo de profissão que as mulheres fariam em Santa Mônica, todas elas sem exceção, deveriam passar pelo período do noviciado. Mesmo que tivessem sido criadas no convento com a finalidade de professarem, este estágio de aprendizagem era obrigatório para que aprendessem mais profundamente os pormenores da vida que lhes esperava.

### 2.2.3 Educandas e Noviças

As pupilas (educandas) e as noviças faziam parte de um grupo transitório nos conventos. Já as seculares eram mulheres que se refugiavam nos claustros provisoriamente por variados motivos. Também eram consideradas como seculares as criadas e escravas, mas estas serão tratadas no próximo item deste capítulo.

Em Santa Mônica, tanto as pupilas quanto as noviças faziam parte de um estágio de preparação para a vida religiosa, pois diferente de outros conventos que albergavam crianças para criar e educar temporariamente, em Goa, por regra, as meninas criadas no claustro tinham como meta a vida religiosa – embora Algranti informe que no Brasil mesmo os conventos que deveriam aceitar meninas somente para a profissão religiosa acabavam por acolher meninas para educação temporária<sup>603</sup>. Nas *constituições* ficava determinado que as meninas deveriam dormir todas num dormitório separado e ficar sob a responsabilidade de uma única religiosa: a mestra das meninas – que teria algumas servidoras e criadas para auxiliá-la dependendo da quantidade de crianças. A essa mulher, e somente a ela, caberia a educação religiosa e moral das crianças, não podendo nenhuma outra, mesmo que fosse parente, tomar parte dessa criação<sup>604</sup>. Esse cuidado deixa claro o receio de que não acontecesse em Goa o que era comum em outros lugares, onde as meninas poderiam ser criadas por suas tias, primas e irmãs mais velhas.

Esse costume de enviar filhas para ter uma educação básica e moral, preparatória para o casamento, era um costume que perdurava desde o medievo europeu e que se estendeu por

---

<sup>602</sup> EVANGELISTI, Silvia. *Op. Cit.*, 2013. p. 32-33.

<sup>603</sup> ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993. p. 248.

<sup>604</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 74v.-75].

todas as conquistas ibéricas. Os cenóbios portugueses e espanhóis, que já estavam acostumados a acolherem essas meninas, transportaram a prática para suas respectivas casas na América Espanhola e portuguesa. Por exemplo, no México, tanto espanhóis quanto crioulos enviavam suas filhas aos mosteiros a fim de complementar sua educação<sup>605</sup>. No Brasil de meados do século XVIII, como defende Algranti, a instrução feminina também estava reservada às instituições religiosas femininas – conventos e recolhimentos<sup>606</sup>. Amanda de Oliveira, ao analisar os processos de entrada no Convento da Ajuda do Rio de Janeiro – no século XVIII – em sua dissertação, encontrou alguns casos de entrada de meninas como educandas. Thereza Rosa, de sete anos, por exemplo, embora estivesse destinada inicialmente a um convento português, terminou entrando na Ajuda devido à morte de seu pai e por ter uma parente na instituição. Por outro lado, os pais de Clara Jacinta de Sta. Rosa não possuíam muitas condições de enviá-la ao convento para se tornar freira. Em vez disso, a menina de onze anos solicitava sua entrada como educanda, justificava-se por sua mãe encontrar-se doente e seu pai sem condições de cuidar dela. Por não serem capazes de custear a estada da filha, designava um fiador – um ourives – que garantisse o pagamento do sustento da postulante<sup>607</sup>. Em geral, as famílias mais abastadas enviavam suas filhas e pagavam o custeio da educação e da alimentação, mas, como observado, houve algumas exceções.

Não se sabe uma quantidade total de mulheres que tenham entrado no Convento de Sta. Mônica como pupilas. Contudo, nas mesmas cartas de 1734, meninas que entraram com o intuito de se tornarem religiosas futuramente somavam-se sete. Dessas, foi identificado que cinco professaram entre os anos de 1739 e 1742<sup>608</sup>. Para as duas restantes não há como afirmar com precisão, devido a prováveis erros de transcrição<sup>609</sup>. Outros vestígios encontrados sobre a existência dessas meninas no convento goês são de um período posterior do século XVIII. Foram encontrados vários recibos de pagamento da tença de uma educanda, Luzia de

<sup>605</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 23.

<sup>606</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 1993. p. 248.

<sup>607</sup> OLIVEIRA, Amanda Dias de. *Op. Cit.*, 2015. p. 130, 135.

<sup>608</sup> As educandas Jozepha de Sto. Agostinho e Roza de Assumpção professaram em 25 de janeiro de 1739; Maria de S. Guilherme professou em 05 de fevereiro de 1739 (aqui há um equívoco na transcrição da data que está 1759, mas que claramente é 1739, devido à ordem dos nomes e profissões); Bibiana de S. Miguel professou em 04 de março de 1742; e Anna de S. Ioachim professou em 04 de setembro de 1742.

<sup>609</sup> As pupilas Rozalia de Sta. Ritta e Joanna de S. Jozeph não foram encontradas na transcrição do *Livro das Profissões*. Porém, encontrou-se os seguintes nomes parecidos, o que pode indicar mais um erro de transcrição ou que, simplesmente, elas na profissão de fé tenham mudado o nome, ou mesmo que tenham falecido antes de professarem e que estes sejam nomes de outras mulheres que entraram posteriormente. Nesse sentido, Rozalia de Sta. Ritta pode ser o equivalente a Sor. Anna de Sta. Ritta que professou em 21 de novembro de 1747, enquanto que Joanna de S. Jozeph pode ser Sor. Joanna de Sta. Thereza que professou em 09 de abril de 1741.

Sto. Alexandre, para os anos de 1747 a 1755<sup>610</sup>. Embora a data dos recibos ultrapasse o recorte temporal dessa pesquisa e, conseqüentemente, não se possa ampliar para todo o período estudado, é possível observar algumas características interessantes desse grupo. Primeiro, as meninas ao entrarem também adotavam ou recebiam (não há como saber como se dava a nomeação dessas crianças) um nome religioso ao mesmo modo que as noviças e as religiosas. Segundo, o pagamento feito às mães de Santa Mônica era somente referente à alimentação e sustentação da educanda. Não há como saber, com absoluta certeza, a idade com que Luzia de Sto. Alexandre entrou no convento. Entretanto, tendo em vista que ela professou em 1760, pode-se estimar que ela tenha ingressado no claustro aproximadamente aos 3 anos ou o seu período no noviciado tenha ultrapassado o um ano de praxe<sup>611</sup>. Por fim, outro exemplar de educanda que há nos documentos sobre o convento é Sor. Agada de Sta. Ignez, que professou em 10/02/1619. Agada teria se destacado na comunidade por suas visões desde nova. Aos sete anos e nove anos, quando ainda era uma educanda, teria previsto e contado às mães a chegada de uma nau muito esperada vinda do Reino e o retorno de seu pai<sup>612</sup>.

Esses casos expõem o que Ricardo da Silva chama de “mecanismo que apressava a entrada nos conventos”<sup>613</sup>. Considerava-se que quanto mais nova a criança entrasse, mais fácil seria para adequá-la à vida religiosa, já que seria a única conhecida e experimentada por ela, as famílias se desencarregavam do peso em educá-las, segundo as normas morais e sociais requisitadas. Além do mais, se o destino daquela criança no futuro seria o claustro, enviá-la o mais cedo possível seria um facilitador.

