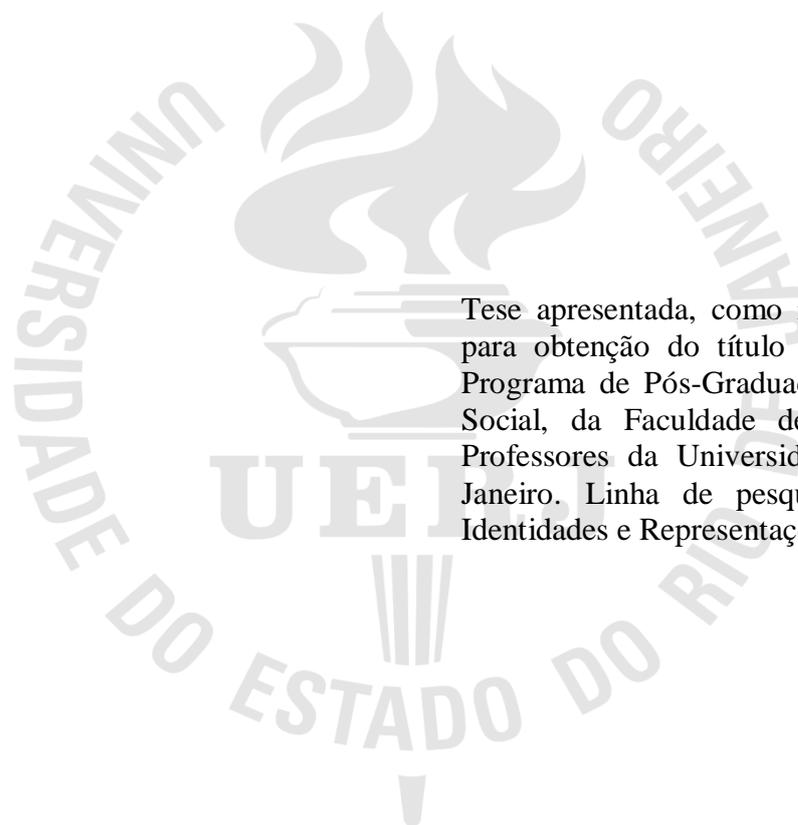


Rozely Menezes Vigas Oliveira

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

v. 2



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

## 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”:</b> AS ORDENS RELIGIOSAS E A CLAUSURA MONÁSTICA FEMININA NA PENÍNSULA IBÉRICA E SUAS CONQUISTAS .....	43
1.1	<b><i>Mulieres religiosae</i></b> e os homens dedicados a Deus: a vida religiosa na Península Ibérica .....	46
1.1.1	<u>“<i>Anima una et cor unum in Deum</i>”:</u> a Ordem de Santo Agostinho e o seguimento feminino da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal .....	67
1.2	As novas <b>“omnipotenti Domino dicatae”:</b> o monacato feminino nas conquistas espanholas e portuguesas do Novo Mundo .....	83
1.3	<b>“Dilatar as fronteiras da fé e do Império”:</b> a ação dos eclesiásticos e as instituições femininas no Oriente .....	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>“A grandeza, e vastidam da nossa Congregaçam”:</b> a Congregação da Índia Oriental e o Monte Santo em Goa .....	132
2.2	<b>“Kaleidoscope of women”:</b> as mulheres e o Convento de Santa Mônica de Goa .....	141
2.2.1	<u>Religiosas professoras (freiras de véu preto)</u> .....	150
2.2.2	<u>Irmãs leigas (freiras de véu branco) e Conversas</u> .....	185
2.2.3	<u>Educandas e Noviças</u> .....	191
2.2.4	<u>Servidoras, criadas e escravas</u> .....	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>

### 3 ASSUNTOS MUNDANOS NUMA CIDADELA DIVINA: ASPECTOS ADMINISTRATIVOS E ECONOMIA CONVENTUAL DAS MÔNICAS DE GOA

Se o seu irmão pecar contra você, vá e, a sós com ele, mostre-lhe o erro. Se ele o ouvir, você ganhou seu irmão. Mas se ele não o ouvir, leve consigo mais um ou dois outros, de modo que ‘qualquer acusação seja confirmada pelo depoimento de duas ou três testemunhas’. Se ele se recusar a ouvi-los, conte à igreja; e se ele se recusar a ouvir também a igreja, trate-o como pagão ou publicano.

*Mateus 18:15-17*

Cristãos, professos de todas as formas de cristianismo, desejam a paz no corpo de Cristo. No entanto, o convívio entre os pares nem sempre é harmonioso. A passagem de Mateus 18:15-17 é um espelho dessa realidade e mostra um Cristo preocupado com as desavenças no seio de sua comunidade e, por consequência, apresentando os passos necessários para lidar com algo inevitável na convivência humana: o conflito. O trecho bíblico deixa claro como que esse sempre foi algo inerente ao mundo religioso. Disputas de interesse, jogos de poder estiveram frequentemente em pauta na história do cristianismo desde o princípio. A vitória do ponto de vista de uns em detrimento de outros, moldou a religião através de conciliações e cismas, durante séculos e no Antigo Regime não poderia ter sido diferente. Os estudiosos do clero, instituições e ordens religiosas estão familiarizados com episódios ou mesmo processos de conflitos dentro delas, entre membros de diferentes esferas ou entre eles e representantes civis do poder secular. O contexto colonial também não escapou dessa premissa, cujas implicações por várias vezes ultrapassavam os limites da compostura devido à distância do poder régio, que demorava a dar soluções para as contendas.

Da mesma maneira, essas divergências estiveram presentes nos ambientes claustrais femininos. Como defende Margaret Chowning, discórdias internas entre religiosas ou entre as mesmas e os bispos são questões recorrentes para os investigadores dos conventos femininos<sup>1</sup>, já que em algum momento da história da instituição é possível perceber algum antagonismo por menor que seja. Esses conflitos não só envolviam questões de doutrina, disciplina e

---

<sup>1</sup> CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 4-5.

obediência ao superior eclesiástico, mas também girava em torno da economia conventual. Pode-se acrescentar que não eram apenas entre as religiosas e os membros e instituições da igreja, alguns conflitos se davam entre elas (juntamente com seus representantes) e pessoas, instituições ou poderes civis. Isso porque apesar dos muros e da arquitetura conventual terem sido todos voltados ao objetivo de proteger as mulheres que lá viviam e uni-las em comunidade, como um corpo místico, a própria organização dessas instituições e as necessidades de subsistência fomentavam o contato com o mundo externo, estabelecendo uma rede de relações – nem sempre harmoniosa – entre o cenóbio e variados membros da sociedade em que estava implantado.

Dentro dessa rede pode-se destacar, primeiramente, os religiosos do seguimento masculino da ordem, aos quais muitas vezes as religiosas estavam diretamente ligadas por meio da dependência espiritual. Muitos conventos femininos, como já abordado no capítulo 1, eram fundados senão contíguos, próximos aos conventos masculinos a fim de que estes lhes administrassem os sacramentos e as finanças. O mesmo terminou ocorrendo com algumas ordens femininas que se estabeleceram nas colônias ibéricas, como as agostinhas e as carmelitas que se dirigiram ao Vice-reinado do Peru, em meados do século XVI e início do XVII, respectivamente, atraídas pelo ramo masculino e sob sua direção<sup>2</sup>. O poder episcopal – podendo ser bispos, arcebispos ou o cabido, quando Sede Vacante – também integrava essa rede, uma vez que por determinação do Concílio de Trento ficara responsável por vigiar, reformar, dirigir e orientar a vida interna do claustro. Esse vínculo foi marcado tanto pela harmonia e auxílio como pelo conflito. Diversas vezes os prelados contribuíram para o equilíbrio da economia e do governo conventual, dando permissão para que as religiosas pudessem receber postulantes – tendo em vista que os dotes eram a maior fonte de renda dessas casas – ou aprovando as religiosas escolhidas pela prelada e pelas irmãs do conselho para desempenhar os ofícios da comunidade. Em 1759, por exemplo, o arcebispo de Braga recebeu da abadessa do Convento da Penha de França, uma solicitação para aceitar mais uma noviça para a vaga que havia sido aberta pela morte de uma religiosa de véu preto<sup>3</sup>. Por sua vez, na visita pastoral do bispo de Sigüenza ao convento beneditino de Valfermoso, em 1680,

---

<sup>2</sup> FERNÁNDEZ, Amaya; MARTINIÉRE, Margarita Guerra; LEIVA, Lourdes; MARTÍNEZ, Lidia. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú*. Lima: PUCP – Fondo Editorial, 1997. p. 127-128.

<sup>3</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. 268.

a recém-eleita abadessa e suas conselheiras apresentaram-lhe uma lista das religiosas que deveriam ocupar os cargos naquele novo triênio, cujo conteúdo foi inteiramente aprovado<sup>4</sup>.

Do lado secular, havia o poder régio, que na Idade Média – muito antes das reformas implementadas por Trento – tomava para si a realização desse patronato. Gabriella Zarri, em seu livro sobre clausura e matrimônio no princípio da Idade Moderna, destaca que “la fondazione di chiese e monasteri è considerata gloria dei príncipe, cosi come le numerose monache costituiscono un vanto per la città verso cui esercitano una funzione di protezione”<sup>5</sup>. D. Dinis, em Portugal, por exemplo, no século XIII, financiou a construção do famoso Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, destinado às religiosas cistercienses<sup>6</sup>. Essa característica de fundador não se ateve somente à persona do rei – que era quem consentia a criação de mosteiros e conventos, depois da aprovação do papado<sup>7</sup>. Algumas rainhas e infantas se inseriram também na história de Portugal como fundadores de grandes casas religiosas, como D. Teresa, filha de D. Afonso I, que conseguiu transformar o mosteiro beneditino masculino, Santa Maria de Lorvão, em um cisterciense feminino no século XIII – no qual viveu e está enterrada<sup>8</sup>. Com o tempo, os monarcas foram diminuindo essa atividade de fundadores, mas continuaram a interferir no cotidiano das religiosas – não só delas, mas também das ordens, em geral – promulgando determinações. D. João III, como já visto, foi grande impulsionador da reforma agostinha em Portugal. Essa interferência, por vezes, era solicitada pelas próprias freiras, quando queriam algum benefício ou resolução de um problema, como mercês relacionadas à isenção de taxas e posse de propriedades<sup>9</sup>. Se no reino

<sup>4</sup> Para o autor, essa visita “fez época”, devido à sua atuação reformista. Cf: PIÑEDO, Ramón Molina. *Las señoras de Valfermoso*. Guadalajara: AACHE Ediciones, 1996. p. 216-228.

<sup>5</sup> O trecho correspondente na tradução é: “a fundação das igrejas e mosteiros é considerada a glória dos príncipes, assim como as numerosas monjas são uma fonte de orgulho para a cidade onde eles exercem uma função de proteção”. ZARRI, Gabriela. *Recinti, Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2000. p. 64. Apud: AVELINO, Carla Maria Pinto. *Livro da Fundação do santo Convento de nossa Senhora da esperança de Villa viçosa e de algũas plantas que em elle se criarão pera o ceo dignas de memoria*. Estudo Introdutório e Estabelecimento do Texto. 2015. 619p. Tese (Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2015. p. 44.

<sup>6</sup> TOMÉ, Manuela Maria Justino. *Odivelas – um mosteiro cisterciense*. Odivelas: Comissão Instaladora do Município de Odivelas, Departamento Sociocultural, Divisão de Cultura e Património Cultural, 2001. p. 13-17.

<sup>7</sup> Além da família real, muitos homens e mulheres da nobreza e fidalguia foram patronos(as) de fundações monásticas. Lígia Bellini e Moreno Pacheco, em seu trabalho sobre as publicações de memórias conventuais, traz alguns exemplos dessas pessoas que financiavam as construções ou reformas dos cenóbios, doavam propriedades e bens, provendo sustento e representando os interesses das comunidades apadrinhadas perante os poderes civis e eclesiásticos. Cf: BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. *Revista Tempo*, vol. 18, nº 32, p.49-68, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042012000100003&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042012000100003&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em: 26 set. 2016.

<sup>8</sup> Sobre o processo de fundação do mosteiro feminino cisterciense de Lorvão, vide: ANTUNES, Tânia Sofia Lopes. *Lorvão: um mosteiro e um lugar. Análise e reconstrução*. 2013. 217p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013. p. 35-49.

<sup>9</sup> Ricardo da Silva relata alguns desses pedidos feitos pelas religiosas de Braga. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011, p. 301-305.

o papel do poder régio foi significativo, no cenário colonial do padroado, era determinante, já que somente ele poderia dar a permissão para a fundação e o funcionamento dessas instituições. Algo que foi bastante sentido no Oriente e no Brasil com a persistência da coroa em negar os pedidos da sociedade colonial para a fundação de cenóbios em suas cidades.

Nesse sentido, nas colônias, as ditas instituições ainda mantinham relações com os poderes locais, – vice-reis e governadores e as câmaras municipais – que numa escala menor de poder, também podiam intervir nas atividades das casas. Os vice-reis, como representantes do monarca em terras longínquas, executavam funções que podiam definir uma situação envolvendo o claustro, como por exemplo o papel de mediador que o Conde de Sandomil exerceu na contenda das mônicas de Goa e D. Fr. Inácio de Sta. Teresa – tema que será tratado no próximo capítulo. Já as câmaras municipais estiveram envolvidas nas solicitações de fundação dos cenóbios coloniais e, por vezes, na manutenção dos mesmos com alguns auxílios, como foi o caso do Convento do Desterro, o primeiro do Brasil. Em 1644, a Câmara de Salvador, após pedir autorização régia, iniciaria a fundação do recolhimento, cuja permissão para transformá-lo em cenóbio chegaria 33 anos depois, após incessantes súplicas<sup>10</sup>.

Além desses, as comunidades femininas estabeleciam relações com seus “vizinhos”, pessoas que lhes ofereciam doações – ou mesmo que se configuravam como seus fundadores. A aceitação de esmolas era recorrente nas comunidades contemplativas. William Martins, por exemplo, analisa a arrecadação de esmolas para a construção do Convento da Ajuda do Rio de Janeiro, em 1742, quando muitas pessoas ligadas ao comércio se tornaram importantes financiadores da obra<sup>11</sup>. Havia também homens seculares escolhidos para exercerem as funções necessárias para a conservação da comunidade. As regras, constituições e regimentos de cada ordem feminina, em geral, dedicavam vários capítulos a fim de regulamentar e controlar a entrada de procuradores, médicos, pedreiros, marceneiros e outros no claustro. Economicamente, ainda tinham os rendeiros ou inquilinos das propriedades adquiridas pela instituição, com os quais as religiosas deveriam manter uma boa relação de inquilinato; ou mesmo pessoas e instituições várias com quem as religiosas interagiam comercialmente, com a compra e venda de produtos e os empréstimos.

Sendo assim, apesar dos exemplos citados acima serem de caráter harmonioso, nem sempre essa rede de relações foi concordante. Diversos foram os conflitos entre religiosas de

---

<sup>10</sup> AZZI, Rioldo. A vida religiosa feminina no Brasil Colonial. In: AZZI, Rioldo (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982. p. 31.

<sup>11</sup> MARTINS, William de Souza. 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. p. 7-9.

diferentes ordens e alguns indivíduos e instituições. Contendas, como a das monjas de Lorvão com D. João III, chegaram a ser romanceadas<sup>12</sup>. A Câmara de Macau, a exemplo do que acontecera em Goa, após o incentivo à fundação do Convento de Sta. Clara, passou a delimitar e restringir a população claustral poucos anos depois, como tratado no capítulo 1. Inúmeros foram os casos – de uma ponta a outra do mundo ibérico e colonial – de tentativas por parte dos poderes seculares e eclesiásticos de reduzir a demografia dos conventos femininos e controlar os excessos das religiosas. Da mesma forma que muitas foram as vezes em que elas tiveram que recorrer à justiça civil ou eclesiástica para fazer valer seus direitos ou que sofreram processos judiciais. Conforme refere Antónia Fialho Conde, “as questões da justiça secular fazem-se sentir especialmente no que respeita à obtenção e/ou gestão de bens patrimoniais, quer se trate de património urbano, periurbano ou rural”<sup>13</sup>. Portanto, questões de partilhas, testamentos, heranças, arrendamentos ou compra e venda de bens por parte das religiosas propriamente ditas ou de seus representantes, eram resolvidas pela justiça.

Foi refletindo sobre esses conflitos que a partir daqui a presente tese foi pensada. Neste terceiro capítulo serão abordadas a rede de relações com o mundo externo que as mônicas de Goa teriam traçado e os conflitos gerados dentro da dita rede, assim como as motivações – a saber, econômicas – que nutriram os longos anos do conflito da comunidade com o poder civil local, no século XVII. Além de ser tratado o conflito com o provincial dos agostinhos, no final do dito século, cujas consequências terminaram por gerar uma crise ainda mais nociva para a comunidade no século seguinte.

---

<sup>12</sup> Theresa Schedel utiliza a contenda como pano de fundo para seu romance. Cf: SCHEDEL, Theresa. *O mosteiro e a coroa*. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

<sup>13</sup> CONDE, Antónia Fialho. O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento. In: BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond; HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 247. Disponível em: < [https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/o\\_refor%C3%A7o\\_da\\_clausura\\_no\\_mundo\\_mon%C3%A1stico\\_feminino\\_em\\_portugal\\_e\\_a%C3%A7%C3%A3o\\_disciplinadora\\_d\\_e\\_trento](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/o_refor%C3%A7o_da_clausura_no_mundo_mon%C3%A1stico_feminino_em_portugal_e_a%C3%A7%C3%A3o_disciplinadora_d_e_trento) > Acesso em: 26 abr. 2016.

### 3.1 A reconfiguração do “Império dos caranguejos”: o Estado da Índia e o Convento das mônicas no século XVII

O Convento de Santa Mônica foi fundado no início de um período de transição que passou o Estado da Índia. O século XVII marcou a presença portuguesa no Oriente com muitas perdas, mas também mostrou a capacidade dos lusitanos de se adaptarem e de sobreviverem à realidade imposta pela presença de novas peças no tabuleiro. Durante todo o século XVI, o Império Português havia sido marítimo em sua essência, talassocrático<sup>14</sup>. A ponto do religioso frei Vicente do Salvador em 1627, afirmar, segundo Oliveira e Costa, “que os Portugueses eram como os caranguejos, nunca se afastando muito da linha da maré”<sup>15</sup>. No entanto, os caranguejos tiveram que se transfigurar e adotar atitudes diferentes para que não morressem na areia da praia, pois os acontecimentos dos seiscentos foram desafiantes e fizeram com que os portugueses começassem a expandir as fronteiras do império para o interior. Movimento que na Índia acabaria por expandir a região de Goa a partir de meados do século seguinte.

O maior desafio para os ibéricos – podem ser chamados assim, pois nas quatro décadas iniciais do XVII a coroa portuguesa ainda estava unida à espanhola, desde 1580, nas pessoas dos reis Filipes – foram os sucessivos ataques dos holandeses. Com indica Boxer, a expansão holandesa teria sido – guardadas as devidas ressalvas – tão impressionante quanto havia sido um pouco mais de um século antes a dos portugueses<sup>16</sup>. Afinal, mobilizados pelas investidas de Felipe II de Espanha, que tentava sufocar a revolta dos Países Baixos e que estabelecia vez ou outra o comércio desses com a Península Ibérica, os holandeses decidiram contra-atacar não em território europeu, mas sim no ultramar e se lançaram ao empreendimento de conquistar as possessões coloniais dos ibéricos. Sendo assim, atacaram tanto os territórios espanhóis quanto os portugueses. Contudo, seus maiores êxitos foram sobre os últimos.

Conhecedores da configuração do Estado da Índia, os holandeses foram atacando sucessivamente os territórios a partir dos mais fracos – sua primeira investida foi ainda nos

---

<sup>14</sup> Termo desenvolvido e trabalhado por Luís Filipe Thomaz em: THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 245-289.

<sup>15</sup> RODRIGUES, José Damião. O império territorial. 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. 204.