Outra forma de entrada dessas crianças era pela roda. Famílias pobres, mulheres sem condições ou por medo de escândalos deixavam suas filhas ainda recém-nascidas nas rodas dos conventos. A essas crianças era dado o nome de *expostas*. No Convento de Santa Catarina em Cuzco, por exemplo, doña Juana de Tapia, em sua profissão solene, foi descrita como a exposta que teria sido criada no convento<sup>614</sup>. Em Sta. Mônica, apesar de não ter sido encontrada nenhuma religiosa professa dentro do recorte temporal com a dita denominação,

<sup>610</sup> DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2669. fl. 44-249; DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2672. fl. 231-232.

<sup>611</sup> As *constituições* de Sta. Mônica só permitiam que as meninas entrassem a partir dos seis anos, então, é mais provável que sua estada no noviciado tenha durado mais tempo, talvez pela demora do pagamento do seu dote ou por motivos de aprendizado. Sor. Luzia de Sto. Alexandre, foi natural de Calcutá, filha de Alexandre Carvalho e Anna Littis Hilário de Carvalho, professou em 18/05/1760 e morreu em 14/01/1786. Pelas estimativas teria vivido em torno de 42 anos.

<sup>612</sup> *EXCELLENCIAS da Ordem Augustinianna*. MS-14. p. 51.

<sup>613</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 346.

<sup>614</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 115.

ao verificar se as noviças e pupilas que assinaram as cartas de 1734 haviam professado, foi identificado que a noviça Bibiana de S. Miguel foi denominada como “*filha da Igreja*”, o que demonstra que ou ela foi deixada na roda do próprio convento ou em alguma outra igreja que imediatamente teria a enviado para Sta. Mônica. Como não foi encontrada sequer uma informação de seu dote ou de como tenha sido pago, só resta traçar algumas conjecturas. Por ter sido abandonada nas mãos das religiosas e por essas, provavelmente, não saberem sua origem familiar, alguma freira pode ter tomado a pequena Bibiana sob sua proteção, criando-a, participando de sua educação e, por fim, dotando-a para que pudesse professar solenemente. Ou então, caso ela tenha sido deixada em outra igreja, recolhimento ou convento masculino, algum religioso ou secular pode ter custeado sua educação. De qualquer forma, uma situação bem semelhante à de doña Juana de Tapia.

Essas educandas poderiam ser meninas desde a mais tenra idade, como visto, até os 11 anos. Acima disto, a menina deveria entrar como noviça e fazer um noviciado mais prolongado até que pudesse professar aos 16 anos<sup>615</sup>. De forma distinta ao que se realizava no Reino, onde a solicitação de entrada de educandas tinha que ser emitida a Roma e o parecer dado ao arcebispo para então ser informado à abadessa, em Goa, devido à distância, o contato com Roma era cortado, tendo somente a licença escrita do arcebispo de Goa ou de quem estivesse governando a arquidiocese em sua falta<sup>616</sup>. Configurando-se a entrada, a menina viveria como uma verdadeira miniatura de religiosa, salvo as atividades que somente cabia às que haviam professado. Aprenderia o cotidiano do claustro, se vestiria de forma parecida com as religiosas e respeitaria os toques do sino como as demais, tendo suas atividades próprias de acordo com sua idade e aprendizagem. Em síntese, aprenderia os fundamentos da humildade e obediência, submetendo-se às regras da clausura e não tomando consciência de si fora daquele território.

No que concerne à entrada de noviças, enquanto no Convento da Ajuda do Rio de Janeiro foram encontradas 22 petições para o noviciado, entre os anos 1756 e 1762, nas quais as postulantes realmente chegaram a professar solenemente<sup>617</sup>, no cenóbio goês, mais uma vez são as cartas e o rol da comunidade do período de crise do século XVIII que vão trazer alguma informação. Através dos ditos documentos, é possível identificar que, em 1734, havia cinco noviças para professar solenemente e três noviças para professar como irmãs leigas. Infelizmente, embora não haja nenhum dado de quando as candidatas à categoria das irmãs

<sup>615</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 56v.].

<sup>616</sup> *Ibidem*. 3ª parte, [fl. 52v.]

<sup>617</sup> OLIVEIRA, Amanda Dias de. *Op. Cit.*, 2015. p. 125-128.

leigas fizeram sua profissão, para as demais o Livro de Profissões, como já foi mencionado, revela quem eram seus pais (quando tinham), quem realizou a cerimônia, o dia dela e quando morreram. Sendo assim, é possível observar que todas as cinco realizaram suas profissões de fé no ano de 1738<sup>618</sup>. Logo após a eleição da nova priora. Foram as primeiras depois dos longos oito anos de interregno desde a última profissão registrada, em 1730, antes da insurreição das freiras chegar ao ápice, o que deixa claro a necessidade de sobrevivência da comunidade, pois como ressalta Amanda Oliveira, eram os dotes das noviças que permitiam não somente o sustento da nova religiosa, como também de toda a comunidade<sup>619</sup>.

A entrada no noviciado era o período de aprendizagem que poderia compreender de um ano até cinco anos, dependendo da idade que a noviça entrasse ou do seu grau de conhecimento das regras e preceitos religiosos. Caso uma noviça, que tivesse entrado com idade para fazer um ano de noviciado, ao término desse ano não apresentasse domínio daquilo que lhe tivesse sido ensinado, ela ficaria quanto tempo fosse preciso até estar devidamente preparada perante os olhos do prelado, da priora e do conselho. Essa atenção com o aprendizado no noviciado, com o desenvolvimento não só dos capítulos nas *constituições*, mas também com o *livro de instruções*, explicita o que foi exaltado pelo bispo de Sigüenza – D. Fr. Thomás Carbonel – numa visita pastoral (08/07/1680) às beneditinas de Valfermoso, que “de la enseñanza y educación de las novizias depende todo el bien de la santa relixión”<sup>620</sup>. As noviças seriam as futuras religiosas, deste modo, caberiam a elas o bom desenvolvimento e a boa fama da instituição. Não é de se estranhar que a preocupação daqueles que a regularam tenha recaído sobre essa fase de instruções.

A *Instrução do santo noviciado* é um livro manuscrito de 146 fólhos (frente e verso), dividido em 16 capítulos e um adendo, que traz um canto que deve ser cantado na prima dos domingos. Nele, Fr. Diogo de Sta. Anna normatizou o que a mestra das noviças deveria ensinar às suas pupilas. Dentro desses ensinamentos estavam além da regra e constituições da instituição, o ler e escrever para saber ler os livros de devoção, as vidas de santos e cantar; o “bem crerem e bem obrarem”, exaltando as qualidades benquistas por uma boa cristã, como a caridade, a humildade e a obediência; o afastamento dos vícios, tentando desfazer os laços que por ventura as moças ainda tivessem com o mundo externo; a realização do exame de

---

<sup>618</sup> Três meses após a eleição de Sor. Catharina do Sacramento como priora, em 27 de abril de 1738, Sor. Margarida de São Jozeph professou. Depois foi a vez de Sor. Anna de Ressurreição e Sor. Caetana de Jesus Maria, que professaram, em 04 de maio do mesmo ano. Já em 20 de julho, professaram Sor. Anna de Assumpção e Sor. Maria de São Joaquim (seu nome está transcrito errado na Livro, pois está como Soror Joseph de Sto. Joaquim. Um claro equívoco, tendo em vista que o nome seguinte é de Sor. Josepha de Sto. Agostinho).

<sup>619</sup> OLIVEIRA, Amanda Dias de. *Op. Cit.*, 2015. p. 124.

<sup>620</sup> PIÑEDO, Ramón Molina. *Op. Cit.*, 1996. p. 224.

consciência, ensinando não somente a preparação para o sacramento da confissão, mas também a lista de possíveis pecados com que deveriam analisar se havia cometido. Esse exercício deveria ser praticado diariamente com a mestra, com o intuito de coibir qualquer desvio de comportamento das noviças relativo à vida religiosa. Após distinguirem seus pecados, deveriam aprender a sofrer por tê-los cometido e depois como se portar na confissão e as orações que deveria fazer durante a mesma. Depois aprenderiam como e quando comungar, a participarem da missa e a oração do culto divino. É importante ressaltar o valor dado a este último, já que foi pormenorizado em explicações sobre os exercícios das orações mental e oral. Visava-se, desse modo, para as noviças a um aperfeiçoamento espiritual que lhes conferiria uma mais autêntica união com Deus e o divino<sup>621</sup>.

Os quatro últimos capítulos, por sua vez, estavam voltados ao cotidiano claustral. Regiam sobre como a mestra deveria ensinar como era a vida no convento, com sua divisão temporal, seus cargos, governos e responsabilidades de cada uma; o próprio fracionamento das horas do noviciado; e como deveriam receber a extrema unção, se chegada a hora – fosse antes ou depois da profissão. Findavam com um capítulo dedicado à responsabilidade que a mestra deveria ter com a vigilância sobre as noviças para que elas estivessem sempre em perfeita sintonia com a comunidade, humildes perante as demais religiosas e apreendendo todos os ensinamentos<sup>622</sup>. Estes deveriam ser algo compartilhado e não individual. As moças não deveriam se adiantar, mas sim acompanhar suas colegas por ser isso “indústria do demonio pera as afroxar nas comunidades”<sup>623</sup>. Dessa maneira incutiria nas noviças o sentimento de desapego de si própria, fazendo-a pensar não como indivíduo, mas como uma parte do todo.

Como bem destacou Algranti, os conventos e recolhimentos femininos foram territórios propícios à formação de uma “cultura religiosa feminina letrada”<sup>624</sup>. Nessas instituições havia uma demanda de que as religiosas soubessem ler e escrever para acompanhar os serviços religiosos e o governo da casa – como foi visto anteriormente. Essa demanda desencadeou uma série de experiências de leitura e escrita em que muitas freiras se destacaram pela Europa e conquistas ibéricas através de suas autobiografias, escritos devocionais e, inclusive poemas, como foi o caso da madre mexicana, Sor. Juana Inés de la

<sup>621</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Sumário da santa e religiosa instrução do santo noviciado do observantíssimo e religiosíssimo mosteiro das freiras professoras da Ordem de nosso glorioso P. Sto. Agostinho, que se intitula da gloriosa Santa Mônica de Goa*. [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0297. Capítulos 1-12. fl. 1-106.

<sup>622</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* [s/d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0297. Capítulos 13-16. fl. 106-143v.

<sup>623</sup> *Ibidem*. fl. 7

<sup>624</sup> ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004. p. 51.

Cruz<sup>625</sup>. Nas *constituições* e na *Instrução do noviciado* de Santa Mônica era requerido que durante o noviciado as noviças que ainda não soubessem o latim e o português aprendessem o mais rápido possível porque “este que he forçadissimo pera o coro, e o governo do conuento”<sup>626</sup>. Já durante esse período as noviças participariam de alguns momentos em comum da comunidade, como as refeições, lendo alguma parte do livro ou mesmo das *constituições*. Uma forma de mostrar para as demais como elas estariam progredindo no aprendizado. No entanto, é bastante provável que muitas não conseguiram desenvolver, na prática, uma boa leitura ou uma boa escrita. A essas eram desobrigados os cargos mais importantes e uma participação mais ativa no Ofício Divino<sup>627</sup>.

Diferente do noviciado para a profissão solene, o noviciado para irmã leiga ou conversa não teve um livro específico para determinar o que seria ensinado. A mestra dessas noviças tiraria todos os ensinamentos das normas prescritas no interior das *constituições*. As mulheres destinadas a esses grupos entravam sem execução de nenhuma cerimônia e somente após seis meses, com uma procissão e cerimônia com ofício rezado, que se dava a entrada das ditas no noviciado – com exceção das nobres que se dispunham à essa profissão<sup>628</sup>. Esse interregno serviria para a priora testar as habilidades das candidatas nos trabalhos a serem desenvolvidos no claustro. O mais importante para a comunidade seria ter, antes de qualquer coisa, uma mulher bem-disposta para executar as tarefas destinadas ao seu grupo. Contudo, não poderia deixar de lado a qualidade de sua experiência religiosa, posto que ela estaria fazendo um juramento de dedicação de vida a Deus através do serviço prestado à comunidade.

Terminado o noviciado, teria lugar à profissão das candidatas, mas antes disso as noviças teriam que realizar alguns exames para saber se estariam prontas para professar ou não. Tanto as de véu preto quanto as leigas e as conversas fariam os exames, já que, como determinavam as *constituições*, “todas ão de ficar no mosteiro igualmente e obrigadas a mesma Clausura”<sup>629</sup>. Diferente do que Burns retrata para as clarissas de Cuzco – que passavam por um processo de exames exaustivo<sup>630</sup> –, nas *constituições* de Santa Mônica não apresenta tal processo de testes. Caberia à mestra das noviças um mês antes de findar o ano do noviciado, estando a noviça devidamente preparada, notificar à priora. Essa iria mandar chamar o prelado para que este fizesse o interrogatório à noviça, avaliando, assim, tanto sua

<sup>625</sup> Para saber mais detalhes sobre a vida e obra de Sor. Juana Inés de la Cruz, vide: PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.

<sup>626</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0297. fl. 122.

<sup>627</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.*, 2004. p. 51.

<sup>628</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 56v.].

<sup>629</sup> *Ibidem*. 3ª parte, [fl. 64].

<sup>630</sup> Cf: BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 97.

vontade em professar quanto se realmente havia aprendido todos os ensinamentos necessários para a vida religiosa<sup>631</sup>. Era indispensável saber se a candidata se empenharia, pois sua dedicação espiritual e prática para com o convento que ocasionava uma perfeita união e normalidade da comunidade. A intenção seria evitar o máximo possível os casos de desvios de conduta que poderiam manchar a fama de toda a comunidade, sabendo-se que cada uma fazia parte do todo. Aprovada pelo prelado, quinze dias antes da profissão, a noviça deveria passar por um pequeno rito interno de aceitação da comunidade, em que todas as religiosas se juntariam no capítulo para abraçar a futura professa parabenizando-a e quando também essa receberia as bênçãos da mestra<sup>632</sup>.