<sup>16</sup> BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português – 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 123.

anos derradeiros dos quinhentos, contra São Tomé e Príncipe<sup>17</sup> –, asfixiando gradativamente a supremacia do comércio luso. Mesmo durante a guerra contra a Espanha durante a Restauração, os portugueses ainda continuavam na tentativa de defenderem suas possessões dos holandeses sem muito sucesso; e que só veria fim na década de 1660, após a tomada da costa do Malabar e o estabelecimento de um acordo de paz. Além dos holandeses, os ingleses também competiram por espaços de domínio com os lusitanos, embora de maneira menos bélica e mais diplomática. Numa relação de altos e baixos – tendo os ingleses auxiliado os persas a expulsarem os portugueses de Ormuz, em 1622, por um lado, cessado as hostilidades na década de 1630 com o Acordo de Goa, por outro e depois tendo o acordo sido violado por parte de alguns ingleses –, os ingleses conseguiram privar os portugueses do comércio têxtil e se estabeleceram no comércio com o Golfo Pérsico<sup>18</sup>. Além disso, os portugueses, no contexto da Restauração e em busca de apoio na luta contra os holandeses, cederam a região de Bombaim como dote do casamento de D. Catarina com Carlos II, o que terminou, segundo Teotónio de Souza, sendo um “duro golpe” para os portugueses, que viram muitos comerciantes nativos migrarem para a nova possessão inglesa e terem sua predominância no comércio do tabaco desafiada pelos ingleses<sup>19</sup>.

Essa concorrência por parte dos europeus, juntamente com as rivalidades com os reinos locais – com os quais ingleses e holandeses buscavam formar alianças a fim de restringir a superioridade portuguesa – fizeram com que o território do Estado da Índia se tornasse mais espaçado, extinguindo o monopólio mercantil de Portugal. E se até 1639, o Estado conseguira se manter quase que com a mesma configuração de 1588 – tendo perdido apenas Ternate e Ormuz<sup>20</sup> –, os anos seguintes foram caracterizados com enormes baixas humanas e territoriais. Teotónio de Souza informa que somente na década de 1630 a perda havia sido de 6000 homens, 160 barcos e mais de 75.000.000 xerafins em pilhagens<sup>21</sup>. Boxer, por sua vez, indica que das 26 fortalezas costeiras e estabelecimentos de comércio que Portugal possuía de Sofala até Macau, em 1640, teria sobrado apenas aproximadamente dezesseis, após 26 anos, e “muitas delas não ocupavam mais do que aquilo que se encontrava

---

<sup>17</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2002. p. 123.

<sup>18</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 25-27.

<sup>19</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 27.

<sup>20</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. Crise e reconfiguração (1580-1640). In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *Op. Cit.*, 2014. p. 178.

<sup>21</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 29.

dentro do alcance do canhão das paredes da fortaleza”<sup>22</sup>. Do que havia sobrado, ainda seria perdida a região de Mombaça, no final do século, pelos muçulmanos<sup>23</sup>.

Todas essas perdas fomentaram um discurso de “decadência do Império Português no Oriente” desde os contemporâneos, que persistiu durante séculos. Esse conceito gerou uma discussão historiográfica, que perdura até os dias atuais, na qual é possível observar dois grupos de posições contrárias. Autores como Jaime Cortesão, A. R. Disney e Kirti Chaudhuri defendem a existência de uma crise, decadência ou declínio do Império Português no Oriente, embora o marco inicial varie de meados do século XVI ao início do XVII. No que diz respeito às causas, eram desde a desproporção da grandeza do império frente ao contingente português, perpassando pelo desequilíbrio causado pela União Ibérica e corrupção dos funcionários da administração portuguesa, até a redução do poderio naval português em relação aos da Inglaterra e Holanda. Já o grupo que defende a inexistência de uma crise, mas sim uma reestruturação do Império português ou “redefinição de linhas de força” – como destacou Célia Tavares<sup>24</sup> – é constituído por autores como João Paulo Oliveira e Costa, Artur Teodoro de Matos e Sanjay Subrahmanyam. Eles se complementam ao afirmarem que teria acontecido uma perda da hegemonia de Portugal no comércio oriental, mas não uma crise, visto que a dinâmica e a importância do comércio oriental sobreviveram mesmo com os infortúnios causados pelos atritos com ingleses e holandeses. Oliveira e Costa acrescenta que com D. João III o Império português, antes unipolar – concentrado no Oriente – passou a ser bipolar, tendo a Coroa dividido suas atenções com o Brasil<sup>25</sup>. Por sua vez, Ângela Xavier defende que:

sob este conceito de crise, sob as ‘realidades da crise’, emergiu uma outra proposta imperial, a qual secundarizou a acção dos grupos que tinham sido os pioneiros das primeiras ‘conquistas’ da Índia, as quais tinham *marcado* como suas, torna-se igualmente plausível quando se privilegia um outro enfoque – o enfoque de uma geração que a imaginava de uma outra maneira<sup>26</sup>.

Enfim, a proposta de Xavier também recai em observar o processo como um movimento de reforma e não de decadência. Nesse mesmo sentido, Boxer assume uma posição intermediária ao propor uma alternativa à historiografia. Para ele, as perspectivas de

<sup>22</sup> BOXER, Charles R. *A Índia Portuguesa em meados do séc. XVII*. Lisboa: Edições 70, 2015. p. 14.

<sup>23</sup> SALDANHA, Gabriel de. *História de Goa (política e arqueológica)*. Vol. 1 – História política. Nova-Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925. p. 180.

<sup>24</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 197-204.

<sup>25</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, 2014. p. 168-186.

<sup>26</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 19.

alguns historiadores de enaltecimento da época dourada dos descobridores em detrimento à crise posterior que expunham eram exageradas, pois como o próprio defendeu “deve-se salientar que a ‘decadência’ de Portugal, tão lamentada naquele tempo e tão enfatizada pelos historiadores daí em diante, não foi evidente em todos os momentos e lugares, e houve intervalos de relativa calma e prosperidade”<sup>27</sup>. Os próprios holandeses, de acordo com o historiador, teriam relatado, contrariados, que os nativos preferiam negociar com os portugueses em detrimento de outros europeus<sup>28</sup>. Além disso, a Língua Portuguesa já havia se firmado e criado raízes tanto no trato comercial quanto culturalmente, sendo preferida em detrimento de qualquer língua oriental e tendo surgido a partir dela muitas “formas crioulas” de linguagem. Dessa maneira, os holandeses e ingleses tiveram que aceitar a despachar em português até pelo menos o século XVIII<sup>29</sup>.

Mesmo com todos esses sucessos e reveses, o Estado da Índia, ao longo do século XVII, se manteve como “uma apreciada possessão da Coroa portuguesa”<sup>30</sup>. Os portugueses, até depois da restauração do poder régio, embora nutrissem o sentimento de decadência do Império, ainda viam o Oriente com olhos maravilhados e os cargos no ultramar asiático ainda exerciam uma forte atração entre os nobres<sup>31</sup>. O cargo de vice-rei – aquele que, em nome do rei, administraria matérias de justiça, legislaria, imporia tributos, definiria valores de moedas, entre outras funções<sup>32</sup> – permaneceu exercendo um certo atrativo no reino, embora a coroa

<sup>27</sup> Cf. BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2002. p. 161.

<sup>28</sup> Boxer enumera os relatos de funcionários da Companhia Holandesa das Índias Orientais sobre essa preferência. Cf. *Ibidem*. p. 135-136.

<sup>29</sup> *Ibidem*. p. 139-140. Russel-Wood ainda acrescenta a importância que a língua adquiriu, se espalhando muito além das fronteiras do pequeno reino e fazendo um intenso intercâmbio com os idiomas locais, que garantiu à língua portuguesa de ser a terceira mais falada atualmente, ficando atrás somente do inglês e do espanhol. Cf. RUSSEL-WOOD, A. J. R. *O Império Português, 1415-1808. O mundo em movimento*. Lisboa: Clube do Autor Editora, 2016. p. 252-255.

<sup>30</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2015. p. 12.

<sup>31</sup> Ademais do vice-rei, a ideia de transformar Goa numa grande capital do Oriente necessitava de uma estruturação burocrática que foi se desenvolvendo desde meados do século XVI. Dessa forma, o Conselho de Capitães transformou-se no Conselho de Estado, que tinha como objetivo auxiliar o vice-rei na tomada de decisões. O secretário da Índia, ou de Estado, trabalhava diretamente com o governante, servindo também de intermediário entre este e os outros oficiais e elaborando relatórios que deveriam ser enviados ao monarca no reino. Em termos de justiça, foi criada a Relação de Goa, cujo processo de burocratização a transformou mais complexa no decorrer do século XVI, englobando um número considerável de ofícios. O Tribunal da Alçada, por sua vez, deliberava em matérias de graça, enquanto que a Mesa da Consciência e Ordens geria os assuntos referentes à Igreja e às missões. Havia também as instituições que administravam a fazenda do Estado, como um todo: a Vedoria da Fazenda, a Casa dos Contos e a Matrícula Geral. Ainda existiam dois funcionários responsáveis por verificar o cumprimento das coisas a serviço do rei e pela arrecadação da fazenda real: o juiz dos feitos d’el-Rei e o procurador dos feitos d’el-Rei, respectivamente. Todas essas instituições geravam cargos que eram grandes atrativos tanto para os portugueses do reino quanto para os estabelecidos na Índia e seus descendentes. Cf. SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999. p. 171-197.

<sup>32</sup> Para melhor entender as obrigações do poder governamental do vice-rei, vide: *Ibidem*. p. 159-171.

tenha tido dificuldades para nomear os escolhidos em muitos momentos<sup>33</sup>; além de ser visto como um forte aliado entre os reinados vizinhos das possessões portuguesas. De acordo com Nuno Monteiro e Mafalda da Cunha, das muitas centenas de fidalgos que partiram para o Oriente, somente um pouco mais de cem tiveram a mercê de ocupar o cargo mais alto do governo na Índia<sup>34</sup>. Em geral, com exceção “de alguns eclesiásticos, juristas e membros de juntas provisionais vintistas”, os homens que assumiam o vice-reinado oriental eram todos nobres e “fidalgos de linhagem”<sup>35</sup>. Até finais do século XVI, os vice-reis eram selecionados, em sua maioria, de acordo com sua experiência política e militar, mas, principalmente, se tinha vivência nas conquistas orientais. Algo que já começou a mudar nas primeiras décadas do século XVII, quando apenas metade dos nomeados tinha vivido na Índia anteriormente. A partir da estratégia da coroa, que visava restringir a interferência de moradores influentes na corte do reino no processo de escolha, de meados do seiscentos em diante, a preferência passou a ser homens com certa experiência militar, – ou que fossem alcaides-mores, ou que estivessem desempenhando algum ofício palaciano – porém sem nenhuma vivência no ambiente colonial oriental<sup>36</sup>.

D. Miguel de Noronha, 4º Conde de Linhares, que governou a Índia de 1629 a 1635, se encaixava nessa nova perspectiva de seleção. Conforme a *Crónica dos vice-reis e governadores*, além de conde, ele era “senhor de Fornos, Algodres e Penaverde, alcaide-mór de Vizeu, comendador de Noudar e Barrancos, da ordem de Aviz, [...] havia sido capitão general de Tanger, da armada do mar oceano, das galés da Sicília e das de Hespanha”<sup>37</sup>. Acumulava, portanto, as qualificações necessárias para governar e representar o rei numa Índia já bastante desgastada economicamente. O seu vice-reinado, situado numa década considerada desastrosa pelo Sanjay Subrahmanyam<sup>38</sup>, dividiu opiniões desde os contemporâneos, sendo visto por uns como bem-sucedido e por outros como igualmente desastroso. Sua preocupação em manter as Costas da Pescaria e do Coromandel, juntamente

---

<sup>33</sup> Segundo Cunha e Monteiro, devido aos cenários de guerra no Oriente e disputas entre as facções cortesãs, a nomeação para o cargo era demorada e muitas vezes as naus partiam de Lisboa sem levarem o governante. Cf. CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Vice-reis e governadores da Índia: uma abordagem prosopográfica (1505-1834). In: ALMEIDA, Justino Mendes de [et al.]. *Encontro sobre Portugal e a Índia*. Lisboa: Fundação Oriente; Livros Horizonte, 2000. p. 99-100.

<sup>34</sup> Governadores e conselheiros de governo também exerciam o cargo maior de autoridade civil no Estado da Índia. Esses, no século XVII, eram escolhidos para ocupar o cargo na ausência do vice-rei ou por sua morte, como foi o caso de D. Fr. Aleixo de Menezes que foi governador enquanto o vice-rei D. Martim Afonso de Castro estava em guerra, em 1606, e após a morte do mesmo, entre 1607 e 1609.

<sup>35</sup> CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Op. Cit.*, 2000. p. 175-176.

<sup>36</sup> CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Op. Cit.*, 2000. p. 180-181.

<sup>37</sup> MARTINS, José F. Ferreira. *Crónica dos vice-reis e governadores da Índia*. Vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919. p. 336-337.

<sup>38</sup> SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

com o reestabelecimento parcial da presença portuguesa em Ugulim e em outros portos de Bengala, um acordo de paz com os ingleses e outros feitos diplomáticos<sup>39</sup>, fizeram com que ficasse conhecido como um exitoso vice-rei. No entanto, sua política de redução de despesas, com a proposta de diminuir os salários de funcionários do Estado e os rendimentos das ordens religiosas, não agradou a todos, muito menos os eclesiásticos<sup>40</sup>. E os conflitos gerados por esse posicionamento, unidos ao seu malfadado empenho em converter a situação dos portugueses no quadro oriental, lhe associaram a fama de “injusto, corrupto e covarde”<sup>41</sup>.

Segundo Disney, foram muitas as queixas do vice-rei em relação à incompetência e desonestidade dos funcionários, à mediocridade dos conselheiros vice-reais e à presunção dos clérigos de Goa<sup>42</sup>. No que tange à corrupção na administração financeira do Estado da Índia, o governante já chegou a Goa com uma ordem régia para a abertura de um inquérito nos setores que não apresentavam saldo positivo. Já, referente aos religiosos, muitas foram suas tentativas em convencer o poder régio da necessidade de se reduzir o quantitativo excessivo de religiosos regulares e as fazendas destes, já que não era possível extinguir definitivamente o benefício régio a eles<sup>43</sup>. Para ele, os religiosos – jesuítas, dominicanos, agostinhos e agostinhas – acumulavam demasiados bens de raiz e rendimentos, que por não serem destinados aos cofres reais eram extremamente prejudiciais ao Estado da Índia, cujas finanças já se encontravam abaladas<sup>44</sup>. Patricia Faria indica que as recorrentes reclamações de Conde de Linhares, incluindo a que ele alegava que os religiosos atraíam os soldados para professarem em suas ordens, resultaram na decisão régia que estabelecia que fosse convocada uma junta – formada pelo próprio vice-rei, o arcebispo de Goa, os dois inquisidores e o chanceler da Casa da Suplicação – que ouviria as explicações dos provinciais das ordens sobre a quantidade de religiosos e dos seus bens<sup>45</sup>. A junta só aconteceria no ano seguinte ao retorno do vice-rei ao reino, não resultando positivamente para as demandas do Estado, posto que em anos posteriores as queixas do excesso de clérigos continuariam.

<sup>39</sup> Essas ações do Conde de Linhares e as do seu sucessor, Pero da Silva, são analisadas por Subrahmanyam em: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995. p. 232-245.

<sup>40</sup> DISNEY, Anthony R. *A decadência do Império da Pimenta. Comércio português na Índia no início do séc. XVII*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 74.

<sup>41</sup> MARTINS, José F. Ferreira. *Op. Cit.*, 1919. p. 337.

<sup>42</sup> DISNEY, Anthony R. *Op. Cit.*, 1981. p. 76.

<sup>43</sup> Sobre benefício régio e padroado, vide: HESPANHA, António Manuel. Os bens eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (coord.). *História de Portugal*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000. p. 87-103.

<sup>44</sup> FARIA, 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. p. 361.

<sup>45</sup> *Ibidem*. p. 362-363.

Mesmo com todas essas intempéries e discórdias, Goa, embora bastante combalida, conseguiu sobreviver e manter de certo modo sua capitalidade e sua estrutura administrativa. Apesar do seu raio de influência ir diminuindo gradativamente e se concentrando em seu território e arredores – Tisvadi, Bardez e Salsete, pode-se acrescentar a Província do Norte – que tinha uma grande importância para a comunidade de origem portuguesa goesa, visto que muitos possuíam propriedades nesse território –, Moçambique, Timor e Macau – embora esta última tivesse um caráter mais autônomo em relação ao poder da capital.

Situadas na orla litoral do Concão, costa oeste da Índia, as províncias de Bardez, Tisvadi e Salsete são delimitadas pelos rios que descem dos Gates ocidentais. Os rios Chaporá e Mandovi circunscrevem a província de Bardez; Tisvadi, são formadas por um conjunto de ilhas presentes nos rios Mandovi e Zuari; enquanto Salsete é demarcada pelos rios Zuari e Sal. Devido ao clima de monções – em que se observa um alto volume de chuva anual (3000 mm) com maior incidência entre os meses de junho e setembro (92 a 94% do total de chuvas) e com temperaturas que variam de 13,6°C a 36,2°C – a principal produção agrícola da região é de arroz<sup>46</sup>. Base para a alimentação da população, o arroz sempre foi cultivado nos vales mais para o interior. Sua colheita pode ser feita duas vezes no ano, a principal – *sorod* – é semeada nos meses chuvosos, enquanto a segunda – *vaingan* – depende dos rios e dos lagos que se formam periodicamente para a semeadura<sup>47</sup>. Nas terras onde não é possível a *vaingan*, são cultivados diversos tipos de leguminosas e vegetais.

A ocupação do solo também possui um outro tipo de cultivo, os coqueirais. Por causa da extensa faixa de solo arenoso na beira-mar, palmares dominam a paisagem e em áreas mais úmidas há os arecais, com a cultura de pomares múltiplos, onde é possível encontrar bananeiras, jaqueiras, mangueiras, além das variações de inhames<sup>48</sup>. Os frutos de algumas plantas – principalmente o coco – quando não são base, são acompanhamentos do arroz nos diversos tipos de *currys*. Teotónio de Souza ainda acrescenta que no século XVII, a população rural utilizava as palmeiras para variados fins além da alimentação, desde o uso nas habitações até nos festejos, para “exprimirem as alegrias e afogarem as tristezas”<sup>49</sup>. As folhas das palmeiras e coqueiros eram frequentemente usadas nas casas para protegê-las das torrenciais chuvas, enquanto a seiva do coqueiro servia para produzir o *feni*, uma aguardente

<sup>46</sup> BRITO, Raquel Soeiro de. O meio e os homens nas Províncias do Norte. *Mare Liberum*, O Estado da Índia e a Província do Norte, n° 9, p. 59-82, jul. 1995. p. 59; SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 51.

<sup>47</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 52.

<sup>48</sup> BRITO, Raquel Soeiro de. *Op. Cit.*, jul. 1995. p. 61.

<sup>49</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 52.

que com a chegada dos cajueiros através dos portugueses passou também a ser feita pela pisa da carne dos cajus<sup>50</sup>.

A amêndoa de coco, juntamente com o peixe seco e o sal eram produtos que serviam para exportação. A extração do sal era feita nas vilas de Arpora (Bradez), Batim (Tisvadi), Telaulim e Cavelossim (Salsete)<sup>51</sup>; enquanto a pesca era predominante no litoral ao sul<sup>52</sup>. Ao gado, que antes dos portugueses servia para fornecer leite e esterco, eram destinados pastos em abundância, chamados de *gomant*<sup>53</sup>. Com a cristianização, passou a integrar a alimentação, como um importante componente.

Esses produtos agrícolas eram cultivados por comunidades rurais altamente organizadas – as *Gancarias* – por uma tradição conservada pelos brâmanes que habitavam a região. Com a consolidação dos portugueses em Goa e com o intuito de compreender melhor a tradição local, em 1526, Afonso Mexia, vedor-geral da Fazenda, compilou a partir das informações fornecidas por brâmanes da Ilha de Goa, as leis que regiam as aldeias goesas, elaborando um foral<sup>54</sup>. Nele, o autor após enumerar as aldeias existentes em Tisvadi, explicou os cargos exercidos na estrutura comunitária, a relação entre as propriedades das aldeias e entre elas e o Estado e algumas práticas locais, também estabeleceu as leis consuetudinárias e as formas de pagamento de dívidas. De acordo com Teotónio de Souza, este seria a descrição mais antiga produzida por europeus das comunidades rurais indianas<sup>55</sup>.