Somente depois da aprovação do prelado e da comunidade, que a profissão seria realizada. A imposição do hábito religioso consumava, portanto, um compromisso de vida entre a religiosa e o convento, entre ela e as autoridades eclesiásticas e entre ela e Jesus Cristo, seu esposo divino. A partir desse momento a noviça passaria de sua característica transitória para um status permanente de entrega a Deus, representando como defende Ricardo da Silva, “um dos mecanismos de manutenção de uma ordem de valores comungados por uma sociedade fortemente vigilante quanto ao seu respeito e cumprimento”<sup>633</sup>. Após terem professado, as religiosas começariam a fazer parte da comunidade propriamente dita e a ter acesso a privilégios dantes negados. Um desses privilégios era o de ter sua própria criada, posto que durante o noviciado ela ficaria junto com as demais noviças no espaço do noviciado sendo providas pelas servidoras, criadas e escravas da comunidade.

#### 2.2.4 Servidoras, criadas e escravas

As *constituições* de Santa Mônica pressupunham a presença de servidoras e escravas dentro do claustro. Estas deveriam servir à comunidade, realizando os serviços pesados considerados abaixo dos realizados pelas irmãs leigas e conversas. O convento, mais uma vez, reproduzia assim a sociedade colonial tendo uma miríade de serventes para atuar em cada recinto do claustro e também fora dele. As servidoras deveriam ser “donzelas bem acostumadas” que tivessem preparo para realizar os serviços da casa, enquanto as escravas

---

<sup>631</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 64].

<sup>632</sup> *Ibidem*. 3ª parte, [fl. 63v.].

<sup>633</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 355.

adquiridas ou doadas deveriam ser também donzelas e fortes<sup>634</sup>. Uma permanente apreensão era a castidade, tendo em vista que estas, por estarem diretamente em contato com as freiras, poderiam terminar por corrompê-las. As criadas, por sua vez, não constavam nas normas, mas estavam presentes no cotidiano da comunidade servindo às freiras individualmente.

É interessante notar a gama de termos utilizados para definir essas mulheres. Para os conventos de Braga, existiam as criadas da comunidade, que deveriam observar os princípios conventuais, como pobreza, castidade, silêncio e humildade – podendo até fazer votos simples, se aproximando das freiras leigas; e as criadas particulares, que serviriam a uma freira específica. Para obter uma criada particular, a freira deveria enviar um pedido ao papa e conseguida a autorização sustentá-la à sua custa<sup>635</sup>. Ricardo da Silva, não menciona, entretanto, a presença de escravas nas comunidades do ramo franciscano (clarissas e concepcionistas) estudadas por ele. Falta bastante estranha pelo fato de ser sabido que as clarissas eram conhecidas por manterem suas vidas de luxo dentro do claustro.

Otília Fontoura, de fato, exemplifica este costume ao relatar que as freiras do Mosteiro da Conceição de Beja, que fundaram o Convento de Santa Clara de Funchal, já eram autorizadas lá a “terem criadas livres e escravas para as servirem nas suas necessidades e doenças”<sup>636</sup>, e teriam apropriado a autorização para Funchal. Essa prática era considerada aceitável e comum para a sociedade da época, posto que como as freiras professadas eram fidalgas e nobres, a existência de criadas, escravas e, inclusive, escravos<sup>637</sup> para servi-las eram imprescindível no cotidiano da comunidade e das religiosas. Fontoura não fornece informações sobre a quantidade de escravas do convento, mas sim de criadas. Em 1764, havia 33 criadas da comunidade e 41 criadas particulares totalizando 74 criadas. Considerando-se que o total de freiras professas nesse ano era 153 mulheres, tinha-se, portanto, quase a proporção de uma criada para duas freiras. Sendo que nas constituições dirigidas a todas as freiras do ramo franciscano a proporção deveria ser de uma criada ou irmã leiga para cada freira de véu preto<sup>638</sup>. No entanto, o que é percebido é uma flexibilização das normas por parte das religiosas para adaptarem-nas às suas próprias necessidades.

Em Espanha e suas colônias, os termos relacionados ao grupo das serventes também é variado. Havia as *donadas*, *criadas*, *mozas* e *esclavas*. As *donadas* eram semelhantes às

<sup>634</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 3ª parte, [fl. 52v.].

<sup>635</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 336-337.

<sup>636</sup> FONTOURA, Otília Rodrigues. *Op. Cit.*, 2000. p. 103.

<sup>637</sup> Os escravos seriam designados para trabalhos fora do claustro, como transporte de água, limpeza dos caminhos, etc.

<sup>638</sup> *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693. *Apud*: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 336.

servidoras de Santa Mônica. Mulheres que serviam ao convento e levavam uma vida religiosa sem fazer os votos. No México, elas eram índias ou mestiças<sup>639</sup>. Podiam também ser órfãs, *expostas*<sup>640</sup>, ou mesmo escravas que teriam sido doadas ao convento por seus donos, como María de San Juan, que foi doada ao Convento Jesús Maria pelo licenciado Alonso de Ecija<sup>641</sup>. Infelizmente, dessas mulheres só sobreviveram informações mais detalhadas de suas vidas ou de suas origens sobre aquelas que se destacaram por bom comportamento e/ou por sua “santidade” se fazer notável. A exceção disso, tudo sobre elas, até seus nomes, terminaram por cair no silêncio sepulcral do esquecimento.

As *criadas* seriam o que Ricardo da Silva denomina de criadas da comunidade, enquanto as *mozas* seriam as criadas designadas a servirem uma religiosa em particular. As ditas moças eram motivos de inquietação, pois a convivência com essas mulheres que podiam ir e vir do claustro a mando de suas amas preocupava os prelados em respeito à manutenção da clausura. Muitas determinações de visitas pastorais recaíam em suprimir a liberdade que essas mulheres tinham de ir e vir, levando e trazendo recados, cartas e presentes para suas amas. Por sua vez, as escravas podiam ser adquiridas ou dadas aos conventos por doadores, em geral eram índias escravizadas ou negras.

Em Goa, os escravos vinham de diversos lugares da África Oriental e da Ásia. Conforme Teotonio de Souza, primeiramente eram obtidos no Japão, Macau e Bengala, e para fins do século XVII em Moçambique<sup>642</sup>. Antonio Bocarro, em sua Década XIII, contabilizou que deveria em média ter 10 escravos por casa na Goa de 1635<sup>643</sup>. Como destaca Patricia Faria, esses escravos eram heterogêneos. Originavam de diferentes povos, culturas, religiões e cores; e terminavam sendo convertidos ao catolicismo pelos portugueses<sup>644</sup>. Uma escravidão que teve características diferentes das que são conhecidas no Atlântico, tendo em vista que o sistema comercial no Oriente tinha características globais e de longa duração em que Portugal viu a necessidade de se encaixar ao chegar lá e perceber a presença dessa estrutura. Devido a esse caráter múltiplo, no Oriente houve diversas formas de escravidão, com “diferentes agentes envolvidos no tráfico (europeus, árabe-muçulmanos, suaílis, gujeratis, chineses)”<sup>645</sup>. Enfim, com exceção dos portugueses, todos os demais poderiam viver numa instabilidade de status constante, já que poderiam atuar como agentes do tráfico ou como escravos; e mesmo a

<sup>639</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 30.