Em Tisvadi havia 31 aldeias<sup>56</sup>. Geograficamente, cada uma *gancaria* ou *ganvkari* era composta por *vados*, bairros. Cada bairro era dividido conforme a qualidade da terra. As melhores eram destinadas ao cultivo do arroz, em cuja extensão havia ainda outra divisão: a parte para o sustento do templo e de seus funcionários, a reservada para a formação de um fundo da comunidade e a última para o sustento dos trabalhadores. Por outro lado, as terras

<sup>50</sup> DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. p. 394; sobre a produção do feni: *The incredible story of feni that Butler didn't tell you!* Disponível em: <<http://goa.life/the-incredible-story-of-feni-that-butler-didnt-tell-you>> Acesso em: 07 mar. 2016. Além dessa bebida, ainda existia o *suró* (vinho de palmeira), a *urraga* e uma variedade conforme o grau de destilação.

<sup>51</sup> VELINKAR, Joseph. *On the Spice Trail: Europe discovers India in Goa*. Saligao, Goa: Goa 1556; Golden Heart Emporium, 2016. p. 186-187.

<sup>52</sup> Sobre a atividade pesqueira em Goa – embora que com dados do século XX – vide: BRITO, Raquel Soeiro de. *Goa e as Praças do Norte revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. p. 85-93.

<sup>53</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 52.

<sup>54</sup> O *Foral dos Usos e Costumes* foi posteriormente publicado por Felipe Nery Xavier no século XIX, juntamente com outras leis estabelecidas ao longo do período colonial para as comunidades rurais: MEXIAS, Afonso. Foral de uzos e costumes dos Gancares e Lavradores desta Ilha de Goa, e outras annexas a ella. In: XAVIER, Felipe Nery. *Collecção Leis peculiares das comunidades agricolas das aldeas dos concelhos das Ilhas, Salcete e Bardez*. Parte 1. Nova-Goa: Imprensa Nacional. p. 1-15.

<sup>55</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 59.

<sup>56</sup> Para maiores informações sobre as aldeias (comunidades) que compunham as províncias de Goa, vide o Mapa 5 do Anexo C e o Anexo D.

restantes eram também divididas em três: uma parte era dada aos servidores do templo, outra designada à utilidade pública, como construção de estradas, poços, canais, pastagens do gado e, por fim, a última parte era fracionada em aforamentos para particulares<sup>57</sup>. Administrativamente, cada *gancaria* era constituída por *vangads*, núcleos familiares representados por um ancião, *ganvkar*. Os *ganvkars*, por sua vez, formavam o conselho da aldeia, onde a administração interna era levada a cabo através de uma assembleia geral. As assembleias eram também presenciadas pelo *thanadar*, no caso de Tisvadi, ou pelos capitães militares, no caso de Bardez e Salsete. Esses representantes a nível provincial tinham jurisdições administrativas, policiais e judiciais e respondiam ao vedor-geral da Fazenda, que configurava a maior autoridade referente à administração das aldeias, em nível do Estado<sup>58</sup>.

A posse da terra, em geral, passava de pai para filho, já os campos que pertenciam ao fundo da comunidade eram leiloados por triênios entre os *ganvkars* e os aforamentos eram reservados aos nativos<sup>59</sup>. Contudo, com a política de conversão e a destruição dos templos hindus, as áreas destinadas aos templos hindus foram aplicadas em benefício das ordens religiosas que passaram a cultivá-las elas mesmos ou a arrendá-las, ficando com os seus rendimentos. Muitas terras também foram confiscadas como punição aos hindus rebeldes que não aceitavam a nova religião. Dessa maneira, aldeias como Assolna, Ambelim e Cucolim, em Salcete, foram passadas aos jesuítas, ao mesmo tempo que boa parte de Anjuna, em Bardez, foi para os franciscanos<sup>60</sup>.

Embora a maioria da população estivesse nessas comunidades rurais, toda a estrutura administrativa – que, teoricamente, gerenciava e preservava não só suas vidas e seus direitos, mas de todos que estavam sob o domínio de Portugal no Oriente – estava localizada na cidade de Goa. Chamada através dos tempos de *Gomanchal*, *Goparashtra*, *Govarashtra*, *Gopakapura*, *Gopakapattana*, *Govapuri*, *Gomantaka*, *Gove* e, por fim, Goa, a cidade – que quando da chegada dos portugueses, possuía uma posição central no comércio dos muçulmanos – estava localizada na costa norte de Tisvadi do lado esquerdo do rio Mandovi, numa área de aproximadamente 4 km<sup>2</sup><sup>61</sup>. Numa breve descrição, Raquel de Brito retrata a pulsante cidade:

<sup>57</sup> BRITO, Raquel Soeiro de. *Op. Cit.*, 1998. p. 65; SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 72.

<sup>58</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 68; VELINKAR, Joseph. *Op. Cit.*, 2016. p. 153-158.

<sup>59</sup> A distribuição da terra é explicada por Teotónio de Souza em: SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 72-74.

<sup>60</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 69.

<sup>61</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Goa: roteiro histórico-cultural*. Lisboa: Grupo de trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996. p. 19-21; SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 103-104; BRITO, Raquel Soeiro de. *Op. Cit.*, 1998. p. 99.

Ao 'centro' pertencia uma faixa ribeirinha com cerca de 1 km de frente (incluindo o espaçoso arsenal) e um máximo de 0,5 km de profundidade. Aí se encontravam as ruas principais, pavimentadas, algumas com grandes lajes, enquanto as ruas secundárias eram só de terra batida. Quem chegasse à cidade por via marítima e desembarcasse no Cais dos Vice-Reis seguiria durante 0,5 km a mais importante artéria – a Rua Direita ou dos Leilões; passando sob o Arco dos Vice-Reis e ladeando o Palácio dos Vice-Reis, continuaria até à encruzilhada com a Rua do Açougue e com a dos Panos. A Rua do Açougue continuava, para oeste, por uma série de ruas comerciais, até entroncar na Rua das Naus de Ormuz, e de esta, através da Rua de São Boaventura, ir dar à principal entrada terrestre, a Rua de São Pedro. A partir do cruzamento atrás referido, a Rua do Açougue continuava para leste pela Rua dos Surradores e pela do Mandovi, que, ladeando a Alfândega, terminava no rio. Assim se demarcaria o centro da cidade. Na área central de Goa situavam-se dezasseis das quarenta e uma ruas principais, cinco das dezassete igrejas mais importantes, incluindo a Sé, cinco dos doze conventos, o Tribunal, o Tribunal da Inquisição, a Alfândega, a Misericórdia, o Hospital Real, um dos dois cemitérios, o Palácio dos Vice-Reis e, mais tarde, o dos Governadores, o quartel, os principais largos de reunião e desporto militar, os monumentos. Era, pois, um verdadeiro centro político, religioso e cívico<sup>62</sup>

Era assim a cidade na primeira metade do século XVII. Um labirinto de ruas e ruelas que abrigava tanto a sede do governo do Estado da Índia quanto a sede da Igreja no Oriente. Ademais da estrutura governamental em nível do Estado, a cidade desenvolveu uma complexa administração municipal, encabeçada pelo Senado da Câmara. Igualmente como se sucedeu com a estruturação administrativa estadual, esse processo de complexificação da estrutura municipal também se deu a partir de meados do século XVI. A Câmara, no final da década de 1550, – após ter conseguido através de representantes enviados para Lisboa a cópia do Regimento da Câmara dessa cidade – obteve do rei D. Sebastião a definição de seus poderes, jurisdição e privilégios. Dessa forma, os estatutos da Câmara da capital do Oriente estariam baseados na da capital do reino, sendo a única no ultramar português a ter essa semelhança<sup>63</sup>. Contudo, como Teotónio de Souza ressalta, ela teve suas peculiaridades e variações devido à realidade regional<sup>64</sup>.

A primeira delas era o fato de em Goa ser obrigatória a presença do capitão da cidade, o qual possuía o direito a dois votos, o que demonstra a importância do poder militar numa sociedade de fronteira<sup>65</sup>. A segunda residia numa questão quantitativa. Se em Lisboa havia 24 oficiais, entre os goeses seriam 12 (na verdade onze, tendo em vista o voto duplo do capitão da cidade). Sendo assim, além do capitão, os demais oficiais que compunham a vereação com

<sup>62</sup> BRITO, Raquel Soeiro de. *Op. Cit.*, 1998. p. 99. Os mapas 6, 7 e 8 do Anexo E auxiliam na visualização dessa descrição de Raquel Brito.

<sup>63</sup> BOXER, Charles R. *Portuguese society in the tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1580-1800*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1965. p. 14; BETHENCOURT, Francisco. As Câmaras e as Misericórdias. In: BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chauduri (dir.). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Vol. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. p. 356.

<sup>64</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 128.

<sup>65</sup> *Ibidem*. p. 128; BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998. p. 356.

direito a voto e a serem eleitos anualmente eram “três *vereadores*, dois *juízes ordinários*, um *procurador da cidade*, e quatro *procuradores dos mesteres*”<sup>66</sup>. Composição que permaneceria até meados do século XVII, quando as eleições passariam a ser trienais<sup>67</sup>. Esses funcionários não mantinham uma regularidade na frequência das reuniões, agiam conforme a urgência do serviço. Subordinados a eles, estavam mais de trinta oficiais e servidores, os quais punham em prática as suas ordens, entre eles pode-se destacar, o secretário e o escrivão da Câmara, o superintendente de obras, os inspetores do mercado, o contabilista, o coletor de impostos, etc<sup>68</sup>.

Tal como qualquer câmara, a de Goa atuava como um tribunal para casos comuns e era responsável pela distribuição e arrendamento de terras municipais; por instituir e cobrar os impostos municipais; estabelecer os preços de mercadorias; autorizar e conservar construções públicas, como estradas, pontes, muros; além de cuidar do bem-estar e da infraestrutura da cidade, zelando pelo policiamento, saúde e higiene e regulamentando sobre os feriados e procissões. Entretanto, havia algumas funções que se davam somente em Goa, como “uma prática corrente de dirigir petições ao governador, emitir pareceres e trocar correspondência com o rei”<sup>69</sup>. Desse modo, seu raio de influência ampliava para a política geral, intervindo na defesa local, nas estratégias de guerra, na criação de hospitais ou mesmo no âmbito religioso, redigindo considerações sobre os arcebispos e superiores das ordens religiosas e interferindo na fundação e manutenção de conventos e escolas. Embora também interferisse no poder do vice-rei ao enviar informações sobre ele para o reino, “there were also many occasions on which they cooperate well enough, and in times of crisis the viceroys never sought help from the Camara in vain”<sup>70</sup>, como o caso que será aqui estudado da tentativa de restringir ou mesmo extinguir o Convento de Sta. Mônica durante o vice-reinado do Conde de Linhares.

Embora essas instituições tenham sido criadas sob o modelo das de Lisboa e Goa fosse vista como uma grande capital, a exemplo da metrópole europeia, é possível observar as adaptações que as mesmas sofreram após sua implementação no território oriental, gerando assim um espelho deformado de suas precedentes. Portanto, se, por um lado, como defende Catarina Santos, “o modelo de Goa situa-se a meio caminho entre o de Lisboa e o das

<sup>66</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 129.

<sup>67</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 1965. p. 15-16.

<sup>68</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 131-132.

<sup>69</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998. p. 356.

<sup>70</sup> O trecho correspondente na tradução é: “houve também muitas ocasiões nas quais ele cooperaram bem o bastante e, em tempos de crise, os vice-reis nunca procuraram ajuda da Câmara em vão”. BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 1965. p. 18.

talassocracias muçulmanas”<sup>71</sup>, por outro, pode-se dizer que Goa seria o resultado de um hibridismo entre os costumes europeus, os dos muçulmanos e dos hindus. Afinal, como teoriza Gruzinski ao analisar o resultado do choque cultural entre os espanhóis e os nativos das Américas, os contatos entre as civilizações criaram uma nova realidade, “novas formas vida e expressão”, resultados da aglutinação de traços de diferentes origens que foi o “processo de mestiçagem”<sup>72</sup>.

É nesse sentido que se pode ver o convento também como uma instituição híbrida, posto que, assim como observou-se na adequação de instituições como a Câmara e na organização das comunidades rurais, o cenóbio também passou por adaptações à realidade local. Mudanças no aspecto populacional, como visto no capítulo anterior, com a presença de mulheres neófitas entre as professoras de véu preto, de mulheres de uma cristandade oriental e de um dormitório específico para servidoras indianas. Porém, adaptações também na concepção da fábrica conventual e num ponto de vista econômico.

### **3.2 Um quarteto santo no Monte Santo: a construção e a primeira defesa do território conventual de Santa Mônica**

As três primeiras décadas do século XVII foram anos de muito esforço e dedicação por parte de um quarteto para que o Convento de Santa Mônica não só fosse fundado, mas também que sua construção fosse concluída e ele fosse estabelecido e conhecido como “um dos maiores edifícios levantados pelos portugueses no ultramar”<sup>73</sup>. Esse quarteto agostiniano era formado por D. Fr. Aleixo de Menezes, que, como já dito no capítulo anterior, foi grande mobilizador da promoção da ordem agostiniana no Oriente; frei Diogo de Santa Anna, que assumiu a função de tutor e protetor do cenóbio e a dupla de mãe e filha, D. Filipa Ferreira e D. Maria de Sá, duas mulheres castiças e com fama de santidade que se configuraram como mães fundadoras do convento.

Na dissertação defendida em 2012, já foram analisadas as motivações do arcebispo para efetuar as fundações femininas no território goês, mas vale a pena ressaltar o quanto se configurou numa personagem crucial para a fundação do convento feminino. Sua iniciativa

<sup>71</sup> SANTOS, Catarina Madeira. *Op. Cit.*, 1999. p. 343.

<sup>72</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 94-97, 108-110.

<sup>73</sup> AZEVEDO, Carlos de. *A arte de Goa, Damão e Diu*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário do Nascimento de Vasco da Gama, 1970. p. 35.

em fundar instituições para as mulheres embora praticamente pioneira no Oriente Português – já que no Japão também houve um movimento para a criação de um recolhimento por Naitō Julia, uma convertida japonesa – foi determinante para que a casa conventual se desse sob a direção da Regra de Sto. Agostinho e não sob a Regra da Sta. Clara, como almejava uma parte da população.

Conforme relatou Frei Agostinho de Santa Maria, os terciários franciscanos já desejavam fundar um convento de clarissas em Goa, 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<sup>74</sup> para a fábrica do convento<sup>75</sup>. A Câmara também já tinha demonstrado seu apoio à obra, enviando também cartas ao monarca com o mesmo intuito. Contudo, a influência e a estratégia 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. O prelado teria se aproveitado da vacância do vice-rei na capital para primeiro transformar o apoio da vereação para os seus propósitos e depois da morte do governante, quando se tornou governador interino, lançar a pedra fundamental para a construção do cenóbio<sup>76</sup>, mesmo tendo o rei dito, em carta de janeiro de 1607, que “se deve por ora suspender a obra do mosteiro de freiras”<sup>77</sup>. Dessa forma, os franciscanos, que estavam no Oriente a mais tempo que os agostinhos, viram seus esforços descerem por água abaixo, já que Filipe II (de Portugal) na mesma carta que dava ordens sobre a fundação do convento de

<sup>74</sup> Pardau: moeda de ouro valia 6 tangas ou 360 réis; moeda de prata (pardau de tangas ou pardau de larins) valia 5 tangas ou 300 réis. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, Vol. 2, 1919. p. 175.

<sup>75</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.

<sup>76</sup> Sobre os esforços do arcebispo para dar início à fundação conventual, vide: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. *No Vale dos Lirios: 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. 72-114. Carla Pinto também analisa o simbolismo e intenção presentes nas imagens relacionadas ao convento, uma delas o ritual do lançamento da pedra fundamental. Cf: PINTO, Carla Alferes. Artistic images and objects as agents of politics and religion. The foundation stone of the Convent of Saint Monica in Goa and the processional standard with the miracle of the Crucified Christ. In: KRASS, Urte (ed.). *Visualizing Portuguese power. The political use of images in Portugal and its Overseas Empire (16th–18th Century)*. Zürich-Berlin: Diaphanes, p. 19-48, 2016. Disponível em: <[https://www.academia.edu/33972332/Carla\\_Alferes\\_Pinto\\_Artistic\\_Images\\_and\\_Objects\\_as\\_Agents\\_of\\_Politics\\_and\\_Religion\\_The\\_Foundation\\_Stone\\_of\\_the\\_Convent\\_of\\_Saint\\_Monica\\_in\\_Goa\\_and\\_the\\_Processional\\_Standard\\_with\\_the\\_Miracle\\_of\\_the\\_Crucified\\_Christ](https://www.academia.edu/33972332/Carla_Alferes_Pinto_Artistic_Images_and_Objects_as_Agents_of_Politics_and_Religion_The_Foundation_Stone_of_the_Convent_of_Saint_Monica_in_Goa_and_the_Processional_Standard_with_the_Miracle_of_the_Crucified_Christ)> Acesso em: 02 jan. 2019.

<sup>77</sup> PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções: 1605-1624*. Vol. 1. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880. p. 126. Nessa mesma carta, o rei suspendeu a ajuda que a Câmara daria ao cenóbio de 2 mil xerafins, tendo em vista que não era “conveniente que n’este tempo se gaste este dinheiro fora do uso para que está aplicado”.

Sta. Mônica determinava que não fosse fundado mais nenhum convento feminino nas possessões portuguesas<sup>78</sup>.

Se o arcebispo Menezes foi crucial para pôr em prática o modelo de um comportamento feminino virtuoso que fosse exemplar para os convertidos e que atraísse os gentios para a “verdadeira fé” da Igreja de Roma, Fr. Diogo de Sta. Anna foi peça chave para que esse empreendimento não esmorecesse. Escolhido pelo arcebispo para ser o confessor da comunidade, o agostinho – que se destacara nas ações missionárias da Pérsia, foi mestre dos noviços e reitor do Colégio do Pópulo, provincial da congregação e deputado no Santo Ofício – era “figura com suficiente respeitabilidade para assumir a defesa das monjas agostinhas no pleito que a vereação de Goa lhes movia”<sup>79</sup>. Sobre o processo de afirmação de Santa Mônica, também houve uma parte da dissertação de 2012, que tratou de como frei Diogo utilizou o modelo de santidade das freiras e os episódios miraculosos ocorridos no convento para defender a instituição dos ataques da Câmara Municipal e conseguir o apoio régio<sup>80</sup>. Agora, nesta tese, o objetivo é dar uma maior ênfase na atuação das mulheres e de frei Diogo, numa

<sup>78</sup> PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, 1880. p. 155-156. Mesmo assim, os franciscanos não desistiram e procuraram outra alternativa. Dez anos depois da fundação de Santa Mônica verifica-se o envio de um pedido para que o papa autorizasse a criação de um convento de clarissas na cidade de Cochim. Segundo o documento, tanto o bispo de Cochim quanto a Câmara da cidade davam seu apoio à fundação deste. É interessante observar que mesmo tendo tido exemplos na América Espanhola, de freiras que saíam de conventos pertencentes a uma ordem para fundarem comunidades de outra ordem, no documento fica explícito que os franciscanos desejavam que fosse uma religiosa clarissa para servir de abadessa do novo cenóbio, mas não havendo nenhuma próxima para tal, que fosse escolhida uma mulher de religiosidade exemplar e que ela fosse instruída pelo bispo, sendo, após um ano de noviciado e sua profissão solene, feita abadessa do claustro. Uma proposta igual ao que havia acontecido em Goa. A dita proposta também excluía a possibilidade de sair uma religiosa de Santa Mônica para ser a nova abadessa. Alegava-se que as mônicas estavam distantes a 300 milhas e que por ser um convento ainda muito novo nenhuma religiosa aceitaria fazer uma viagem tão distante para desempenhar tal função. Os argumentos utilizados demonstram a tentativa de se repetir em Cochim o que havia sucedido em Goa, quando o papa deu autorização para que Filipa da Trindade continuasse exercendo o cargo de priora, apesar de não ter os requisitos de experiência religiosa. Também deixam claro a hostilidade e o desafeto gerados no processo de fundação de Santa Mônica, quando perderam a chance de fundarem eles próprios um convento feminino. Infelizmente não foi encontrada a resposta a essa solicitação, mas sabe-se que a licença nunca foi dada, tendo em vista que em nenhum outro momento aparece em documentações a existência de um convento de clarissas em Cochim. Provavelmente, a importância e influência do bispo de Cochim, ou mesmo suas relações, não tenham sido tão decisivas para as clarissas quanto o arcebispo de Goa havia sido para as agostinhas. Apesar disso, a fonte dá a entender que a comunidade de certa maneira já existia, mas que precisava da licença para que “questa Santa opera non si perda” (“esta Santa obra não se perca”, tradução nossa, p. 371). Então, pode ser que ela tenha continuado a existir informalmente, como havia sucedido no Japão, embora tenham saído de Cochim para professar em Santa Mônica doze mulheres entre os anos de 1606 e 1636. Não há como saber se essas foram mulheres provenientes da comunidade de Cochim, mas é bastante provável que os familiares cansados de esperar a licença papal tenham decidido enviá-las para o cenóbio goês. Cf. *Sobre o Mosteiro de Sta. Clara de Cochim*. Roma, 4 de março de 1616. BA, 47-VIII-15. p. 370-372.

<sup>79</sup> AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Arte e História do Mosteiro de Santa Mônica de Goa, à luz da 'Apologia' de Fr. Diogo de Santa Ana (1633)*. *Problematizar a História – Estudos em Homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Caleidoscópio e Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007. p. 683. Disponível em: <[https://www.academia.edu/7795354/\\_Arte\\_e\\_Hist%C3%B3ria\\_do\\_Mosteiro\\_de\\_Santa\\_M%C3%B3nica\\_de\\_Goa\\_%C3%A0\\_luz\\_da\\_Apologia\\_de\\_Fr.\\_Diogo\\_de\\_Santa\\_Ana\\_1633\\_em\\_colabora%C3%A7%C3%A3o\\_com\\_Maria\\_Adelina\\_Amorim\\_](https://www.academia.edu/7795354/_Arte_e_Hist%C3%B3ria_do_Mosteiro_de_Santa_M%C3%B3nica_de_Goa_%C3%A0_luz_da_Apologia_de_Fr._Diogo_de_Santa_Ana_1633_em_colabora%C3%A7%C3%A3o_com_Maria_Adelina_Amorim_)> Acesso em: 12 fev. 2015.

<sup>80</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 157-171.

perspectiva mais institucional do que religiosa, tanto no processo de fundação quanto na querela com a Câmara.

Sendo assim, a conduta do confessor agostinho é essencial nos anos iniciais do Santa Mônica, desde seu papel de intermediário de D. Filipa Ferreira e sua filha com o arcebispo D. Fr. Aleixo de Menezes até o de articulador principal na defesa do claustro, no conflito com a Câmara. Contudo, tanto nos escritos de frei Diogo quanto na obra de frei Agostinho de Santa Maria é possível observar menções a participações mais ativas das freiras, não só no aspecto religioso e espiritual. Elas não apenas passavam inúmeras horas durante o ofício divino rezando para que as questões se resolvessem, como também enviavam cartas para o rei solicitando autorização para adquirir bens para a obra ou mesmo apresentavam relações contendo uma listagem das freiras que haviam professado, com sua origem e com seus dotes. Enfim, nos documentos acessados, é possível observar menções ou respostas a elas, indicando assim uma atuação, mesmo que pequena, dessas mulheres que não deve ser menosprezada.

Essa ação de religiosas em defesa daquilo que acreditavam ser seus privilégios – fosse por serem esposas de Cristo, fosse por serem filhas da nobreza e da fidalguia – é algo recorrente na história de várias instituições religiosas femininas, independente da Ordem à qual pertenciam. Muitas vezes essas defesas aparecem desde o processo de fundação do convento. Movidas pela devoção e pelo desejo de fazer parte da vida contemplativa, muitas fundadoras entraram em contato com autoridades religiosas – até mesmo o Papa – e civis para alcançarem sua fundação, como as mulheres da família Sánchez, fundadoras do Convento de Santa Clara do México<sup>81</sup>. A fim de atingir seus objetivos enviavam cartas para bispos, arcebispos, papas, governadores, vice-reis e reis. Angariavam apoio de grupos influentes pela sua causa e não desistiam até conseguirem o que pleiteavam ou algo semelhante.

Observa-se essa mesma mobilização por parte das madres fundadoras em Goa, no seu processo de fundação e afirmação. Por trás das imagens de perfeição religiosa criadas pelos freis agostinianos<sup>82</sup>, essas mulheres, em momentos de necessidade, agiam em busca de benefícios e em defesa de sua comunidade. Nos relatos da fundação do convento pode-se notar essa participação mais ativa, primeiramente, no momento em que frei Diogo e D. Filipa se conhecem. Ela teria ido para Baçaim a fim de agradecer a cura de uma doença e sua devoção teria chamado atenção do frei. Como já analisado na dissertação de 2012, a relação de amizade entre D. Filipa e frei Diogo, por descobrirem ter laços de parentesco, foi vista por

---

<sup>81</sup> HOLLER, Jacqueline. “*Escogidas Plantas*”: nuns and beatas in Mexico City, 1531-1601. New York, Columbia University Press, 2005. p. 290-301.

<sup>82</sup> Sobre a vida das madres fundadoras e a imagem de santidade que foi desenvolvida sobre elas, vide: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 145-157.

ela como uma oportunidade de obter não só uma formação religiosa como terciária da Ordem dos Agostinhos, mas também de poder enviar sua filha – e talvez até ela mesma – para um convento no Reino, tendo em vista que não havia nenhum no Oriente<sup>83</sup>. A entrada dela na Ordem, mesmo como mantelata, permitiu que ela fizesse parte, a partir daquele momento, de uma nova rede de sociabilidade que envolvia o próprio arcebispo, já que este também era agostinho e frei Diogo o havia acompanhado na viagem de Lisboa para Goa.

Não tardou para que, por intercessão de frei Diogo, D. Filipa conhecesse o arcebispo em uma visita que o mesmo fez à Província do Norte. Pode-se dizer que essa influência do frei nos assuntos do convento foi sentida desde seus primórdios. O fato de que D. Fr. Aleixo de Menezes teria dado a ele a responsabilidade de procurar mulheres exemplares para dar início a empreitada da fundação do recolhimento corrobora ainda mais esse papel posterior de interlocutor das freiras exercido por fr. Diogo de Santa Anna. No entanto, foi somente em 1609 que o frei apareceu como confessor e administrador das mônicas<sup>84</sup>. Enfim, de acordo com Santa Maria, teria sido fr. Diogo que teria mencionado as virtudes de mãe e filha para o arcebispo, quem, por sua vez, fez questão de conhecer ambas pessoalmente, numa visita episcopal e chamou-as para se mudarem para Goa e fazer parte também da empreitada<sup>85</sup>. Entretanto, embora a escrita de Santa Maria tenha exortado mais o papel de agentes dos freis, como Carla Pinto também reconhece, o encontro com D. Filipa pode ter sido determinante para que o prelado de Goa considerasse a fundação de um convento em terras indianas<sup>86</sup>. Nessa reunião, descrita detalhadamente por Santa Maria, o religioso teria respondido a D. Filipa quando expressou o seu desejo de tornar sua filha numa freira que ele se empenharia em realizá-lo e que se “não fosse na Índia, por não haver nella Conventos, [havia] de a mandar a Portugal”<sup>87</sup>. Essa resposta revela que, inicialmente, o interesse numa fundação conventual feminina no Oriente teria partido mais da parte de D. Filipa.

Portanto, os episódios sugerem o quanto a viúva de Taná foi perspicaz e capaz de planejar um futuro para si e para sua filha, agindo de acordo com o momento a fim de alcançar seus objetivos. Pode-se perceber que se encaixando nessa rede e aceitando a proposta

<sup>83</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 148.

<sup>84</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. “Glória de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta República”: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no Oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630. *História* (São Paulo), v. 32, n. 1, p. 251-280, jan/jun. 2013. p. 252. A autoridade sobre o convento passada de D. Fr. Aleixo de Menezes para Frei Diogo de Santa Anna também é assunto de uma carta de 28 de setembro de 1610. Essa autoridade foi depois confirmada pelo arcebispo de Goa, sucessor de Menezes, D. Fr. Christóvão de Sá e Lisboa, em 9 de novembro de 1615. Cf. BA, Cod. 47-VIII-15. fl. 457, 465-466.

<sup>85</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 493-495.

<sup>86</sup> PINTO, Carla Alferes. Género, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa. *Parts of Asia*, nº 17/18. Dartmouth: Portuguese Literary & Cultural Studies, 2010. p. 60-64.

<sup>87</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 494.

feita pelo arcebispo, D. Filipa conseguia seu intento de fazer entrar sua filha num convento. Com isso, ela também participou ativamente da fundação dele, configurando-se, juntamente com sua filha, como fundadoras – papel de extrema importância na sociedade católica e de pioneirismo no Oriente Português. Os anseios de D. Filipa teriam combinado com o processo de expansão para a ordem agostiniana que o arcebispo estava pondo em prática. O convento, ao receber o título de um grande exemplo de virtude, Santa Mônica, mãe do fundador da Ordem dos Agostinhos, representaria um território possuidor de exemplos de perfeição religiosa e marcaria D. Fr. Aleixo de Menezes, que depois de Goa assumiu o Arcebispado de Braga e o vice-reinado de Portugal, como o grande fundador de instituições femininas no Oriente.

O pioneirismo das fundadoras pode não estar relacionado somente ao fato de elas terem sido as primeiras a fundar um convento no Império Português; o fato de Sor. Filipa ter se tornado a priora de Santa Mônica também se configurava em algo inédito. O determinado por Roma era que numa fundação viessem freiras de outro convento da mesma ordem ou de um convento mais próximo para exercerem os cargos principais nos anos iniciais da instituição e assim ensinar às mulheres daquela nova comunidade como que deveriam governá-la. Na Madeira, por exemplo, na fundação do Mosteiro de Santa Clara, ficou determinado pelo papa Alexandre VI, em 1495, que as primeiras fundadoras viessem do Mosteiro da Conceição de Beja, sendo entre quatro ou cinco religiosas<sup>88</sup>. Porém, para Goa, D. Fr. Aleixo de Menezes solicitou uma autorização papal para que as fundadoras fossem mulheres locais, justificando-se pela dificuldade que seria transferir freiras de algum convento feminino agostiniano de Portugal para Goa. Como corroboração dessa dificuldade, no documento de confirmação do cargo de Sor. Filipa, de 1616, era reafirmado que “si dubita che nessuna voglia accettare questa mutazione”<sup>89</sup>. A lonjura de Goa era complementada pela exemplaridade da vida das fundadoras. Todo o processo para a aceitação da prelazia de Sor. Filipa da Trindade deixa claro que para além do comum sentimento de pertencimento ao grupo mais alto da sociedade que essas mulheres já tinham devido à sua origem, o fato de não terem sido influenciadas por nenhuma personagem feminina completamente externa, provavelmente tenha sido determinante para a formação de uma identidade única e particular dessa comunidade.

---

<sup>88</sup> 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. p. 59.

<sup>89</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Sem dúvida que nenhuma gostaria de aceitar essa mudança”. BA, Cod. 47-VIII-15. fl. 371.

Após a saída de D. Fr. Aleixo de Menezes, em 1610, o convento – cuja fundação já havia sido conturbada – ganhou um poderoso aliado no reino, tendo em vista que o prelado mais próximo do rei e de Roma conseguiu a confirmação do cenóbio através da bula de Paulo V, em 27 de novembro de 1613. Teria sido depois da morte do religioso que o convento perderia seu mais valioso aliado. A própria carta do vice-rei D. João Coutinho, de fevereiro de 1619, relatando ao monarca sobre as atividades das ordens no Oriente, chamava atenção para esse fato:

As freiras de Santa Monica he gente de notavel uertude, e grande recolhimento como principiarão ha tão pouco, e lhes morreo seu fundador Dom frey Aleixo de Meneses, ficarão pobres e desobrigada, será bem empregado, e, ao que parece, de muito serviço de nosso Senhor favorecer *Vossa Magestade* esta caza e sua virtude *com* toda a mercê possível<sup>90</sup>.

A essa altura, a Câmara já iniciara suas críticas ao convento, alegando que a instituição estava enriquecendo demasiadamente em detrimento da crise financeira da cidade e que estava atraindo muitas mulheres ainda em idade de se casarem. A demonstração de preocupação do Conde do Redondo corrobora que mesmo de longe o arcebispo ainda exercia uma forte influência e que sua morte representaria numa grande perda para a comunidade, a qual precisaria de uma proteção maior para continuar existindo. Um receio que se confirmaria, já que a Câmara persistiu em sua estratégia, tendo por vezes conseguido algumas de suas demandas, como a determinação momentânea para que as freiras fossem limitadas ao número de 50. Limite ao qual o convento nunca obedeceu, como foi visto no gráfico do capítulo 2.

No entanto, apesar da preocupação do vice-rei, o convento nunca esteve realmente desamparado. Por mais que a morte do ilustre arcebispo possa ter abalado as agostinhas, frei Diogo de Santa Anna – que já era confessor e administrador perpétuo do convento – assumiu com todo esmero e dedicação não somente a construção do cenóbio quanto sua defesa. O agostinho se estabeleceu como um defensor inveterado, tendo escrito longos panegíricos diante das dificuldades impostas pelo poder local e até mesmo auxiliado pessoalmente na construção, conforme suas próprias palavras que “de noite oraua e meditaua, e de dia obraua, e por puro socorro Diuino sem outra humana aiuda mouia o machado, e o picão”<sup>91</sup>.

Além do descrito quarteto, vale a pena mencionar também a presença de um outro defensor da comunidade agostinha. No extenso período de conflito com o poder local, se

<sup>90</sup> PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, Vol. 5, 1935. p. 169-170.

<sup>91</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 0087. fl. 188.

observa uma alternância entre as personagens na defesa do convento. De fato, o papel de defensor principal foi exercido por frei Diogo, porém, na década de 1630, vê-se aparecer o então encarregado de governo da Arquidiocese de Goa e prelado do convento, D. Fr. Miguel Rangel, além, é claro, das próprias freiras que continuaram remetendo e recebendo cartas determinantes nessa disputa.

Os pormenores desse conflito já foram estudados por Francisco Bethencourt, João Teles e Cunha e Margareth Gonçalves e, inclusive, foi brevemente analisado na dissertação de 2012<sup>92</sup>. O estudo de Bethencourt faz um panorama do conflito, enquanto Cunha concentra-se no caso do milagre do crucifixo e Gonçalves na produção da *Apologia* escrita por frei Diogo. Aqui o que se pretende é por luz na, mesmo que pequena, atuação das freiras. Seguindo a lógica cronológica de Bethencourt, que enfoca o envolvimento das viúvas ricas, essa querela provocada pela Câmara teria iniciado após o retorno de D. Fr. Aleixo ao reino, em 1613. Antes disso, a relação entre as duas instituições teria sido pacífica, tendo a Câmara dado, em 1611, apoio ao convento numa questão sobre a aquisição de várzeas e fazendas foreiras. Mesmo no processo de fundação a Câmara apoiou o arcebispo na empreitada de se enviar cartas ao rei e também oferecendo auxílio financeiro para a construção do prédio<sup>93</sup>. Contudo, de acordo com o autor, tudo parece indicar que foi uma carta régia em resposta ao pedido da viúva de Sancho de Vasconcelos que teria despertado esse primeiro período de bastante instabilidade no cotidiano claustral.

Como já dito anteriormente, D. Catarina de Lima, agora Sor. Catharina de Sta. Mônica, estava requerendo ao rei o pagamento dos serviços prestados por seu marido e filhos. Em resposta, o rei além de lhe pagar com uma viagem à China, ainda lhe provém com uma tença de 400 pardaus para elas e suas três filhas<sup>94</sup>. A posição favorável do rei e depois a carta enviada para o vice-rei, em 1615, elogiando o convento podem ser consideradas como consequências da forte influência que D. Fr. Aleixo exercia no Reino como vice-rei de Portugal<sup>95</sup>, exaltando as qualidades das freiras no Oriente e favorecendo-as.

Outra carta régia que trouxe uma petição da priora para a compra de 7 mil cruzados de renda foi a de 22 de março de 1619<sup>96</sup>. Na transcrição deste documento há a carta régia, a

<sup>92</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 631-652; GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. Cit.*, jan/jun. 2013. p. 251-280; CUNHA, João Teles e. O inusitado no quotidiano de Goa: O mosteiro de Santa Mônica e o milagre da Cruz em 1636. *Blogue de História Lusófona*, ano VI, agosto 2011. p. 199-241. Disponível em: <[http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_14\\_Joao\\_Teles\\_e\\_Cunha\\_O\\_inusitado\\_no\\_quotidiano\\_de\\_Goa\\_O\\_mosteiro\\_de\\_Santa\\_Monica\\_e\\_o\\_milagre\\_da\\_Cruz.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_14_Joao_Teles_e_Cunha_O_inusitado_no_quotidiano_de_Goa_O_mosteiro_de_Santa_Monica_e_o_milagre_da_Cruz.pdf)>. Acesso em: 22 nov. 2014.

<sup>93</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 632-633.

<sup>94</sup> PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, Vol. 2, 1884. p. 384-386.

<sup>95</sup> D. Fr. Aleixo de Menezes exerceu o cargo de vice-rei de Portugal, entre 1612 e 1615.

<sup>96</sup> PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, Vol. 6, 1974. p. 121-123.

resposta do vice-rei e a transcrição da petição da priora como anexo. Infelizmente, a petição não foi datada, mas devido à carta régia ser de 1619 pode-se concluir que tenha sido escrita em 1618. Nesse ano, houve duas prioras, a fundadora Sor. Maria do Espírito Santo e Sor. Maria de Santa Cruz<sup>97</sup>. Na transcrição, primeiro foi apresentada a realidade da comunidade que estava em pleno crescimento para, em seguida, serem expostas suas dificuldades e necessidades financeiras. Somente depois a mercê foi solicitada, exaltando a qualidade do convento e das habitantes deles, filhas de fidalgos e nobres. Mesmo sem saber se o documento é de autoria de uma das fundadoras ou não, é possível observar que a preocupação na sustentação e na edificação do convento estava imbuída no espírito da comunidade. Sendo assim, para alcançar o objetivo de se manterem, essas mulheres enviavam cobranças de dívidas e pedidos de aumento de renda com toda a humildade requerida a este tipo de pedido. De todo modo, a carta de resposta do vice-rei dizia que o convento não precisaria de mais de 4 mil cruzados de renda, além de propor um limite de 50 freiras.

A questão do número permitido de religiosas e o valor dos dotes e rendas do convento se tornaram a chave para compreender essas divergências entre os grupos. É evidente que nesse período tanto a Câmara quanto as freiras se muniram de apoios que vinham de diferentes lugares. A Câmara tinha o apoio de alguns vice-reis e governadores e do chanceler da Relação de Goa<sup>98</sup>, que também estavam preocupados com o crescimento das riquezas da instituição e a reclamada diminuição dos casamentos. Enquanto isso, o convento além de ter os agostinianos como defensores natos, angariou o apoio da Inquisição, tendo já o suporte desde o reino de D. Fr. Aleixo (pelo menos até sua morte em 1617). É importante destacar que essa defesa por parte dos inquisidores se deu por causa da influência de Frei Diogo de Santa Anna que exercia o cargo de deputado na instituição<sup>99</sup>. Ademais, a característica religiosa da Inquisição, nitidamente, tenderia a favor de uma instituição religiosa feminina com características reformadoras, onde, sob o ponto de vista desses religiosos, as mulheres estariam depositadas, recolhidas e seguras das tentações mundanas, servindo ao seu Senhor.

---

<sup>97</sup> A sequência das prioras pode por vezes parecer confusa devido às diferenças nas informações retiradas das fontes, como é possível observar no quadro 25 do Apêndice D. Como, infelizmente, o documento não é datado e nem assinado nominalmente torna-se difícil a visualização da autoria.