<sup>640</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 32.

<sup>641</sup> MASITS, Laura Elena del Rio. *Op. Cit.*, 2005. p. 31-32.

<sup>642</sup> SOUZA, Teotonio R. de. *Medieval Goa: a socio-economic history*. Saligão, Goa: Goa, 1556, 2009. p. 89.

<sup>643</sup> APO-BP, T. IV, Vol. II, P. 1: 222-3. *Apud*: SOUZA, Teotonio R. de. *Op. Cit.*, 2009. p. 89.

<sup>644</sup> FARIA, Patricia Souza de. De Goa a Lisboa: memórias de populações escravizadas do império asiático português (séculos XVI e XVII). *Revista Ultramares*, vol. 5, nº 9, p. 91-120, jan-jun, 2016. p. 91-92.

<sup>645</sup> *Ibidem*. p. 97.

condição de escravo poderia ser temporária, posto que homens considerados livres poderiam doar seus serviços por um período a fim de sanar dívidas ou para se sustentar em momentos difíceis ou algo semelhante. De acordo com Ernestine Carreira, nos séculos XVII e XVIII, os escravos trabalhavam, tanto em Goa como em outros lugares do Estado da Índia, “na construção naval e garantindo as instituições do Estado: estaleiros, prédios religiosos e civis, hospitais, exército, marinha e assim por diante”<sup>646</sup>. Além disso, os escravos também serviram como reforço para as armadas na defesa das fortalezas e regiões dominadas pelos portugueses. Por exemplo, com o intuito de defender o Ceilão do ataque holandês, o Conde de Linhares, em 1631, enviou 400 escravos africanos entre os 2 mil homens; e no século XVIII, após a regulamentação do exército, eles passaram a servir aos oficiais<sup>647</sup>.

Em contrapartida, as mulheres escravas serviam às donas das casas, auxiliando nos afazeres domésticos e cuidando de seus filhos. Algumas eram incumbidas de vender quitutes e licores nas ruas das cidades, e dentre essas havia aquelas que juntavam dinheiro se prostituindo<sup>648</sup>. Muitas acabavam sendo usadas sexualmente pelos seus senhores, o que deixavam os missionários apreensivos. Rômulo Ehalt, em seu trabalho sobre a escravidão no Japão cristão, mostra que já na década de 1550, Nicolao Lancillotto – missionário italiano – escrevera uma carta ao Inácio de Loyola denunciando a promiscuidade dos portugueses com suas escravas; “muitos teriam comprado grandes números de escravas, dormido com todas e as vendido depois”<sup>649</sup>. O jesuíta alegava que por ser um costume conhecido publicamente, que muitas vezes feria o sacramento do matrimônio, os pecadores deveriam se desfazer das escravas com as quais teriam dormido e as mulheres deveriam ser recuperadas pelos missionários<sup>650</sup>.

No que tange às escravas que serviram ao Convento de Santa Mônica, não foi encontrada listagem nem documento algum que se ocupasse exclusivamente em descrever esse conjunto de mulheres. Contudo, foi possível encontrar algumas cartas e documentos que em meio a outros assuntos tratavam sobre toda a população de mulheres servis da comunidade. Para além das *Constiuições* que determinavam quem deveriam ser e como deveriam se comportar dentro do claustro, foram localizados poucos documentos de momentos diferentes que mencionam a presença dessas mulheres no claustro. Destacar-se-ão

---

<sup>646</sup> CARREIRA, Ernestine. *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a former capital of Empire*. Saligão: Goa, 1556, 2014. p. 388.

<sup>647</sup> CARREIRA, Ernestine. *Op. Cit.*, 2014. p. 389.

<sup>648</sup> SOUZA, Teotonio R. de. *Op. Cit.*, 2009. p. 90.

<sup>649</sup> EHALT, Rômulo da Silva. *Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan*. 2018. 606p. Tese (Doutorado em Filosofia (Humanidades)) – Tokyo University of Foreign Studies, Japão, 2018. p. 107.

<sup>650</sup> *Ibidem*. p. 106-107.

aqui alguns deles. Em relação aos anos iniciais do cenóbio goês, foram encontradas referências às servas, criadas e escravas em três escritos de Fr. Diogo de Santa Anna – o *Tratado* (1613), a *Apologia* (1632) e o *Regimento* (sem data)<sup>651</sup> – e na cópia da escritura feita entre a Câmara de Goa e as religiosas enviada ao rei que relaciona a quantidade de criadas que o convento deveria ter, estabelecida pelo arcebispo D. Fr. Manuel Telles de Brito. Já para o século XVIII, as visitas pastorais de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa ao convento são responsáveis por fornecer algumas informações sobre as criadas. Nada relativo à quantidade propriamente dita, mas sobre o excesso delas e outras características.

Os quatro documentos do século XVII estão inseridos no contexto da crise que o Convento de Santa Mônica teve com a Câmara de Goa e com o vice-rei Conde de Linhares, que persistiu desde aproximadamente 1612 a 1636, quando o convento recebeu o título régio. Embora os escritos de Fr. Diogo de Santa Anna sejam textos apologéticos em defesa do cenóbio nesse período conturbado, o autor relatou as características e estrutura conventuais. Nessas partes dos documentos é possível ter o vislumbre das mulheres servas ao serem indicadas informações sobre elas. Além do *Tratado*, o qual Margareth Gonçalves indica fornecer dados quantitativos da população conventual<sup>652</sup>, no *regimento*, o administrador também faz uma relação de quantas mulheres deveriam servir no convento e onde. Uma determinação elaborada após todos os anos de conflitos com o poder civil em torno da limitação da população conventual e de suas rendas. A *Apologia*, por sua vez, apesar de ser um documento mais extenso, não traz tantas informações quantitativas em relação às habitantes do claustro, mas ao descrever os aspectos do edifício indica a quantidade de alguns grupos. Desse modo, é possível saber que havia 33 servidoras com correia de Santo Agostinho servindo o interior do claustro, em 1613, num universo de 115 mulheres<sup>653</sup>. Enquanto que em 1632, é informado que existiam 60 cafras, escravas consideradas as “servidoras de mais forças”, e 50 servidoras de São Thomé, vistas como as “de poucas forças”, mas de “grande ezenho e muy perfeitas de mãos”<sup>654</sup>.

<sup>651</sup> Apesar do *regimento* não possuir uma data específica, parece ter sido escrito entre 1636 e 1637, tendo em vista que frei Diogo no Proêmio afirmou que já fazia 24 anos que exercia o cargo incumbido por D. Fr. Aleixo de Menezes de administrador e confessor do cenóbio. Cf: SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 161-161v.

<sup>652</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. “Despozorios divinos” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica (frei Diogo de Santa Anna, 1627). *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 365-395, 2015. p. 374.

<sup>653</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Breve tratado do muito Religiosíssimo mosteiro de S. Mônica de Goa de Religiosas de Insigne Doutor da Igreja S. Agostinho*. 1613. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 1085.

<sup>654</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, e reposta, e satisfação, e boa informação a queixa [...]*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 0087.

Por mais que não esteja claro no manuscrito do agostinho quem seriam as servidoras com correia de Sto. Agostinho, é possível acreditar que elas seriam servidoras comuns à comunidade. Não há como identificar da melhor forma essas mulheres, posto que se nas *constituições* a descrição era de que “o uestido das seruidoras sera huma saia branca de cotonia, ou preta, e por cima huma Correa estreita, e a cabeça cuberta com huma toalha honesta”<sup>655</sup>; no *Regimento*, escrito por Fr. Diogo de Sta. Anna, posteriormente, a descrição era que tanto as donatas quanto as escravas teriam que usar “a Correa de nosso *Padre Sancto Augustinho*, que he de grandes indulgencias”<sup>656</sup>.

Já as servidoras de São Tomé – cujo esclarecimento não foi encontrado nem nas *constituições* nem nos escritos de Sta. Anna – é uma denominação que remete à cristandade presente na região da Costa do Malabar, conhecida como os Cristãos de São Tomé<sup>657</sup>. Essa população, nos anos derradeiros do século XVI e nos iniciais do XVII, passou por um processo de latinização liderado pelo arcebispo D. Fr. Aleixo de Menezes, que tinha como seu maior objetivo de “visitare tutte le chiese dei cristiani, purgali da ogni eresia ed errore, insegnare la dottrina cattolica, distruggere ogni libro eretico e convocare un sinodo di tutti i sacerdote”<sup>658</sup>. Realizado em 1599, o Sínodo de Diamper foi o ponta pé inicial desse processo, que teve seus sucessos e seus fracassos. A fim de conseguir aplicar os decretos do dito sínodo, o arcebispo Menezes visitou as paróquias da região, celebrando missa, realizando, conversões, batismos e reformando os costumes daquela cristandade. Nessas andanças, ele teria purgado os pecados de muitas mulheres que vivam amancebadas com os sacerdotes locais, mas também teria orientado a vida de algumas donzelas, como as duas filhas de uma viúva de

<sup>655</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa*. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. 3ª parte, [fl. 34-35].

<sup>656</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Regimento do Culto Divino è observancias deste insigne Mosteiro de nossa Madre S. Monica de Goa, feito em conformidade da sagrada Constituição do mesmo Mosteiro, e quase como, em, interpretação do religioso instituto delle, segundo o clima da terra, e a possibilidade dos sogeitos que o professão*. BPÊ, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 206v.

<sup>657</sup> Para maiores informações sobre essa cristandade oriental, vide: ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006. p. 19-108; CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Tarea evangelizadora de Fr. Aleixo de Menezes OSA, a la numerosa y milenária comunidad de “los cristianos de Santo Tomás” de Malabar, em la India*. 1996. 193p. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica de Portugal, Lisboa, 1996. p. 28-41.

<sup>658</sup> O trecho correspondente na tradução é: “visitar todas as igrejas dos cristãos, purgá-los de toda heresia e erro, ensinar a doutrina católica, destruir todo livro herético e convocar um sínodo para todos os sacerdotes”. ARANHA, Paolo. *Op. Cit.*, 2006. p. 102. Sobre a presença religiosa portuguesa no Malabar e todo o processo de latinização levado a cabo por Menezes, vide: ARANHA, Paolo. *Op. Cit.*, 2006. p. 78-108. Embora seja um estudo teológico e um tanto elogioso sobre a ação evangelizadora de Menezes, vale a pena ler também: CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. Cit.*, 1996. p. 42-104.

Cananor que ele teria enviado para casas de “mulheres virtuosas, e honradas” com o intuito de prepará-las para casar. Casamentos que ele mesmo teria se ocupado de arranjar e dotar<sup>659</sup>.

Embora não tenha sido encontrada nenhuma informação sobre ele ter direcionado algumas dessas donzelas ao Convento de Sta. Mônica como servidoras, não é de se estranhar que o prelado tenha agido dessa forma. Principalmente, quando se atenta para a sua, já estudada<sup>660</sup>, preocupação com a preservação da honra feminina. Com evidências ou não de uma ação direta do arcebispo Menezes, o fato é que, pelo menos até a morte do Fr. Diogo de Santa Anna, as servidoras de S. Thomé trabalharam no claustro feminino. Isso se percebe através do próprio administrador e confessor da comunidade que ao nomear os lugares do convento, fez uma homenagem a essas mulheres vindas do Malabar – que dedicavam sua vida ao serviço da comunidade agostinha – escolhendo o nome do dormitório das servidoras indianas:

E aos baixos deste lanço da parte do Norte se chamarà a caza das em *que* morão as cafras, dormitorio das Africanas. E a caza em que morão as Leigas, dormitorio de S. Guillhelme, e a corredor destas duas Cazas, Corredor de S. Guillhelme, e a Caza em *que* morão as seruidoras da India, *que* fica nos baixos do lanço do Ocidente se chamarà dormitorio de S. Thome.<sup>661</sup>

Dessa forma, Fr. Sta. Anna deixava todas as mulheres que cuidavam dos afazeres domésticos da comunidade devidamente alocadas. Não foi encontrada informação que confirme se depois da influência exercida por D. Fr. Aleixo de Menezes e por Fr. Diogo de Sta. Anna, continuaram a chegar mulheres do Malabar para ser servidoras do convento, mas o nome do dormitório perpetuou sua existência.

Já o *regimento* se assemelha mais com a cópia da escritura que a Câmara havia elaborado, – e que o vice-rei Conde de Linhares enviou para o rei Felipe IV – no momento em que trata das mulheres servis de Sta. Mônica. O primeiro parece ser uma resposta da longa

<sup>659</sup> GOUVEA, Antonio de. *Op. Cit.*, 1988. p. 75. A Jornada do Arcebispo foi uma crônica sobre as visitas realizadas por Menezes na Costa do Malabar, escrita por um agostinho com fortes características laudatórias. Sobre a obra, ler a introdução dessa edição.

<sup>660</sup> Sobre as motivações de D. Fr. Aleixo de Menezes para fundar as casas femininas, vide: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 107-114.

<sup>661</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Regimento do Culto Divino è observancias deste insigne Mosteiro de nossa Madre S. Monica de Goa, feito em conformidade da sagrada Constituição do mesmo Mosteiro, e quase como, em, interpretação do religioso instituto delle, segundo o clima da terra, e a possibilidade dos sogeitos que o professão*. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 221. Essa descrição foi escrita no capítulo 1 da parte 3 do *regimento*. Depois, já no século XIX, Cunha Rivara apresentaria a transcrição dessa descrição, que seria reproduzida outras vezes, de maneira completa ou resumida, desde seu contemporâneo Miguel Vicente d’Abreu até os dias atuais. Cf: RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. O Mosteiro de Santa Monica de Goa. *O Cronista de Tissuary*, nº 8 e 9, 1866. p. 215-219, 245-248; D’ABREU, Miguel Vicente. *Real Mosteiro de Santa Monica de Goa: memoria histórica*. Nova-Goa: Imprensa Nacional, 1882. p. 31-46.