<sup>98</sup> Em 1623, o chanceler da Relação de Goa, Gonçalo Pinto da Fonseca, escreveu um parecer ao rei. Este parecer era desfavorável a Sta. Mônica, recheado de acusações de não cumprimento das determinações régias e de suas próprias *constituições* por parte das religiosas. Junto com esse parecer, o chanceler também enviou uma lista dos bens do convento que ele teria feito, em 1618, mostrando que alguns estavam além do que elas declaravam ter e que excediam ao limite determinado. PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, Vol. 8, 1977. p. 83-87.

<sup>99</sup> Um parecer do inquisidor Francisco Borges de Souza, de 1623, por sua vez, defendia o convento das acusações da vereação, exaltando a importância dos assuntos espirituais – e logo do convento também – para a sustentação dos temporais e alegando que o gasto de 200 mil xerafins para a obra do cenóbio não era tão prejudicial ao Estado quanto era a perda de uma embarcação. *Ibidem*. p. 82-83.

A última fase dessa crise, segundo o autor, teria sido desencadeada pelas próprias religiosas. Em março de 1631, o pedido da priora de ter controle sobre o número de religiosas e as rendas é negado pelo rei, gerando toda uma questão sobre a escritura que seria feita entre a Câmara Municipal e o convento, que foi agravado pela entrada de mais uma viúva fidalga, D. Catarina Vieira – mulher do capitão de Diu, D. Pedro de Mascarenhas. Esse foi o período mais crítico, tendo, como defende Bethencourt, ares de motim já que a Câmara se reuniu em claustro pleno, frei Diogo se viu obrigado a se esconder no convento dos agostinhos para não ser embarcado de volta para o Reino e as freiras foram ameaçadas de terem seus bens confiscados se não assinassem a dita escritura. Entretanto, ao lançar o olhar para o conjunto das correspondências trocadas e para o relatado nos manuscritos de frei Diogo de Sta. Anna, é possível ter uma compreensão alternativa da cronologia da crise com o poder local. Desde a questão de Sor. Catharina de Sta. Mônica até a chegada do vice-rei Conde de Linhares, o que se observa é uma relação conflituosa entre o convento e a câmara, em que cada lado se armava de apoiadores importantes enquanto esperava por decisões régias que num momento tendia a favorecer um lado para no seguinte beneficiar o outro. Foi, portanto, com o apoio mais incisivo desse governante à vereação, podendo também acrescentar a participação mais ativa do então governador da Arquidiocese de Goa, Frei Miguel da Cruz Rangel, como prelado do convento, dando forças ao já resiliente Diogo de Sta. Anna, que a querela tomaria um rumo mais truculento.

Como já mencionado, o vice-rei Linhares tentou de várias formas senão solucionar, pelo menos amenizar as despesas que o Estado da Índia possuía e a carência de soldados para a defesa dos territórios. Afinal, como ressalta Disney, não houve outro vice-rei, desde meados do período das Monarquias Ibéricas, que tivesse enaltecido tanto o problema de falta de soldados como o Conde de Linhares<sup>100</sup>. Patricia Faria mostra como em seus diários e cartas, o conde foi incansável em acusar a falta de soldados em detrimento da grande quantidade de religiosos. De fato, como mostra Subrahmanyam, existiam cerca de 6.700 pessoas, entre *casados* e religiosos, na década de 1630, e desses mais de 1.700 eram somente religiosos, uma proporção de quase 4 pessoas para cada religioso. Para agravar a percepção do governante, a concentração de clérigos em Goa, onde se encontrava sua residência, era de aproximadamente 600, enquanto os casados não ultrapassavam o número de 800<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> DISNEY, Anthony R. *Op. Cit.*, 1981. p. 85.

<sup>101</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Op. Cit.*, 1995, p. 312-315.

No referente aos orçamentos, embora o Estado tenha conhecido anos de saldo positivo<sup>102</sup>, muitas foram as vezes que a administração não foi capaz de atender as despesas rotineiras por causa das demandas com a defesa<sup>103</sup>. Dentre essas despesas, estava a Igreja que consumia aproximadamente 20% do dito orçamento, o que para Linhares era excessivo levando em consideração as propriedades e rendimentos que possuíam<sup>104</sup>. Portanto, a fim de alcançar o tão desejado equilíbrio fiscal, enquanto pegava empréstimos com as câmaras de Goa e de Baçaim (e tentava um acordo com a Câmara de Macau), o vice-rei se empenhava consideravelmente em tentar minguar as possessões e rendimentos das ordens religiosas<sup>105</sup>.

Claramente, favorável aos franciscanos numa de suas cartas de 1631, – posto que D. Miguel de Noronha em nenhum momento foi contra os frades menores – o governante alegava que jesuítas, agostinhos(as) e dominicanos concentravam as rendas que poderiam ser destinadas ao Estado, além de criticar o empenho dos religiosos em construir grandes igrejas e conventos luxuosos<sup>106</sup>.

Sendo assim, pode-se pressupor que tanto a vereação de Goa – que desde o início do século já denunciava a concentração de aldeias por parte dos religiosos<sup>107</sup> e que a partir de 1613, concentrara-se nas mônicas – quanto o vice-rei, não deixaram passar a oportunidade que se lhes apresentava e se aliaram. Então, se, por um lado, a câmara encontrara um aliado que além de forte estaria realmente dedicado à causa, por outro, o vice-rei conseguira uma boa parceria entre os moradores ilustres para restringir senão o poder das ditas ordens religiosas, pelo menos uma parte delas, a vista como mais fraca.

Após a entrada da viúva D. Catarina Vieira no convento e das tentativas fracassadas de afastar fr. Diogo de Sta. Anna de Goa, e conseqüentemente de Sta. Mônica<sup>108</sup> – cuja defesa se

<sup>102</sup> Oliveira e Costa, apresenta que os anos de 1571, 1574, 1581, 1588, 1607, 1609 e 1620 foram anos de saldo positivo. COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, 2014. p. 170.

<sup>103</sup> “A incapacidade do governo vice-real de Goa para equilibrar as despesas militares com as receitas regulares do Estado da Índia foi reconhecida em Lisboa já em 1589, antes que os Holandeses e Ingleses começassem a ameaçar seriamente o predomínio português em águas asiáticas”. Os anos da década de 1630, viram essas despesas militares aumentarem ainda mais. Cf. DISNEY, Anthony R. *Op. Cit.*, 1981. p. 67.

<sup>104</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, 2014. p. 170.

<sup>105</sup> Patricia Faria aponta que numa carta de dezembro de 1631, D. Miguel de Noronha acusava as mônicas, os jesuítas os dominicanos e os agostinhos de concentrarem “mais de quatro milhões em dinheiro e em fazendas de raiz”. ANTT, DRI, liv. 29, doc. 93, f. 180, Goa, 21/12/1631. Apud: FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, set/dez. 2012. p. 361.

<sup>106</sup> ANTT, DRI, liv. 29, doc. 93, f. 180, Goa, 21/12/1631. Apud. FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, set/dez. 2012. p. 362.

<sup>107</sup> Teotônio de Souza apresenta o quanto os religiosos foram mais exitosos no investimento em terras de aldeias do que os *casados*, que conseguiam apenas as terras menos produtoras, e o quanto isso gerou inúmeras denúncias por parte deles. Cf. SOUZA, Teotônio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 68-71.

<sup>108</sup> Amorim e Serrão ressalta a inimizade que se estabeleceu entre o religioso e o vice-rei, que num dado momento o teria designado para chefiar o bispado de Meliapor, ao qual o frei não aceitara. Cf. AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 683.

intensificara a partir de 1632 com a escrita da *Apologia*<sup>109</sup> –, a querela persistiria e se intensificaria a partir do apoio de Linhares na feitura de uma escritura entre a Câmara de Goa e o convento. A fim de poder limitar o crescimento do convento tanto demográfico quanto econômico, a Câmara, com base num posicionamento favorável da Coroa, tentou oficializar uma escritura com as mônicas. Nessa escritura, além de limitar o número de habitantes – incluindo as criadas<sup>110</sup> –, o valor dos rendimentos em 8 mil cruzados de renda e o dote de mil pardaus, ficava estabelecido que a Câmara teria o direito de interferir nas questões administrativas conventuais, tornando-a num “prelado secular” do convento<sup>111</sup>.

O bispo, como prelado das mônicas, logo rejeitou e, a partir dessa rejeição, as freiras, na pessoa da priora, também se recusaram a assinar a escritura. Em sua defesa, elas diziam: “E que assy tenhamos Prellado secular como o temos Eccleziastico, E sogeição do padroado a çidade, sem ella nos hauer dado hua’ sô esmola para a nossa edificação ou Sustentação ou remedio”<sup>112</sup>. Percebe-se o quanto consideravam injusto estarem submetidas a um prelado secular, tendo em vista que o mesmo – diferente de outros em conquistas coloniais – não as ajudava financeiramente. Contudo, como já foi mencionado no princípio do processo de fundação, é possível ver uma tentativa de apoio da vereação aos movimentos de D. Fr. Aleixo de Menezes, que foi frustrada pelo rei. Pode-se, portanto, ponderar que talvez essa resistência por parte das religiosas estivesse embasada na posição que as formações da Câmara vinham tomando desde o afastamento do prelado ilustre e no medo de que com sua administração a

---

<sup>109</sup> Frei Diogo de Santa Anna escreveu três versões de documentos em defesa do Convento de Santa Mônica de Goa no período de maior embate no conflito entre a Câmara e a instituição religiosa. O primeiro foi *Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, e resposta, e satisfação, e boa informação a queixa, e acordo, ou para melhor se declarar a invectiva, q a Vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da india oriental, em dez de fevereiro de mil seiscentos e trinta e dous fez contra o dito Religiozissimo Mosteiro que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso patriarca santo agostinho exímio doutor da santa igreja*, datado de 1633; o segundo foi *Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, e resposta, e satisfação, e verdadeira informação, sobre o acordo, e queixa (ou para melhor se declarar, sobre a invectiva) que a vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da india oriental, em dez de fevereiro de mil seiscentos e trinta e dous, fulminou, contra o dito Religiozissimo mosteiro, que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso Patriarca sancto Augustinho exímio Doutor da santa igreja*, datado de 1635; e, por fim, *Resposta por parte do insigne Mosteiro das freiras de Sancta Monica de Goa. E satisfação ao acordo, e queixa, e requerimento, que a vereação da mesma Cidade de Goa, metropole dos estados da India Oriental, em dez de fevereiro do anno de mil e seiscentos, e trinta e dous fez, contra o proprio Religiozissimo Mosteiro, e por papel seu apresentou a Dom Miguel de Noronha Conde de Linhares, e ao ditotempo actual vizoRey do mesmo estado da India*, de 1636. Embora com títulos e assuntos bastante semelhantes, essas vias possuem alguns detalhes que as diferenciam entre si. O artigo desenvolvido por Margareth Gonçalves explica de forma clara o conteúdo e o tipo de escrita desenvolvidos por Santa Anna. Cf. GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. Cit.*, jan/jun. 2013. p. 251-280.

<sup>110</sup> O número das criadas foi explicitado no capítulo 2.

<sup>111</sup> LINHARES, Conde de (Miguel de Noronha). *Diário do 3º Conde de Linhares, vice-rei da Índia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1937. p. 271-273.

<sup>112</sup> *Ibidem*. p. 286.

vereação conseguisse seu intento de minar os recursos econômicos conventuais ou mesmo extinguir a comunidade, como já havia sugerido poucos anos atrás.

Nesse sentido, as freiras resistiram se justificando:

estamos prestes para assinarmos a escretura que elrey nosso *senhor* nos manda na conformidade de Suas reais ordens sem intervenção da vereação desta çidade, porquanto elrey catholico nosso *senhor* não manda que ella interuenha na tal escretura, E tememos se interuier muitas sujeições em tudo o de nossa liberdade, E quietação<sup>113</sup>

É interessante observar como o uso do termo “liberdade” foi utilizado por mulheres enclausuradas, o que ratifica o sentimento que elas tinham da relativa autonomia que possuíam ao governarem sua casa, sua comunidade e administrá-la de acordo com seus princípios. Ter a interferência de um poder secular acarretaria uma distorção das suas regras, ainda mais sendo um ato que não era indicado pelo rei; e era nisso que elas fundamentavam sua recusa.

A partir dessa recusa, se encadearam um evento atrás do outro que puseram à prova a força e determinação da comunidade e de seu tutor. Portanto, para que se possa entender um pouco melhor como esses acontecimentos efervesceram rapidamente é necessário observar as datas de alguns documentos transcritos no diário do vice-rei, Conde de Linhares. A escritura foi feita pela Câmara, em 10 de dezembro de 1634, e apenas poucos dias depois, em 22 do mesmo mês, já se teve a resposta do bispo governador da Arquidiocese (Goa estava em sede vacante antes disso)<sup>114</sup>. Dia 31 de dezembro de 1634 e 02 de janeiro de 1635, as freiras também se recusam a assinar a escritura. Do dia 10 a 15 de janeiro, foram trocadas cartas entre o bispo, o vice-rei e o secretário de Estado sobre essa recusa. Enquanto isso, a partir do dia 12 até 25 de janeiro foram emitidas notificações e respostas sobre o envio de Frei Diogo de Santa Anna para o reino, com alegação de que ele estava atrapalhando no processo de assinatura da escritura. A esse ataque, o religioso se defendia dizendo que as freiras estavam obedecendo ao seu prelado, embora ele, como confessor, estivesse pedindo para que assinassem a escritura. Não tendo conseguido fazer as freiras mudarem de opinião, em 30 de

<sup>113</sup> LINHARES, Conde de (Miguel de Noronha). *Op. Cit.*, 1937. p. 286.

<sup>114</sup> Após a morte do arcebispo D. Fr. Sebastião de S. Pedro, em 1629, a Arquidiocese de Goa foi governada pelo cabido, seguido por um vigário capitular, depois pelo deão da Sé Cônego Gonçalo Veloso e pelo bispo de Hierópolis (Etiópia), D. Fr. João da Rocha, que assumiram o cargo de vigário capitular da arquidiocese. Com a morte do arcebispo nomeado, D. Fr. Manoel Telles de Brito, no caminho a Goa, em 1633, foi a vez de D. Fr. Jerônimo da Paixão assumir o cargo de vigário capitular até 15 de março de 1634. A partir de 16 de março 1634, o bispo de Cochim, D. Fr. Miguel Rangel, tomou posse como governador da arquidiocese, exercendo o cargo até 1636, quando da chegada do arcebispo D. Francisco dos Mártires. Cf. SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004. p. 86-90.

janeiro, foi emitida uma notificação de sequestro dos bens do convento. Ainda em 16 de fevereiro, vê-se o vice-rei tentando persuadir o bispo que continuava irredutível<sup>115</sup>.

A atenção às datas dos ditos documentos, embora enfadonha, se torna necessária para se refletir quão rápidas e intensas as nuances dessa querela se tomaram antes de seu desfecho, após anos de ataques e defesas. Em questão de aproximadamente dois meses, o problema foi da feitura e recusa da assinatura da escritura até a imposição do retorno ao reino de Frei Diogo e a notificação de sequestro dos bens conventuais. Todo o embate sendo travado entre os poderes locais, sem tempo para a comunicação ao rei do que se sucedia, posto que uma carta endereçada ao rei neste momento só acarretaria na demora da resolução.

Tão rápido quanto o desenvolver da crise ao ápice nesse período, foi a solução dada por Frei Diogo. O desfecho do conflito teria sido resolvido com a assinatura de uma escritura alterada pelas freiras, na qual todas as determinações régias permaneceram, modificando apenas a intervenção direta da Câmara na administração do convento. No manuscrito *Resposta* de Frei Diogo de Santa Anna, ele ressaltou não ter sido a intenção das religiosas “de desobedeçer, antes o de obedecer, e profundamente obedecer, aos Reaes mandados”<sup>116</sup>, tentando expurgar assim a imagem de rebeldes que a Câmara estava fazendo das religiosas. Ademais essa nova escritura que foi assinada pelas freiras e pelo prelado, Santa Anna informou que assinaram outro documento notarial entregando todos os bens de raiz do convento à fazenda real e aceitando a renda de 8 mil cruzados por ano, divididos em quartéis que deveriam ser pagos trimestralmente no valor de 2 mil cruzados<sup>117</sup>. Esse documento responderia aos ataques diretos da Câmara e do vice-rei sobre o enriquecimento da instituição.

Além disso, com o intuito de resolver, de uma vez por todas, esse conflito que, embora mais intenso nesse momento vinha se arrastando há mais de 15 anos, a priora enviou uma carta endereçada ao rei e à rainha oferecendo-lhes gratuitamente o padroado do convento. Finalizava de vez, assim, com chave de ouro a longa querela com uma ação que Bethencourt chamou de “golpe de mestre”<sup>118</sup>. Golpe de mestre porque com as propriedades conventuais sendo tratadas diretamente com a Fazenda Real e a aceitação do padroado do convento pelos reis, a Câmara já não poderia mais interferir nos assuntos do convento nem atacá-lo. Além do que, como ressalta Bethencourt, essa atitude demonstra como essas mulheres possuíam uma ligação vertical, direta com a família real, enviando-lhe cartas e rogando mercês sem passar

---

<sup>115</sup> LINHARES, Conde de (Miguel de Noronha). *Op. Cit.*, 1937. p. 271-311.

<sup>116</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, 1636. fl. 206.

<sup>117</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, 1636. fl. 207v.

<sup>118</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 645.

pela Mesa da Consciência e Ordens em Lisboa<sup>119</sup>. Provavelmente, laços estabelecidos durante o tempo que D. Fr. Aleixo de Menezes foi vice-rei de Portugal e conservado por frei Diogo, haja vista a correspondência trocada entre ambos, enquanto o primeiro ainda vivia<sup>120</sup>.

Todos os três documentos foram elaborados, escritos e assinados a tempo de serem embarcados “nas proximas naos de viagem *que* desta çidade são partidas pera o Reino, em uinte e coatro de feureiro deste anno de Mil e seis çentos e trinta e sinco”<sup>121</sup>. Ou seja, tudo ficou pronto rapidamente para que não tivessem que esperar mais um ano passando por todas as agruras que acreditavam estar passando nos últimos dois meses de ataques mais violentos; e assim Fr. Diogo poderia descansar das ameaças de enviá-lo de volta para o Reino. Enfim, nas mesmas naus em que ele deveria estar partindo, eles (Fr. Diogo e as freiras) enviavam sua liberdade e tranquilidade.

Não se tem exatamente as palavras utilizadas pelas freiras ao oferecerem o padroado da instituição aos reis, já que foi Frei Diogo que deixou registrado o envio da carta. Entretanto, o mesmo afirmou que falaram para a rainha como mulher “e por ser molher, se compadeçeria mais de molheres desamparadas, e postas em aflição”<sup>122</sup>. Enfim, recorriam ao gênero, ao discurso da necessidade de amparo, de manutenção da honra e da fé. O tom da carta deve ter agradado bastante, pois o título régio foi dado ao convento no ano seguinte pelo alvará de 26 de março de 1636<sup>123</sup>. Afirmção essa que só deve ter chegado a Goa meses depois, devido à longa duração das viagens entre Lisboa e a capital do Império Português do Oriente. Contudo, mesmo antes de obter essa resposta, a comunidade das mônicas já se inseria no imaginário miraculoso da população católica de Goa e adjacências com o milagre do crucifixo ocorrido na noite de 8 de fevereiro de 1636, a primeira sexta-feira da quaresma<sup>124</sup>. O convento entrava, portanto, no rol de lugares milagrosos e objetivo de peregrinação, enquanto se estabelecia definitivamente como território religioso no Oriente.

Pode-se destacar em todo o período do desatar dos nós desse conflito uma forte presença decisiva de Frei Diogo de Santa Anna. Talvez daí partisse a necessidade da Câmara

<sup>119</sup> *Ibidem.* p. 645.

<sup>120</sup> Infelizmente, até o momento não foram encontradas muitas cartas trocadas entre D. Fr. Aleixo de Menezes e Fr. Diogo de Santa Anna. Contudo, pelas cartas enviadas por Menezes transcritas no documento de confirmação papal do convento de 1621, dá a entender que a troca de correspondência era frequente e que tratavam, por vezes, de assuntos cotidianos do convento que poderiam alterar as *constituições* do mesmo, como a recorrência de enfermidades entre as religiosas. Cf: BA, Cod. 47-VIII-15. fl. 457-465.

<sup>121</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.* ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, 1636. fl. 211.

<sup>122</sup> *Ibidem.* fl. 209.

<sup>123</sup> A informação do alvará do título régio do convento é fornecida por Ricardo Teles. Cf: TELLES, Ricardo. Igrejas, conventos e capelas na velha cidade de Goa. *O Oriente Português*, vol. 30, n.º 1, p. 21-101, 1931. p. 88.

<sup>124</sup> Para maiores detalhes sobre o milagre, ver: BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1995. p. 645-648; CUNHA, João Teles e. *Op. Cit.*, agosto 2011. p. 199-241.

em querer enviá-lo de volta ao Reino, por causa de sua grande influência na vida das religiosas. Ao voltar o olhar aos quase dois meses de impasse sobre a escritura, é possível notar um embate entre poderes civis e eclesiásticos que não estava levando ninguém a lugar nenhum, a não ser a atos cada vez mais violentos, como o ápice do sequestro dos bens conventuais. As freiras seguindo ordens do prelado ou sendo apoiadas por ele, não assentiam em assinar a escritura. Fr. Diogo, em certo momento, se defende dizendo que tentara persuadi-las, sem conseguir. Não há como saber se realmente ele esteve todo o tempo tentando convencê-las ou se mudou de ideia em algum momento do impasse. De fato, na primeira entrega da escritura consta que as freiras teriam se mostrado aptas a assinar, somente recuando após a recusa do prelado<sup>125</sup>. Contudo, o que importa é que percebendo a gravidade do impasse e que se aproximava a viagem das naus, Fr. Diogo agiu como um exímio estrategista. Levou suas ideias ao capítulo das religiosas para que estas deliberassem sobre o assunto e decidissem. Tendo em vista que houve uma votação seguindo o determinado pelas *constituições*, a palavra final teria sido delas, que num resultado unânime aceitaram doar o padroado régio aos reis e assim, juntamente com seu confessor e tutor, deram fim aos anos de conflitos com a Câmara Municipal.

### 3.3 “*Pera honra e maior gloria sua*”, “*tão necessaria e excelente obra*”: a fábrica conventual e os contatos com o mundo extramuros

Além de grande defensor, fr. Diogo de Sta. Anna ainda assumiu a responsabilidade de conduzir todo o longo processo de construção e, depois do incêndio do Natal de 1636, de reconstrução e rededicação do cenóbio. O próprio, tanto no sermão da dedicação da igreja, em dezembro de 1627, como nas versões da *Apologia*, manifestava o quanto havia participado pessoalmente da obra:

Posso afirmar *que* não ha em toda esta machina arco ou porta, ou janela, ou caza *que* não esteia feita com particular asistencia, e prezença do mesmo administrador, e por isso foi, que por tantas vezes o terão visto por sima dessas paredes de toda esta machina, *sem* se lembrarse perdia ou ganhava *autoridade* com tal que a caza de deos se fizese, e o *que* mais he que parece (falando por encarecimento verdadeiro) que não ouve pedra, nem pão, nem planta, que nesta edificação se collocasse, em que o

<sup>125</sup> LINHARES, Conde de (Miguel de Noronha). *Op. Cit.*, 1937. p. 281.

mandado e a ordem e a presença do mesmo administrador, em particular, não assistise.<sup>126</sup>

Embora as palavras do próprio frei Diogo – e, posteriormente, as de fr. Agostinho de Sta. Maria – alegassem que o mesmo teria sido o grande arquiteto da fábrica conventual, autores como Pedro Dias, Vitor Serrão e Maria Adelina Amorim discordam dessa autodenominação, achando mais plausível que fosse metafórica. Pedro Dias, numa afirmativa que os outros dois autores concordam, defende que como não há nenhuma informação na biografia do religioso que ele tenha tido alguma formação específica para tal ou trabalho como projetista ou arquiteto, não é provável que ele tenha desenvolvido sozinho os traços de Sta. Mônica<sup>127</sup>. Tendo isso em mente e com o cruzamento com outras fontes referentes a obras do mesmo período no Convento da Graça e algumas menções à Sta. Mônica, Vitor Serrão chega à conclusão de que teria sido mais plausível que trabalhadores já estabelecidos em obras de edifícios religiosos e civis goeses – a saber, o pintor Aleixo Godinho, o arquiteto Júlio Simões, o mestre de carpintaria Santopa, o mestre imaginário Babuxa, entre outros<sup>128</sup> – tivessem participado da construção e que o religioso tivesse apenas dado sugestões de como deveria ser. Afinal, a arquitetura de Sta. Mônica, de acordo com o autor, “segue o mesmo tipo de austera decoração e de morfologia compacta que é comum a muitas outras construções erguidas em Goa nos mesmos anos, todas elas mais ou menos devedoras do modelo-protótipo da Sé Catedral”<sup>129</sup>.

De fato, o agostinho realmente deve ter participado ativamente da construção, tendo em vista a pobreza inicial da comunidade, que encontrou dificuldades em obter dinheiro para o pagamento inicial dos trabalhadores. Contudo, a sua fala também demonstra a necessidade que tinha de sempre vincular a nova comunidade e sua construção aos agostinhos unicamente, demarcando assim sua territorialidade dentro da ordem e, portanto, estabelecendo o controle espiritual e terreno daquele território. Dessa maneira, através não só das palavras de frei

<sup>126</sup> 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, nº 1869. fl. 52.

<sup>127</sup> DIAS, Pedro. *De Goa a Pangim. Memórias tangíveis da Capital do Estado Português da Índia*. Lisboa: Ed. Santander Totta, 2005. p. 232-237; AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 688-691.

<sup>128</sup> De origens distintas, o pintor seria um descendente de portugueses, enquanto o arquiteto provavelmente era de origem italiana. Já os dois últimos eram canarins. Para mais detalhes de suas vidas e trabalhos desenvolvidos em Goa, vide: SERRÃO, Vitor. *Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mônica no “Monte Santo” (1606 - 1639) e os seus artistas*. *Revista Oriente*. Lisboa, nº 20, p. 11-50, 2011. p. 37-46.

<sup>129</sup> AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 691.

Diogo, mas também de suas ações, o convento se estabelecia como uma “obra tão insignemente sumptuosa” dos agostinhos. Suas imagens, suas pinturas, suas devoções estavam associadas às imagens, pinturas e devoções cristãs, mas principalmente, agostinianas. Afinal, como defendem Carla Rubino e Zeny Rosendahl, as marcas do sagrado deixadas na paisagem exprimem a necessidade do homem ou de um grupo de demonstrar, através de construções e ornamentações, sua experiência religiosa com o divino. A materialização do sagrado nesses territórios se torna mediadora desse contato do homem com Deus ao mesmo tempo que compõe a identidade daqueles que creem. Enfim, no caso de Goa, todos os pormenores descritos por frei Diogo – e mesmo sua alegação de trabalhar sozinho – deixavam mais do que claro que aquela era uma fábrica sagrada e próspera, apesar das intempéries, e que suas engrenagens eram agostinianas e não de franciscanos ou jesuítas, ou de qualquer outra ordem religiosa. Imprimiam, desse jeito, sua marca no novo território, caracterizando-o e formando-o.

Nesse território devidamente caracterizado por símbolos agostinianos – desde sua pedra fundamental, cujo rosto de Santa Mônica estava estampado em um dos lados – observa-se também a influência das fundadoras. Apesar de Carla Pinto apontar para a falta de documentação que comprove uma atuação mais determinante da priorisa fundadora na construção e ornamentação do cenóbio, a mesma ressalta como certos instrumentos de devoção particular da religiosa foram parar nas descrições do convento<sup>130</sup>. Nos relatos percebe-se desde a procissão de entrada a presença de imagens de santos de sua devoção. Na crônica de Félix Jesus, observa-se Sor. Phelipa, juntamente com as demais mulheres, carregando uma imagem do Menino Jesus, cada<sup>131</sup>. Agostinho de Sta. Maria também mencionou a devoção que a madre fundadora tinha por S. Nicolau de Tolentino – desde Taná, quando foi curada de enfermidades – e a presença de imagens do santo dentro do claustro<sup>132</sup>. Além de Sor. Filipa, a riqueza patrimonial de Sta. Mônica foi promovida por outras religiosas que também fizeram encomendas artísticas conforme suas próprias devoções. Vítor Serrão

<sup>130</sup> A autora supõe que o incêndio de 1636 pode ter causado a perda das documentações com o registro dos gastos com a obra e, conseqüentemente, de um provável mecenato da priorisa. Cf. PINTO, Carla Alferes. *Op. Cit.*, 2010. p. 70-71.

<sup>131</sup> JESUS, Frei Félix de. Crônica 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. 140.

<sup>132</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 486-543. É interessante notar que as devoções de Sor. Filipa se encaixavam perfeitamente nas devoções características da ordem agostiniana. Uma característica exaltada pelos cronistas para vincular a vida exemplar à ordem que viria a pertencer, posteriormente. Nas crônicas sobre o convento de Évora, como dito no capítulo 1, há relatos de inúmeros milagres com a imagem do Menino presente na igreja e item de devoção da fundadora da comunidade. Apesar disso, ainda é possível perceber a influência da veneração da fundadora goesa, já que houve a presença mais visível de uns santos em detrimento de outros da ordem.

ressalta numa outra obra de Sta. Maria a existência de uma imagem milagrosa de N. Sra. da Madre de Deus numa capela dentro do claustro, que Sor. Maria do Espírito Santo teria encomendado a um pintor para que este a fizesse segundo suas próprias descrições, fruto de contínuas visões que teria tido com a santa<sup>133</sup>. A estigmatizada, Sor. Maria de Jesus, também custeava uma capela, a de N. Senhora da Assunção<sup>134</sup>, e quando de sua morte um quadro de seu corpo chagado foi encomendado<sup>135</sup>. E quantas outras tantas religiosas não devem ter se encarregado de construir, reformar e ornar as capelas durante o funcionamento do cenóbio, considerando-se que no inventário do século XIX consta que havia 16 capelas espalhadas por todo o território conventual. Ademais, pode-se aqui acrescentar que a devoção pelo Menino Jesus não consta só nas descrições, haja vista que era obrigatória a presença de uma imagem em cada cela pelas *constituições*.

Todas essas influências fizeram do Convento de Santa Mônica, “o maior de todos os que então existiam dos domínios de Portugal, com exceção do de Odivelas”<sup>136</sup>. Nessas palavras do Conde de Linhares – que se caracterizavam mais como uma crítica do que como um elogio dentro do contexto de conflito com o poder local – é possível expressar todo o trabalho envolvido em transformar o convento goês numa das casas monacais de maior riqueza da cristandade oriental. Um trabalho que durou 16 anos, de 1611 a 1627, se não forem contabilizados os anos iniciais do seu funcionamento, em que as religiosas viveram numa construção simples e apenas funcional. Por este não ser um trabalho de arquitetura ou de história da arte, não cabe aqui desenvolver uma visão mais detalhada da construção acabada

<sup>133</sup> AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 710-711.

<sup>134</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 643.

<sup>135</sup> Este quadro, que se pensava perdido, foi encontrado durante a reforma da igreja, terminada em agosto de 2016, dentro da sacristia. Contudo, outro feito em ocasião da morte da madre fundadora, Sor. Maria do Espírito Santo, até o momento não foi localizado.

<sup>136</sup> De acordo com a informação retirada da carta de 04/01/1630 do vice-rei Conde de Linhares por Leopoldo da Rocha. Cf. ROCHA, Leopoldo. 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, p. 229-266, 1979. p. 229. O Mosteiro de Odivelas, como já dito, foi patrocinado pelo rei D. Dinis, no século XIII. Desde a colocação da pedra fundamental – evento que teve presenças ilustres da nobreza portuguesa, como a rainha D. Isabel e dos infantes D. Afonso e D. Constança – esse mosteiro viveu sob ares de prosperidade e riqueza, sendo contemplado com numerosas doações, que iam desde grandes quantias de dinheiro a variados tipos de bens de raiz. Patrimônio que foi crescendo cada vez mais, configurando-o no “mais rico e grandioso mosteiro feminino cisterciense em Portugal”, quiçá o maior entre todas as instituições femininas portuguesas, já que durante todo o tempo de funcionamento, o mosteiro foi palco de várias reformas e ampliações custeadas por membros da família real, por nobres ou mesmo por religiosas e recolhidas que tinham como intuito perpetuar seu nome ou o da família na história da comunidade religiosa e da alta sociedade. A grandeza desse cenóbio também se fazia na quantidade de religiosas, já que segundo Pedro Dias, era ele que possuía o maior número de religiosas em todo o reino, sendo o Convento de Sta. Mônica de Goa o segundo em quantidade de freiras. Portanto, a comparação feita pelo vice-rei em vez de ser um elogio, na verdade, soa mais como um alerta para o monarca no reino de que o cenóbio goês estava adquirindo uma extensão e proporções exageradas comparado às condições econômicas locais. Cf. TOMÉ, Manuela Maria Justino. *Odivelas – um mosteiro cisterciense*. Odivelas: Comissão Instaladora do Município de Odivelas, Departamento Sociocultural, Divisão de Cultura e Património Cultural, 2001. p. 13-24; DIAS, Pedro. *Op. Cit.*, 2005. p. 232.

do convento através de plantas que identificassem os cômodos e oficinas presentes no complexo edifício conventual. Nem muito menos de descrever minuciosamente as características pictóricas do edifício – algo que já foi feito magistralmente pelos estudos de Vitor Serão, Maria Adelina Amorim e Carla Pinto. Contudo, a partir dos ricos detalhes que foram relatados por fr. Diogo de Sta. Anna e da planta encontrada datada do século XIX<sup>137</sup>, é possível ter um breve vislumbre da grandeza da obra.

No propósito de construir um território que combinasse harmoniosamente a espiritualidade feminina que seguia as caracterizações tridentinas e uma territorialidade agostiniana, o Convento de Sta. Mônica foi concebido para ser um magnífico símbolo de uma “ideologia da clausura”<sup>138</sup> no Oriente. Dentro da política adotada, que relacionava diretamente honra com clausura, os conventos femininos passaram a ser arquitetados e construídos, separando visivelmente o mundo de dentro do mundo de fora. Afinal, como Luís Urbano ressalta, “o que interessava não era apenas que as freiras estivessem respeitosa e enclausuradas, mas que a sua separação do mundo – a garantia da sua virgindade – fosse visível a todos”<sup>139</sup>. Sendo assim, como tantos outros em Portugal e no mundo católico, os contornos do edifício conventual de Sta. Mônica serviram para dar forma ao Monte Santo, juntamente com os outros edifícios religiosos que lá estavam, assumindo um importante papel na cidade.

Nessa lógica de arquitetura de exceção – com a presença de grades, rodas, cercas elevadas e muros –, que Filipe Costa trabalha em seu livro sobre a arquitetura conventual feminina, é possível perceber uma divisão hierárquica entre as dependências conventuais. Tendo em vista que a construção de um convento feminino requeria exigências particulares em relação ao exterior que o diferenciava até mesmo dos conventos masculinos, uma separação por funcionalidade é sentida “entre os espaços litúrgicos e de oração – igreja e coro –, trabalho e sobrevivência corporal – cozinha, refeitório, dormitório –, e de comunicação com o exterior e lazer – claustro, cerca, portaria, hospedaria e locutório”<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> Ver planta 1, localizada no Anexo F.

<sup>138</sup> Sobre esse conceito que, resumidamente, se refere a uma política de enclausuramento que desde o século XIII passou a ser cada vez mais sistematizado e que culminou com as decisões tomadas no Concílio de Trento, vide: HOLLER, Jacqueline. *The Historiography of Women's Monasticism in Europe and Latin America*. In: \_\_\_\_\_. *Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*. Versão on-line. Columbia: Columbia University Press. Disponível em: <<http://www.gutenberg-e.org/hoj01/frames/fhojack.html>> Acesso em: 28 jun. 2017; WEDDLE, Sandra. *Enclosing Le Murate: the ideology of enclosure and the architecture of a Florentine convent, 1390-1597*. Cornell: Cornell University, 1997. p. 29-48.

<sup>139</sup> URBANO, Luís. A Propósito de Évora. Ideologia Religiosa e Arquitectura nos Conventos Femininos. *Monumentos: Revista Semestral de Edifícios e Monumentos*, nº 26, p. 38-45, 2007. p. 45.

<sup>140</sup> COSTA, Filipe. *Mulheres do século XVIII. Conventos de freiras*. Lisboa: Ela por ela, 2006. p. 32.

Na funcionalidade de liturgia e oração, pode-se acrescentar às dependências da igreja e do coro (dividido entre coro de cima e coro de baixo) os oratórios particulares, a sacristia, a sala do capítulo e as capelas. Esses lugares eram os que obtinham uma dedicação mais cuidadosa, tanto por parte dos construtores e artistas quanto pelas religiosas; e também os mais bem elaborados e os que reuniam uma maior quantidade e qualidade de objetos preciosos e de importância religiosa. Em Goa, por exemplo, destaca-se a importância do conjunto de retábulos do século XVII presentes no cenóbio, sendo o retábulo-mor considerado uma das obras-primas da arte luso-goesa<sup>141</sup>. Na igreja de Sta. Mônica<sup>142</sup>, assim como os demais templos dos conventos femininos após Trento, a entrada dos fieis deveria ser feita lateralmente a fim de que os mesmos ao entrarem se encaminhassem em direção ao altar, evitando direcionar o olhar para os coros. Já estes eram espaços onde as religiosas assistiam e participavam das celebrações, sem que os demais as vissem e onde ocorriam as profissões de fé, as procissões e onde as freiras comungavam (havendo dois comungatórios de cada lado da grade) e eram enterradas, constituindo assim um território de eterno contato entre as professoras e de manutenção da identidade religiosa<sup>143</sup>. Essa configuração revela o que era comumente conhecido como “igreja de fora” e “igreja de dentro”<sup>144</sup>. Dentre as muitas capelas e oratórios particulares mencionados por Sta. Anna e Sta. Maria, deve-se ressaltar a Capela da Santíssima Trindade, pertencente ao Noviciado, que era “por extremo bem ornada e dourada”<sup>145</sup>. Nela, de acordo com Serrão e Amorim, encontram “pinturas de bom desenho” de momentos distintos da construção e reconstrução, com “vivos dourados” e detalhes da vida e costumes goeses do período; além da pintura da Santíssima Trindade, em forma triângular<sup>146</sup>.

<sup>141</sup> REIS, Mónica do Carmo Pedro Esteves. *De Portugal para a Índia. O percurso da arte retabular na antiga Província do Norte e em Goa. Inventário artístico do retábulo no Taluka de Tiswadi*. 2015. 1058p. Tese (Doutorado em História e Património no Ramo da História da Arte) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve, Gambelas, 2015. p. 159; AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 699.

<sup>142</sup> Fr. Diogo forneceu riquíssimos detalhes de todo o complexo em sua *Apologia*, que ainda hoje é utilizada por estudiosos da arte indo-portuguesa.

<sup>143</sup> Atualmente, essa dependência foi adaptada para abrigar o *Museum of Christian Art*. Apesar de ainda ser dividida em dois andares, estes não seguem a estrutura anterior dos coros nem possuem as antigas pinturas murais, sendo possível apenas observar a decoração do arco da grade que o separa da igreja e os túmulos das religiosas mais importantes para a comunidade – entre elas estão as mães fundadoras, Sor. Luiza das Chagas, Sor. Maria da Assumpção e Sor. Maria de Jesus.

<sup>144</sup> JACQUINET, Maria Luísa. *Corpos de clausura: reflexões sobre a arquitectura monástica feminina na Época Moderna. DigitAR*, nº 2, p. 229-237, 2015. p. 235. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/39311>> Acesso em: 27 abr. 2017.

<sup>145</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 0087. fl. 180.

<sup>146</sup> Segundo os autores, a Trindade Triângular era uma representação da Santíssima Trindade em que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram retratados com a mesma fisionomia, somente diferenciados pelos objetos que os acompanhavam: o sol para Deus Pai, uma ovelha e um *Agnus Dei* para o Filho e uma pomba para o Espírito Santo. Uma representação que pode também ser associada à tríade divina hindu, formada por Brahma, Vishnu e Shiva. Cf: AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 704-706.