crise que a comunidade de Santa Mônica teve com a Câmara e o vice-rei. Portanto, se na escritura o poder civil além de praticamente colocar o cenóbio sob sua responsabilidade administrativa, delimitava o número de religiosas professoras, o limite de seus dotes e heranças, as proibiam de possuírem bens de raiz, além de restringir o número de criadas e trabalhadores servindo no dito convento; Fr. Diogo, no *regimento*, determinava, sendo bastante detalhista, onde trabalhariam as serventes e quantas seriam necessárias para cada oficina. Para uma melhor comparação, serão expostos abaixo quadros com as informações retiradas de cada documento:

Quadro 15 – Número de serventes de Santa Mônica na escritura da Câmara

Serviços	Nº
<b>Cozinha</b>	30
<b>Enfermaria</b>	20
<b>Sacristia</b>	6
<b>Dormitórios (8)</b>	16
<b>Portaria do Carro</b>	2
<b>Portaria do Convento</b>	4
<b>Lavatório e trosquiar (tosquiar)</b>	10
<b>Noviciado</b>	2
<b>Seminário (educandas)</b>	2
<b>Refeitório</b>	5
<b>Depósito</b>	1
<b>Serviço das Madres que têm gota coral</b>	6
<b>Serviço das Madres Velhas e enfermas</b>	6
<b>Violões, baixois e serviços do coro</b>	4
<b>Serviço das servidoras enfermas</b>	2
<b>Serviço das 4 capelas</b>	4
<b>Aguadeiras do Vale dos Lírios</b>	2
<b>Celeiro</b>	4
<b>Total</b>	<b>126</b>

Fonte: *Cópia da escritura feita entre a Camara da cidade de Goa, E as freiras de Sancta Monica, 10 de dezembro de 1634*. LINHARES, Conde de, (Miguel de Noronha). Diário do 3º conde de Linhares, vice-rei da Índia. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1937, p. 274; DAA, Livro das Monções 25, nº 19-D, f. 1245v.-1246.

Na escritura, a Câmara alegava que as freiras deveriam seguir o número de serventes delimitado, já que somente estavam reproduzindo o que fora determinado anteriormente por D. Frei Miguel Rangel, Bispo de Cochim, governador do Arcebispado de Goa na época e, conseqüentemente, prelado do convento. Acrescentava-se que não poderiam aceitar nenhuma

pessoa a mais, nem cativa, nem forra<sup>662</sup>. Fr. Diogo de Sta. Anna, por sua vez, detalhou os serviços e quem os deveria exercer da seguinte maneira:

Quadro 16 – Número de serventes de Santa Mônica determinado pelo *Regimento*

Setores e Ofícios	Responsáveis	Irmãs Leigas ou Conversas	Servidoras
<b>Cozinha e Despensa</b>	2 cozinheiras	3	20
<b>Enfermaria</b>	1 enfermeira dentre as mãres mais graves	2	12
<b>Cozinha da Enfermaria</b>	2, 3 ou 4 cozinheiras		6
<b>Portaria do Rodo</b>	1 madre rodeira	1	3
<b>Sacristia</b>	1 madre sacristã	2	3
<b>Refeitório</b>	1 madre	1	3
<b>Rouparia</b>	1 madre	1	4
<b>Coro</b>			2
<b>Confessionário</b>			1
<b>Sino</b>			1
<b>Depósito</b>			1
<b>Celeiro</b>			1
<b>Portaria do Carro</b>			1
<b>Noviciado</b>			1
<b>Seminário (educandas)</b>			1
<b>Lavatório do corpo</b>			4
<b>Azeiteiras</b>			2
<b>Secretarias e varredeiras</b>			4
<b>Regadeiras dos canteiros</b>			4
<b>Servidoras do andar de baixo</b>		1 <sup>663</sup>	3
<b>Servidoras do andar do meio</b>			3
<b>Servidoras do andar de cima</b>			3
<b>Capelas de dentro da Clausura</b>			1 para cada <sup>664</sup>
<b>Madres velhas ou enfermas</b>			6
<b>Madre Priora</b>			1
<b>Total</b>	<b>9, 10 ou 11</b>	<b>11</b>	<b>97</b>

Fonte: *Copia da escritura feita entre a Camara da cidade de Goa, E as freiras de Sancta Monica, 10 de dezembro de 1634*. LINHARES, Conde de, (Miguel de Noronha). *Diário do 3º conde de Linhares, vice-rei da Índia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1937, p. 274; DAA, Livro das Monções 25, nº 19-D, f. 1245v.-1246.

No que tange aos termos utilizados em ambos os documentos, nenhum deles detalha exatamente qual categoria deveria exercer os ofícios. Se na escritura percebe-se o uso do termo “criadas” – que poderiam ser forras ou escravas – no *regimento*, se vê o termo

<sup>662</sup> *Copia da escritura feita entre a Camara da cidade de Goa, E as freiras de Sancta Monica, 10 de dezembro de 1634*. LINHARES, Conde de, (Miguel de Noronha). *Diário do 3º conde de Linhares, vice-rei da Índia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1937. p. 274; DAA, Livro das Monções 25, nº 19-D. fl. 1245v.-1246.

<sup>663</sup> Essa uma irmã leiga deveria coordenar o trabalho das 9 servidoras que trabalhariam nos três andares.

<sup>664</sup> Pela descrição de frei Diogo no *regimento* havia sete capelas, mas sabe-se pelo inventário que, em 1874, existiam 16 capelas ao todo no convento. A fim de realizar uma análise do momento em questão, será utilizado o número de sete capelas, seguindo a descrição de frei Diogo.

“servidoras”, colocando assim servidoras, donadas e escravas num só grupo. Dessa forma, pode-se entender que o limite imposto de 126 mulheres num documento, e de 97 no outro, seria para todas as serventes da comunidade, incluindo as servidoras e as escravas. Nos dois quadros aparecem setores e ofícios que não foram contemplados nas descrições dos cargos nas *constituições*, como a cozinha, portaria do carro, lavatório (e tosquia), celeiro, azeiteiras, varredeiras e regadeiras, o que demonstra a demanda que foi percebida de tornar mais complexa a divisão do convento para poder atender às suas necessidades cotidianas. Por isso, essa ausência foi suprida posteriormente pelo administrador ao detalhar cada setor, cômodo e oficinas existentes dentro e fora do claustro, dando-lhes nomes específicos e ao estabelecer o número das serventes dentro da clausura no *regimento*, determinando exatamente onde deveriam atuar. Em outros lugares, como enfermaria, sacristia, noviciado, seminário, refeitório, coro, depósito – que são contemplados nas *constituições* – a quantidade de servidoras seria apenas confirmada ou levemente alterada, para que elas pudessem atuar como auxiliares das madres, fazendo todo o trabalho pesado.

Sendo assim, as aguadeiras do Vale dos Lírios seriam aquelas que cuidariam do jardim que se localizava no centro do convento. À portaria do convento seria destinada uma para dar apoio à porteira maior, que ficava na parte interna do claustro<sup>665</sup>, já que a porteira de fora e suas auxiliares se enquadravam no rol dos serventes de extramuros<sup>666</sup>. Enquanto isso, as azeiteiras deveriam cuidar da reposição dos azeites das lâmpadas e da limpeza dessas. Vale a pena destacar a existência de uma quantidade considerável de serventes para as enfermas. Se na escritura ficara definido que seriam 6 para as madres com gota, mais 6 para as madres velhas e 2 para as servidoras doentes, totalizando 15 mulheres, contando com a que serviria a enfermaria; o *regimento* determinava que seriam 18, somando as da enfermaria propriamente dita e da cozinha da enfermaria. Acrescentando a esses números as criadas particulares<sup>667</sup>, que poderiam possuir as freiras doentes por concessão dada pelo papa, para atender às suas urgências, ratifica-se, portanto, toda uma cautela e privilégios que lhes foram concedidas mediante a declarações tanto das freiras quanto do confessor Fr. Diogo de Santa Anna de como eram todas muito fracas e adoecidas.

Dou meu Testemunho, que tenho prouido de passante de çento e uinte seruidoras, desta clauzura pera dentro, e ainda falta serviço, e he a Rezão porque alem da

<sup>665</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 4ª parte, [fl. 119v.].

<sup>666</sup> *Ibidem*. 3ª parte, [fl. 74].

<sup>667</sup> Essas criadas deveriam ser sustentadas por suas amas e não pela comunidade e para terem essa permissão as freiras deveriam solicitar ao prelado do convento, o próprio arcebispo ou governador que estivesse então em Goa.

dilicadeza e fraqueza dos sogeitos das freiras e as poucas forças das seruidoras que as seruem, e o rigor do clima que a todas Relaxa; as Relaxar, alem disto adoecem logo de humas e outras, quero dizer das freiras, e das seruas<sup>668</sup>.

O calor era visto como o causador das precariedades, indisposições e doenças tanto de freiras quanto de servidoras. Por isso, o frei havia recomendado banhos diários em tempos mais tórridos e nas *constituições* ficava determinado que a textura do tecido do toucado poderia ser mais leve que a do hábito para que as religiosas não passassem mal<sup>669</sup>. Uma preocupação que, posteriormente no século XVIII, não justificaria mais o excesso de mulheres servis no convento.

Nas visitas pastorais, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa se mostrava apreensivo com o número das servidoras e criadas particulares por causa dos gastos que isso significava ao convento. Logo em sua primeira visita, em 1722, ele ordenaria que fosse taxado um número específico de serventes nas oficinas, sendo essa quantidade definida por ele e pelas madres do conselho, também ordenava que as criadas não fossem passadas de uma religiosa para outra ou para algum secular como herança<sup>670</sup>. Contudo, foi na visita de 1730 que ele se demonstrou mais incisivo na questão econômica do excesso de criadas:

Supposto o empenho em *que* ao presente seacha este Mosteiro, e a carestia destes annos, e excesso de moças, *que* nelle há com excessiva despeza da Comunidade, assim com as do comum, como as particulares; e visto a Constituição mandar, *que* as Religiozas, *que* tiuerem tença se vistaõ á sua custa o que o Regimento da Ordem explica [...]. E visto outro si a Constituiçaõ, e ainda o mesmo Regimento naõ permitir moças particulares: comutando esta disposição nesta matéria, decretamos, e mandamos, *que* toda a Religioza, que tiuer de tença passante de 10 xerafins por mes para sima, sustente a moça a sua custa.<sup>671</sup>

Além de se mostrar bastante familiarizado com as determinações das *constituições* e do *regimento*, ele tentava com essas novas ordens confirmar a desobrigação do convento em custear as criadas particulares, reiterando também a proibição de que noviças e educandas levassem consigo criadas, o que poderia trazer mais despesas à comunidade. Porém, seu empenho não recaía somente na demanda econômica, mas também na reforma dos hábitos das religiosas e serventes. Sendo assim, nas determinações, também desde a primeira visita, restringia os teatros e festas, permitindo que as servidoras somente fizessem alguns “coloquios, ou dialogos”; recriminava e proibia expressamente as criadas de ficarem falando

<sup>668</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0087. fl. 45v.

<sup>669</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, liv. 01. 2ª parte, [fl. 34-36v.]

<sup>670</sup> *Carta de vizitação do Mosteiro de Sancta Monica do anno de 1722*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 64-67.

<sup>671</sup> *Decretos da vizita de S. Monica do anno de 1730*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 77v.

durante as missas e de se vestirem com tecidos finos e usarem joias, que não confessassem juntas com as professoras e que “as moças velhas, que estão nas suas casas, vão servir as oficinas *quando ouuer necessidade* e especialmente nas portarias, *que* são oficinas de Serviço menos Molesto”<sup>672</sup>. Dessa forma, ele acreditava que conseguiria evitar o ócio dessas mulheres, considerado grande inimigo para a salvação da alma.

Mais uma vez observa-se aqui uma mistura das categorias. Assim como frei Diogo de Sta. Anna – confessor e tutor que fez alterações e escreveu instruções para a comunidade – havia chamado todas de servidoras, o arcebispo Sta. Teresa denominou todas de moças, somente diferenciando num certo momento criadas da comunidade das particulares, mas sem distinguir as escravas. Todas essas faltas impossibilitam poder identificar quais se encaixavam em qual categoria ou mesmo quem eram as cativas e as livres. Essas indefinições deixam claro o que Patricia Faria alerta, ao estudar casos de escravos cristianizados que foram sentenciados pelas Inquisições de Goa e Lisboa, de que as fronteiras entre ser livre e escravo no Oriente eram bastante imprecisas<sup>673</sup>. Da mesma forma parece que se dava a divisão dos grupos de serventes, que poderiam ser servidoras, criadas ou escravas, livres ou cativas, no entanto no âmago da questão o que importava era o fato de todas estarem sujeitas às regras do claustro.

Enfim, todas essas mulheres, de origem fidalga portuguesa ou nobre local, vindas de camadas mais baixas ou até mesmo escravas, conviveram hierarquicamente num território fechado, construindo assim uma identidade de conjunto<sup>674</sup>, uma identidade de servas de Deus, no geral, e de esposas de Cristo para as professoras. As hierarquias construídas no interior do claustro refletem a sociedade em que estavam inseridas. A utilização de servidoras, criadas e escravas espelhava as relações de servidão que elas estavam acostumadas no mundo laico, e das quais a sociedade colonial dependia para se manter. Afinal, como ressalta Fontoura, “não era fácil as freiras fidalgas renunciarem aos seus costumes nobres”<sup>675</sup>.

Essas mulheres que tinham nascido de famílias fidalgas ou famílias nobres locais (como no caso das princesas de Jafanapatão) e que eram, em sua maioria, aparentadas entre si, sem dúvidas, estavam intimamente ligadas em seus pequenos grupos com pessoas, grupos e instituições pertencentes ao outro lado dos muros conventuais. Era o microcosmo se relacionando com o macro. Essas relações, em sua grande maioria se dava no locutório, um

<sup>672</sup> *Decretos da vizita de S. Monica do anno de 1730*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 79v.

<sup>673</sup> FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, 2016. p. 97.

<sup>674</sup> Leva-se em conta aqui o conceito de território defendido por Marcel Roncayolo e Rogério Haesbaert, utilizado na dissertação de 2012. Cf. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012.

<sup>675</sup> FONTOURA, Otilia Rodrigues. *Op. Cit.*, 2000. p. 129.

ambiente gradeado e vigiado em que as freiras poderiam se comunicar com parentes e tratar de negócios.