Seguindo as funcionalidades dos ambientes conventuais, Filipe Costa aponta para as características das dependências funcionais, por serem numerosas e, em boa parte, de maior tamanho, cujos espaços passaram mais frequentemente por transformações e modernizações devido às demandas de manutenção<sup>147</sup>. Dentre esses ambientes há cozinha, refeitório, dormitórios, enfermarias, noviciado, armazéns, celeiros, oficinas e uma gama de outras dependências que eram indispensáveis para o funcionamento e sobrevivência da comunidade. Em razão da importância desses lugares e “para que se evite a confusão, que poderá auer no governo de Comunidade tão grãde”<sup>148</sup>, Frei Diogo ao dedicar um capítulo do *regimento* a descrever e nomear todos os espaços do convento, referiu-se também a esses. Como já mencionado anteriormente, os dormitórios foram nomeados e dispostos conforme as mulheres que os utilizariam. O noviciado e o seminário eram isolados do restante da comunidade. Porém, a enfermaria, diferente de outras conventuais, – que também ficavam afastadas, mas para evitar o contágio de doenças – se localizava no andar de baixo com uma varanda que dava para o jardim a fim de que as religiosas enfermas pudessem “participar da vista das flores, e boninas de sua crasta, por ficar contigosa com a varanda della, desta parte, e aliviarse dos rigores do calor desta terra”<sup>149</sup>. Entre esses cômodos, vale destacar também o refeitório de Sta. Mônica, com sua amplitude e teto coberto com “quarenta e nove caixotões fingidos integrando meias-figuras de santos apóstolos e mártires da Igreja”<sup>150</sup>.

Por fim, a estrutura conventual requeria ambientes de lazer e de comunicação, que correspondiam à dualidade de isolamento do mundo e abertura condicionada. Nessa lógica, o claustro e a cerca eram “espaços primordiais da clausura”<sup>151</sup>. O primeiro adotava um caráter dual, cuja funcionalidade era a de iluminar e arejar as dependências utilitárias, tendo um jardim ou horta no meio – onde as religiosas cultivavam flores aromáticas e pequenas hortaliças. Em Goa, esse jardim era chamado de *Valle dos Lírios*, que, por sua vez, era subdividido em pequenos espaços por ruas, todos eles devidamente denominados. Porém, ao mesmo tempo, o claustro era “concebido como um centro sagrado [...] lugar de encontro da vida terrena com a vida espiritual”<sup>152</sup>, sendo, portanto, repleto de pequenas capelas e onde se

<sup>147</sup> COSTA, Filipe. *Op. Cit.*, 2006. p. 36-37.

<sup>148</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. 220.

<sup>149</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 1869. fl. 40v.

<sup>150</sup> AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. *Op. Cit.*, 2007. p. 710. Algumas dessas pinturas, que provavelmente foram feitas depois do incêndio de 1636, por não haver referência a elas na *Apologia* nem no sermão, resistiram às intempéries do tempo e ainda estão presentes no dito teto.

<sup>151</sup> COSTA, Filipe. *Op. Cit.*, 2006. p. 38.

<sup>152</sup> *Ibidem*. p. 38.

realizavam algumas procissões maiores, caracterizando-o também como espaço de devoção. Por outro lado, a cerca exercia a importante função de isolar as religiosas do mundo externo. Constituída por altos muros, era vista como o limite da clausura, sua proteção, onde existiam mais jardins, pomares, hortas, tanques, chafarizes, grutas e mesmo mais oratórios e capelas. Era onde, muitas vezes, as religiosas tinham seus momentos de lazer e devoção, dentro do cotidiano estabelecido e regrado pelo badalar do sino. Interessante notar, que no Monte Santo, a cerca do convento feminino não impedia que os agostinhos vigiassem ou se comunicassem com as religiosas a partir de sua torre. Algo que foi severamente punido por D. Fr. Inácio de Sta. Teresa no início do século XVIII.

Já o contato com o mundo extramuros era, de forma geral, vivenciado nas portarias e locutórios<sup>153</sup>, que conseqüentemente eram dependências extremamente normatizadas e vigiadas. A portaria, funcionando como um “cartão-de-visita” para quem entrasse no convento, em geral, era dividida entre *portaria de fora* e *portaria de dentro* e exibia obras de arte relativas à identidade da ordem e da casa<sup>154</sup>. Era a partir dela também que se tinha acesso à roda – um artefato embutido numa parede que girava possibilitando a entrada e saída de pequenos produtos no claustro – e ao locutório – também chamado de parlatório ou grade, que, por regra, tinha a função de proporcionar o contato das religiosas com parentes próximos. Em Sta. Mônica, esses espaços de comunicação foram construídos da seguinte maneira:

E a todas as Casas, *que* estão da portaria da Clausura pera fora, se chamarà a do primeiro recebimento, Portaria de fora, e a sua porta, a Porta de fora, e ao recolhimento da Porteira de fora se chamarà, Aposentos da Porteira. E ao lugar em *que* se fala, Locutorio de fora. [...] E a porta *que* está entre a portaria de fora, e a de dentro, se chamarà, Portaria da Clausura, e a primeira casa da entrada della se chamarà, Casa do Rodo, e a Madre *que* tiuer estas chaues, Chamarão *Madre Rodeira*, e a quem estiuer cõ ella, *Companheira da Rodeira*. E ao Corredor *que* vai pera a Casa em *que* se fala, se chamarà Corredor do Locutorio, e a elle, Locutorio de dentro. E a porta *que* está entre a Crasta e casa do Rodo, se chamarà Porta da prohibiçã, pera reconhecimento *que* he prohibido entrar dali pera dentro outrem mais *que* a *Madre Rodeira*, e as *que* aacompanharem. E della pera a Crasta se hão de encõmentar as cousas que se foram negoçar a Portaria com as devidas licenças.<sup>155</sup>

A partir desse complexo espaço de fronteira delineado e denominado por frei Diogo, é possível vislumbrar um gradual acesso dos visitantes, no qual a permissão para o ingresso ia afunilando conforme a qualidade do assunto que tratariam. Sendo assim, recados, pequenos produtos e rápidas negociações seriam tratados e passados pela roda. A porteira de fora faria

<sup>153</sup> Além desses cômodos, os mosteiros seguidores da regra beneditina, tanto os masculinos quanto os femininos, possuíam hospedarias, cujas especificações tiveram particular atenção no capítulo LIII da regra e que mantiveram grande importância na vida claustral de seus membros. *Ibidem*. p. 40-42.

<sup>154</sup> JACQUINET, Maria Luísa. *Op. Cit.*, 2015. p. 233.

<sup>155</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 220-220v.

um tipo de triagem e chamaria a madre porteira, que por sua vez passaria para a priora decidir se o recado ou produtos seriam entregues à religiosa destinatária, sendo proibida a aproximação de qualquer religiosa à portaria e à roda que não fosse a porteira ou suas ajudantes. Caracterizadas como raras exceções à clausura, se essas dependências permitiam o contato das religiosas com os seculares; o locutório, especificamente, era o ambiente de maior interação com o mundo extramuros. Conforme ressalta Kathryn Burns, esse era um território intermediário, onde as freiras deixavam por um breve momento seu tempo regido pelas orações e temas divinos e se inteiravam do tempo e assuntos mundanos<sup>156</sup>.

Como em qualquer outro cenóbio feminino pós-Trento, as *constituições* de Sta. Mônica de Goa possuíam um capítulo somente para regulamentar o formato e o uso do locutório, estabelecendo quem poderia entrar, quando e por quanto tempo poderia permanecer<sup>157</sup>. Munido por grades de ferros com pontas voltadas para o lado dos visitantes e uma cortina para separar e dificultar a visibilidade entre os comunicantes, esse era o lugar onde os familiares mais próximos tinham acesso às religiosas – a saber, pais, irmãos e cunhados. Às noviças estava vetada a ida ao locutório no ano de provação do noviciado, com exceção de assuntos extremamente urgentes ou quando da inquirição por parte do ordinário de sua vocação para profissão de fé – podendo, inclusive, ir sozinha para que não se sentisse acuada nas respostas. Qualquer outra pessoa, que não fosse parente, confessor ou o provincial da ordem, deveria obter licença do prelado para adentrar o locutório. Os outros só necessitariam da autorização da prelada, que organizaria as visitas, conforme suas necessidades. Todas as visitas teriam o acompanhamento de uma escuta, religiosa, geralmente, de mais idade designada pela priora que iria acompanhar e vigiar as ditas visitas, relatando para a superiora caso algo fugisse do decoro religioso. Apenas a priora tinha acesso irrestrito ao locutório, podendo “fallar com todas as pessoas que for necessario no locutorio todas as vezes que lhe parecer assi dos negoceos da casa com os officiais della, como com quais quer outras pessoas, que pera negoceo a buscarem”<sup>158</sup>, desde que sempre acompanhada. Contudo, na hora de fechar contratos ou assinar escrituras para o convento, ela

<sup>156</sup> BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economia espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008. p. 91.

<sup>157</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*. [1607]. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 61v.-63v. Nos *regimentos* também há um capítulo, no qual fr. Diogo fez questão de reforçar e pormenorizar algumas das normas determinadas nas *constituições*. Além de acrescentar regulamentos sobre o uso da porta do carro, local utilizado pelos serventes, onde seriam feitos os serviços relacionados à cerca, celeiro, cozinha e provisória. SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 224-226v.

<sup>158</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 62.

deveria estar presente com todas as mães do conselho a fim de que decidissem e assinassem juntas.

Mesmo com todas as precauções arquitetônicas e normativas, Burns mostra que os locutórios cuzquenhos eram bastante movimentados e cheios de vida e ruídos. Fontes revelam além dos familiares e religiosos, a presença de viúvas, solteiros, homens e mulheres de negócios (que tratavam não somente com a superiora), bebês e até intérpretes da língua quíchua. Havia música e até mesmo gritos, como quando, em 1682, um criminoso invadiu o locutório em busca de refúgio e as autoridades locais o arrastaram do local numa luta ruidosa<sup>159</sup>. Algo semelhante pode ser observado em Sta. Mônica, embora nada tão escandaloso. Durante o período mais crítica da crise com o poder local, não é difícil imaginar o entra e sai de escritães, tabeliães e religiosos durante as negociações para a aceitação da escritura redigida pela Câmara ou no sequestro dos bens conventuais. Também, no século XVIII, veem-se reclamações por parte das religiosas obedientes dizendo que as rebeldes haviam tomado as chaves da portaria para poder receber e conversar com pessoas do século indeterminadamente e assim conspirar contra o prelado. Enfim, o locutório pode ser visto como um palco “donde se forjaron las relaciones coloniales”<sup>160</sup>, tendo as religiosas nele não só se comunicado com seus parentes, pertencentes a famílias abastadas, mas traçado estratégias de autodefesa em momentos de crise e estabelecido conexões econômicas com variados tipos de pessoas.

Além dessas dependências que proporcionavam a comunicação com o mundo exterior, Filipe Costa menciona aquelas que estavam destinadas a uma pequena parcela de indivíduos que tinham acesso se não diretamente, indiretamente ao claustro e que serviam ao cotidiano da comunidade atendendo às suas demandas diárias. Dessa forma, existia a “Casa dos Padres”, onde confessores, capelães, feitor e outros responsáveis tanto pela administração dos sacramentos e como pelos assuntos econômicos podiam descansar. Algumas comunidades também designavam aposentos para o médico e o cirurgião. Nas *constituições* de Sta. Mônica, nota-se uma determinação para que houvesse casas vizinhas ao convento para abrigar “a porteira e os seruidores de fora”<sup>161</sup>. Assim eles estariam sempre disponíveis a prestar seus serviços à comunidade. Portanto, se a porta da clausura estava sempre fechada a uma gama de indivíduos, esses seriam os que teriam permissão para ultrapassá-la e adentrar o claustro, mesmo que rigorosamente acompanhados da priora, subpriora ou das discretas.

---

<sup>159</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 92-93.

<sup>160</sup> O trecho correspondente na tradução é: “onde se forjaram as relações coloniais”. *Ibidem*. p. 93.

<sup>161</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 150.

### 3.3.1 Os oficiais e servidores externos de Sta. Mônica

Dentro do universo monástico feminino existiam indivíduos que tinham como função servir as religiosas tanto no aspecto espiritual quanto no material. Então, se os padres, confessores e capelães cuidavam do espiritual da comunidade, havia um corpo de oficiais e servidores que deveriam zelar pela gestão e administração material da mesma. A maioria eram assalariados e o pagamento de seus serviços era acordado pelo prelado ou pelo provincial da ordem. Na Espanha, por exemplo, o mosteiro de Valfermoso no século XVIII, mantinha um padre vigário ou capelão<sup>162</sup>, confessores ordinários e extraordinários, um sacristão, dois mordomos<sup>163</sup>, um procurador, um escrivão, vários *camareros* (que recolhiam as rendas), além de *jornaleros* (homens que cuidavam das hortas), um médico, um cirurgião, um barbeiro, um homem que fazia o chocolate e o que confeccionava os hábitos para o consumo da comunidade<sup>164</sup>. Em geral, essas funções não variavam muito, mas dependendo da realidade local e da demanda da comunidade, percebe-se a existência de oficiais mais específicos como o mencionado produtor de chocolate para Valfermoso ou como os *tasadores* do convento limenho, la Encarnación, homens que avaliavam e valoravam os prédios os quais as religiosas desejavam estabelecer uma relação comercial, comprando-os, vendendo-os, arrendando-os ou alugando-os<sup>165</sup>.

Essas pessoas que cuidavam das necessidades externas do convento – por estarem em contato frequente com as religiosas e, por muitas vezes, adentrarem o claustro – sempre foram alvo de muito cuidado referente a sua qualidade e a como deveriam agir perante às religiosas e vice-versa. Em Goa, como estaria previsto para um cenóbio que já iniciava sob os cânones tridentinos, esses indivíduos tiveram a atenção do arcebispo Menezes desde a escrita das *constituições*, na qual foram designados dois capítulos para legislar sobre eles<sup>166</sup>. No entanto, também foi possível encontrar referência a esses indivíduos na mesma escritura elaborada

<sup>162</sup> Segundo Ramón Piñedo, a comunidade pagava, em meados do século XVIII, 100 ducados ao padre vigário, que também tinha direito à casa, comida, assistência do médico, do cirurgião e do barbeiro que atendiam a casa. Cf. PIÑEDO, Ramón Molina. *Op. Cit.*, 1996. p. 361.

<sup>163</sup> Os dois mordomos só estiveram presentes nas seis primeiras décadas do século, depois foi identificado que só havia um mordomo. Cf. *Ibidem*. p. 362.

<sup>164</sup> Cf. *Ibidem*. p. 361-363.

<sup>165</sup> 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. p. 201.

<sup>166</sup> Capítulo 12, “do capellão do conuento” e capítulo 13, “ dos procuradores, e outros officiaes de fora do convento”. MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 148-150v.

pela vereação goesa, tratada no capítulo anterior, em que se determinava a quantidade de servidoras para dentro do claustro, sendo eles os seguintes:

Quadro 17 – Número de oficiais e servidores externos de Sta. Mônica na escritura da Câmara

Serviços	Nº
<b>Padre confessor</b>	1
<b>Moço de sombreiro</b>	1
<b>Bicho</b>	1
<b>Procurador</b>	1
<b>Advogado</b>	1
<b>Requerente</b>	1
<b>Solicitador</b>	1
<b>Arrecadador</b>	1
<b>Escrevente</b>	1
<b>Sacristão</b>	1
<b>Moço de Sacristia</b>	1
<b>Físico-mor</b>	1
<b>Pandito</b>	1
<b>Cirurgião</b>	1
<b>Sangradores</b>	2
<b>Boticário</b>	1
<b>Servidores da portaria para fora</b>	8
<b>Porteira</b>	1
<b>Servidora da porteira</b>	1
<b>“Ortellão”<sup>167</sup> e “Agoadeiros da orta”</b>	8
<b>Servidores dos palmares</b>	8
<b>TOTAL</b>	<b>43</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.

Ao cruzar essa listagem com as determinações das *constituições*, percebe-se que se nesta era normatizada a presença desses trabalhadores, na escritura foi reforçada a quantidade dos mesmos. E da mesma maneira como foi observado em relação às serventes internas, aqui também se percebe uma variedade maior de funções, demonstrando que as demandas da comunidade foram se tornando mais complexas. No que tange às necessidades religiosas, as mônicas eram servidas por um confessor, que pelas *constituições* sabe-se que poderia ser acompanhado de outros, dependendo do que era preciso. Vale atentar que no momento da

<sup>167</sup> Hortelão: aquele que cultiva sua própria horta ou por algum tipo de contrato, como o arrendamento, ou mesmo quem cuida da horta de outro. Para mais detalhes, vide: ALMEIDA, Maria Antónia Pires de; MARTINS, Conceição Andrade. Hortelão. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *Agricultura: Dicionário das Ocupações*. MADUREIRA, Nuno Luís (coord.). *História do Trabalho e das Ocupações*, vol. III. Oeiras: Celta Editora, 2002. p. 59-63.

escritura não havia capelão, sendo esse apenas um cargo substituto para quando a congregação não suprisse os cargos dos confessores e as religiosas precisassem de um clérigo de fora. Uma alternativa que foi bastante utilizada pelo arcebispo Sta. Teresa na sua peleja de tentar afastar a autoridade dos agostinhos sobre as mônicas no século XVIII. Ademais do clérigo, deveria ter um sacristão e seu ajudante com o intuito de auxiliarem o padre nas celebrações dentro da igreja.

Alguns servidores presentes na escritura não foram mencionados nas *constituições*, enquanto outros não foram contemplados nas ditas escrituras, mas tiveram sua vez nas *constituições*. O moço do sombreiro, o bicho – um criado menino –, o “ortelão”, “agoadeiros da orta” e os servidores dos palmares provavelmente foram cargos acrescentados à dinâmica conventual após o término da obra, quando se viu necessidade de ter pessoas que cuidassem das hortas e dos palmares pertencentes ao convento e quando o cenóbio conseguira ter dinheiro suficiente para pagar pequenos luxos, como um criado que fizesse sombra para os demais oficiais. Por outro lado, sente-se a falta nessa relação do mainato fiel, – o indivíduo que lava a roupa – do comprador fiel – sujeito responsável de fazer a compra do necessário à comunidade a partir de uma lista fornecida pela provisora – e do padeiro, que foram mencionados nas *constituições*.

Em relação à saúde da comunidade, além do físico-mor (médico da casa), do cirurgião e do boticário, nota-se a existência de dois sangradores – ao invés de somente um – e do pandito. Vale a pena ressaltar que este último significava, conforme o Glossário Luso-Asiático, homem letrado, sábio, mestre professor, mas o termo também era comumente usado para designar médicos e curandeiros nativos<sup>168</sup>, originários da casta brâmane. Teotónio de Souza informa que a cidade de Goa possuía sempre trinta desses médicos em sua lista de pagamentos e que inclusive as instituições religiosas – até mesmo a Inquisição – e as altas autoridades civis recebiam seus serviços, visto que eles eram mais exitosos na cura do que os cirurgiões europeus<sup>169</sup>. Essas presenças a mais do estabelecido nas *constituições* corroboram o que repetidamente era dito sobre as religiosas e mesmo as irmãs leigas e servidoras serem mulheres que estavam frequentemente enfermas.

Já para acudir aos assuntos administrativos, econômicos e judiciais do cenóbio, cargos como os de procurador, advogado, solicitador, arrecadador, requerente e escrevente (estes últimos não contemplados na normatização do prelado fundador) eram precisos. O procurador

<sup>168</sup> DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, 1919. p. 156.

<sup>169</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 149. Célia Tavares também identifica a existência de médicos gentios atuando na Inquisição de Goa. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 187.

e o advogado seriam os cargos externos mais importantes abaixo do prelado e do confessor da comunidade. A relação do procurador, que podia ser um religioso ou um leigo, com a superiora do convento era primordial para a saúde econômica da casa. Nesse sentido, Burns mostra como a relação da família Costilla com o convento de clarissas cuzquenho foi proveitosa para ambas as partes, se firmando por gerações não somente como uma “conveniencia económica, sino de mantenimiento espiritual”<sup>170</sup>, já que os membros dessa família se tornavam benfeitores, *mayordomos* e religiosas do cenóbio, forjando fortes conexões coloniais<sup>171</sup>.

No cenóbio goês, esses homens eram escolhidos entre os *casados* mais distintos e exerciam importantes funções em favor das religiosas. Enquanto o procurador deveria cuidar dos negócios em geral do convento, tendo abertura para tratar diretamente com os vice-reis e ministros da justiça e falando com “as pessoas graues quando for necessario”<sup>172</sup>; o advogado – chamado nas *constituições* de “procurador letrado” – ficaria encarregado de representar a casa nos processos judiciais e de aconselhar as religiosas no que fosse preciso, não sendo autorizado que se fizesse “escriptura alguma, nem negoceo da fazenda sem cõselho seu”<sup>173</sup>. Os demais cargos, por sua vez, auxiliariam nos trabalhos dos dois anteriores, como por exemplo o arrecadador, cuja função seria arrecadar as rendas conventuais, cobrando “os alugueres das casas aos mezes, como os foros, se os ouuer, e pagas dos arrendamentos, e tudo o mais, que se ouuer de cobrar, que logo se leuará ao Conuento”<sup>174</sup>. Conforme ressalta Ricardo Silva, os arrecadadores ou cobradores também tinham grande relevância na economia da casa, pois o bom desempenho da mesma dependia da sua dedicação no exercício de suas funções, afinal quanto mais rendas arrecadassem melhor seria<sup>175</sup>.

Todos esses oficiais, por mais experientes e especialistas que fossem, não estavam autorizados a tomar nenhuma decisão sem tratá-la antes com a priora e as mães do conselho, que dariam seu parecer. Sendo assim, todos os pagamentos a esses oficiais, os tratamentos medicinais e remédios, ou escrituras e ações judiciais, ou mesmo as negociações dos dotes e dos pagamentos das noviças e pupilas, de compra e venda de propriedades, de aluguel e arrendamento, enfim, tudo o que se referisse à existência e sobrevivência da

<sup>170</sup> O trecho correspondente na tradução é: “conveniência econômica, mas também de manutenção espiritual”. BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 46.

<sup>171</sup> *Ibidem.* p. 46-56.

<sup>172</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 149.

<sup>173</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 149v.

<sup>174</sup> *Ibidem.* fl. 149v.

<sup>175</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 257-258.

comunidade, por mais que tivessem a interferência do arcebispo como prelado do convento, eram definidos e administrados pelas religiosas.

### 3.4 “*Remedio pera as filhas pobres e desamparadas*”<sup>176</sup>: a economia espiritual do Convento de Santa Mônica de Goa

Auxiliadas por esses oficiais, as religiosas puderam desenvolver alguns negócios que contribuíram para a fazenda conventual e, por conseguinte, para a sobrevivência e a funcionalidade da comunidade. As fontes de rendimento eram essenciais não apenas para o sustento material como também para o alimento espiritual, sabendo-se que as mesmas garantiam além do custeio de alimentação, manutenção do edifício e pagamento dos assalariados, a aquisição de paramentos religiosos, realização de festividades e assistência às almas. Levando em consideração a importância que o aspecto econômico tem para uma comunidade monástica, – especialmente no caso de Sta. Mônica que em seu processo de construção e afirmação teve suas fontes de rendimento severamente questionadas pelo poder local – vale a pena compreender um pouco como que as religiosas goesas obtiveram e geriram suas receitas e despesas. Portanto, assim como dito por Ricardo Dias<sup>177</sup>, o propósito aqui não é desenvolver um estudo especificamente econômico, já que não é essa a linha geral de trabalho, mas sim fazer um esboço das atividades desenvolvidas pelas religiosas e a partir daí poder entender melhor os variados aspectos da relativa autonomia que essas mulheres tinham dentro dos muros claustrais e como a defesa dela era importante para a conservação da comunidade.

Os historiadores, quando tratam da economia conventual feminina, concordam ao dizer que as formas de um cenóbio captar e gerir recursos foram inúmeras e variaram de importância de instituição para instituição. Além dos dotes e das doações quando da fundação dos cenóbios, as religiosas angariavam receitas através de esmolos, de legados de missas e de outros serviços religiosos para prover o culto das almas, de testamentos de benfeitores, de contribuições das recolhidas seculares, das noviças e das educandas, de aluguéis de bens

<sup>176</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. fl. 138v.

<sup>177</sup> “Embora não seja nossa intenção estudar esta matéria de forma exaustiva, uma vez que não se trata de um estudo econômico da questão, afigura-se necessário compreender a natureza e as dimensões das receitas e das despesas das comunidades, enquanto exercício de gestão e administração que as abadessas deveriam desempenhar”. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 163-164.

urbanos, de tenças, doações e testamentos das próprias religiosas, das confrarias fundadas no seio da comunidade, de empréstimos a juros, de trabalhos manuais, de rendimentos e vendas das propriedades fundiárias. Ou seja, numa realidade que diferia das instituições masculinas, por serem excluídas, em geral, do domínio senhorial e do recebimento de dízimos, segundo Ofelia Castelao, as comunidades femininas – fossem elas monacais ou mendicantes – se sustentavam de variadas formas, dando, mormente, maior destaque para práticas patrimoniais e creditícias<sup>178</sup>; e mesmo dentro dessas práticas patrimoniais, havia uma diferenciação. Na Espanha de fins dos Setecentos, as casas mais antigas, fundadas ainda no século XIV, possuíam uma quantidade maior de propriedades e de grandes proporções, em detrimento das casas mais novas, fundadas a partir do final do XVI e início do XVII, que por serem tardias acabavam gozando da renda de poucas propriedades rurais<sup>179</sup>. Para Portugal, Ricardo Silva também demonstra como os rendimentos das propriedades fundiária e os empréstimos a juros são os meios financeiros mais utilizados nos conventos de Braga, juntamente com os dotes<sup>180</sup>.

Contudo, apesar dessa preferência, vê-se a utilização de outros meios de rentabilidade como principais de algumas comunidades. Soledad Navarro, ainda na Espanha, mostra que até princípios do século XIX, as esmolos eram a principal fonte de renda do Convento de Santa Ana de Córdoba, tendo sido suplantadas pelos censos<sup>181</sup>, trabalhos manuais e rendas das

<sup>178</sup> CASTELAO, Ofelia Rey. Las economías monásticas femeninas ante la crisis del Antiguo Regimen. 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. 106.

<sup>179</sup> *Ibidem*. p. 108.

<sup>180</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 178-237.

<sup>181</sup> Segundo López-Cano, os censos foram essenciais para o crédito eclesiástico espanhol e da América Espanhola, nos séculos XVI e XVII, tendo começado a perder espaço para o depósito irregular a partir de finais dos seiscentos. Como bem explicou Filipe Barata, “o ‘censal’ era um empréstimo mascarado de venda. Aquele que emprestava comprava uma renda anual, garantida com um imóvel”. E entre as corporações eclesiásticas, o censo consignativo foi, ao mesmo tempo que a aquisição de imóveis, a opção de investimento preferida pelos religiosos (as). López-Cano, em seu livro *El crédito a largo plazo en el siglo XVI*, que analisa detalhadamente as formas de censos utilizadas pelos espanhóis no México, aponta que os historiadores do direito diferenciaram os censos em três categorias: “censos consignativos, reservativos y enfitéuticos. En el censo consignativo, el censo se constituía porque el deudor había recibido un capital (retribución de un capital que se ha recibido en dinero). En el censo reservativo se entregaba el dominio pleno de una propiedad (dominio útil y directo); y en el enfitéutico, el dominio menos pleno (dominio útil)” (“censos consignativos, reservativos e enfitéuticos. No censo consignativo, o censo se constituía porque o devedor havia recebido um capital (pagamento de um capital recebido em dinheiro). No censo reservativo, se entregava o domínio pleno de uma propriedade (domínio útil e direto); e no enfitéutico, o domínio menos completo (domínio útil)”; tradução nossa). Especificamente, sobre o censo consignativo, numa nota do artigo *La Iglesia y el crédito en Nueva España*, a autora resume bem o seu significado: “El censo consignativo, también denominado redimible o al quitar, tuvo su origen en el censo enfitéutico, contrato intermedio entre el arrendamiento y la venta que se utilizaba para la cesión de bienes raíces, en sentido estricto, del dominio útil de la propiedad. En el censo consignativo o redimible se cedía una cantidad expresada en dinero, y el hecho de que fuera redimible o extingible cuando el deudor devolvía el principal lo convirtió ya para la primera mitad del siglo xvi en un verdadero instrumento de crédito, si bien conservó del censo enfitéutico el carácter de derecho real, es decir, la obligación recaía en primer término sobre la propiedad que se gravaba u ofrecía como garantía, hasta el punto que, si ésta desaparecía o se depreciaba en más del 80% de su valor, la obligación se extinguía. Por lo mismo, con la venta de la propiedad se transmitía igualmente el

propriedades rurais assim que elas começaram a decrescer em quantidade<sup>182</sup>. Ximena Ríos, por sua vez, aponta que a origem da comunidade podia também ser determinante para o tipo de captação de renda mais utilizado. O Convento de la Victoria, de clarissas, e o de Santa Rosa, de dominicanas, em Lima, tinham formas distintas de arrecadação. O primeiro, por ter sido fundado por doação testamentária, que determinava que as mulheres fossem aceitas sem dote, possuía uma variedade maior de financiamento, com enfoque nos censos; já o segundo, por ter sido fundado a partir de um beatério, sobrevivia sobretudo de doações e da venda de comidas<sup>183</sup>.

O contexto colonial também foi decisivo para o perfil de rendas dos cenóbios. Burns salienta que as clarissas de Cuzco conseguiram construir uma boa base financeira para a comunidade através de “un patrimonio marcadamente colonial” e de “relaciones coloniales”<sup>184</sup>. As alianças com indivíduos como Gerónimo Costilla, filho segundo de uma família nobre espanhola que construiu sua própria fortuna – em meados do século XVI –, foram essenciais para a manutenção das casas monásticas. Além disso, assim como aconteceu com outras ordens religiosas – como os agostinhos e os jesuítas – que se apropriaram das

---

gravamen que pesaba sobre ella, lo cual facilitaba la obtención a crédito del inmueble. En una economía donde la obtención de un préstamo a largo plazo era difícil, el reconocimiento del censo impuesto constituyó una posibilidad de financiamiento, pero también el hecho de que no se estipulara una fecha para liquidar el crédito propició que los censos se fueran acumulando sobre las propiedades y provocando su endeudamiento.” (“O censo consignativo, também chamado redimível ou a quitar, teve sua origem no censo enfiteutico, contrato intermediário entre o arrendamento e a venda que se utilizava para a transferência de bens de raízes, precisamente falando, do domínio útil da propriedade. No censo consignativo ou redimível, era dado um valor expresso em dinheiro, e o fato de que era redimível ou extinguível quando o devedor devolvia o principal o transformou, a partir da primeira metade do século XVI, em um verdadeiro instrumento de crédito. Também conservou do censo enfiteutico o caráter de direito real, ou seja, a obrigação recaía, primeiramente, sobre a propriedade a ser tributada ou oferecida como garantia, até o ponto que, se esta desaparecia ou se desvalorizava em mais de 80% do seu valor, a obrigação seria extinta. Portanto, com a venda da propriedade, se transmitia a tarifa que pesava sobre ela, o que facilitava a obtenção da propriedade a crédito. Numa economia em que a obtenção de um empréstimo de longo prazo era difícil, o reconhecimento do censo imposto era uma possibilidade de financiamento, mas também o fato de que não era estipulada uma data para liquidar o crédito fez com que os censos fossem acumulando sobre as propriedades e causando seu endividamento”; tradução nossa, nota 19). Cf: BARATA, Filipe Themudo. Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século XV). *Análise Social*, vol. XXXI (136-137), 1996. p. 683-709; 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. Disponível em: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html>> Acesso em: 07 nov. 2015; LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. Disponível em: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/elcredito/credito.html>> Acesso em 07 nov. 2015.

<sup>182</sup> NAVARRO, Soledad Gómez. Vida cotidiana de monjas y religiosas en la España Moderna a través de sus contabilidades. El convento cordobés de Santa Ana a fines del Antiguo Régimen. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 14, n° 2, p. 103-136, 2010. p. 120-121.

<sup>183</sup> 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. 23.

<sup>184</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 46.

“tierras del Inca y del Sol”, as clarissas, através dessas pessoas, que exerciam a função de *mayordomos* ou procuradores, também demarcaram esse tipo de terras para si<sup>185</sup>. Algo bastante parecido com o que se sucedeu na Índia Portuguesa, onde, como já mencionado, os religiosos regulares se apropriavam das terras e dos rendimentos de porções de terras destinadas originalmente pelos gancares para o serviço religioso hindu<sup>186</sup>. Na América Portuguesa, por sua vez, Susan Soeiro assinala como as religiosas do Convento do Desterro da Bahia, – além das propriedades adquiridas<sup>187</sup> – desenvolveram uma rede de sociabilidade também bastante característica de uma sociedade colonial, ao emprestarem a juros para senhores de engenho e lavradores de açúcar, irmandades religiosas, produtores de tabaco, comerciantes e alguns moradores da cidade. As mesmas ainda privilegiavam algumas famílias notáveis do Recôncavo Baiano, mantendo uma relação de via de mão dupla, na qual as famílias enviavam suas meninas para serem educadas ou para se tornarem freiras no convento, ditando-as, enquanto conservavam tratos financeiros com a comunidade<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> De acordo com Burns, a distribuição da terra organizada originalmente pelos incas se configurava numa divisão em três partes, sendo uma destinada à manutenção do Estado, “el Inca”; outra designada à religião, “el Sol”; e a terceira parte ficava para as comunidades locais se sustentarem. Ao compreender isso, os espanhóis definiram que as duas primeiras partes seriam consideradas “tierras realengas”. Sendo assim, se os conquistadores provassem que um campo cultivável tinha sido anteriormente “tierras del Inca y del Sol”, elas seriam declaradas terras “baldías, vacas, eriazas y sin dueño”, ficando assim disponíveis para serem redistribuídas pelas autoridades espanholas. Tendo isso em mente, Carlos V, numa instrução enviada ao primeiro vice-rei do Peru, em 1534, fixou a ideia de era possível expropriar os bens da religião conquistada em favor da conquistadora fé romana, o que foi amplamente posto em prática pelas ordens religiosas. Para a autora, “las órdenes religiosas parecieran haber creído que merecían la prioridad en la reasignación de las ‘tierras del Inca y del Sol’, las que alguna vez habían mantenido a las mismas ‘idolatrías’ andinas a las cuales ellas habían sido enviadas a erradicar. Los monasterios necesitaban recursos para mantener a la población pequeña, pero creciente, de clérigos que se estaban esparciendo por el campo, librando una prolongada campaña en pos de la conversión de los nativos andinos. A ojos de los frailes, ¿qué podría haber sido más apropiado que el que los campos de la falsa religión de los incas fuesen reasignados a las fuerzas evangelizadoras de la verdadera Fe?” (“as ordens religiosas parecem ter acreditado que mereciam a prioridade chamada de ‘terras do Inca e do Sol’, que outrora haviam mantido as ‘idolatrias’ andinas, para as quais haviam sido enviadas para erradicar. Os mosteiros precisavam de recursos para sustentar a pequena, mas crescente, população de clérigos que se espalhava pelo campo, empreendendo numa campanha prolongada em prol da conversão dos nativos andinos. Aos olhos dos frades, o que poderia ter sido mais apropriado do que ter os campos da falsa religião dos incas transferidos para as forças evangelizadoras da verdadeira fé?”; tradução nossa). Cf. BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 50.

<sup>186</sup> Isso quando não reivindicaram aldeias inteiras por seus habitantes serem contrários e rebeldes à nova religião imposta. Cf. SOUZA, Teotônio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 68-71.

<sup>187</sup> O convento, em 1778, possuía 80 residências, duas partes de terras e uma fazenda no Recôncavo, tudo avaliado em 46.559,766 réis, com rendimento anual de 2.478, 320 réis. Cf. 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. p. 155.

<sup>188</sup> Soeiro ao analisar a economia conventual do Desterro, trabalha a importância que os empréstimos tiveram como recursos financeiros, os tipos dos indivíduos que solicitavam os empréstimos e suas motivações, a maioria voltada para a capitalização da agricultura açucareira e do tabaco, dando como garantia parte de suas terras ou casas urbanas. O pagamento das dívidas nem sempre eram realizadas com dinheiro, mas em espécie, geralmente produtos agrícolas, como açúcar branco e mascavo. Cf. *Ibidem*. p. 114-154.

Diferente do visto em estudos econômicos de conventos femininos na Península Ibérica e nas Américas – cuja documentação, mesmo que por vezes escassa<sup>189</sup>, proporcionou ao pesquisador um panorama das práticas econômicas utilizadas pelas religiosas para sustentação da comunidade e, conseqüentemente, as relações sociais que fixavam com determinados grupos e instituições através das ditas práticas – para o cenóbio goês não foram localizadas, durante esta pesquisa, fontes mais específicas que tratassem das receitas e despesas das mônicas. Apesar de Fr. Agostinho de Santa Maria fazer menção em sua crônica à existência de livros, como os de Entradas de religiosas, de Despesas e de Termos, esses documentos do século XVII não sobreviveram ao tempo. No lugar deles foram encontrados – ademais do *Livro de registo da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica*, que permite a visualização dos dotes iniciais – documentos variados em diferentes arquivos que tratam de questões econômicas do convento. Com exceção de alguns Livros de Recibos de finais do século XVIII – localizados no Arquivo do Paço Patriarcal – e da série Papéis do Mosteiro – presente na coleção do Convento de Santa Mônica do DAA –, os demais documentos foram localizados em coleções variadas, como a dos Conventos Extintos, no DAA; nos Livros das Monções, presentes tanto no DAA quanto na BNP; na série Institutos Religiosos da Índia e nos Livros de Notas do CN Oeiras, no ANTT; no Fundo Índia, do AHU; entre outros.

Portanto, embora não tenham sido localizadas fontes que comprovassem uma contabilidade organizada de Sta. Mônica e que possibilitassem uma análise mais aprofundada de sua economia<sup>190</sup>, a partir das informações várias situadas nesses diferentes documentos e arquivos, foi possível vislumbrar de maneira geral as atividades financeiras da comunidade. Como as fontes encontradas não abrangem um período fechado e nem sempre estão datadas dentro do recorte desta pesquisa, não foi possível fazer uma análise serial dos dados. Sendo assim, optou-se por demonstrar as atividades financeiras por temáticas. Primeiro o custeio das famílias ao enviarem as mulheres ao cenóbio, depois as esmolas e legados deixados às

---

<sup>189</sup> Ricardo da Silva, por exemplo, registra a falta de documentação mais detalhada sobre as fontes de receitas ou mesmo a inexistência da mesma para alguns conventos bracarenenses. Cf: SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 168.

<sup>190</sup> Inês Amorim aponta para a importância que o registro minucioso dos recursos que entravam e saíam dos cofres conventuais exercia na vida da comunidade e como a vigilância atenta dessas verbas proporcionavam rendas anuais positivas. Tendo isso em mente e com a falta de uma documentação serial para o convento das mônicas de Goa, se torna difícil analisar com precisão a real situação econômica da comunidade, restando apenas algumas conjecturas com base nos relatos da época e em alguns poucos documentos econômicos aleatórios. Cf: AMORIM, Inês. Patrimônio e crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII e XVIII). *Análise Social*, vol. XLI, n. 180, p. 693-729, 2006. p. 712.

religiosas e, por fim, o patrimônio conventual expandido pelas freiras a partir das rendas anteriores.

As receitas de Sta. Mônica, assim como em outras instituições femininas, provinham de diferentes meios. Desde que as mulheres entravam no convento, fossem elas meninas ou já viúvas, suas famílias ou elas próprias (quando viúvas e sem filhos) ficavam encarregadas das despesas para com a comunidade. Afinal, como ressalta Assunción Lavrin, “las finanzas eran parte medular de los vínculos conventuales con el mundo. Tan pronto como ingresaba una novicia al convento, los asuntos económicos comenzaban a asediarla”<sup>191</sup>. Mesmo antes do pagamento do dote – que foi considerado aqui, como em outros estudos, como um dos meios iniciais de se arrecadar somas monetárias – a comunidade já exigia o pagamento de uma quantia acertada para o custeio da manutenção da pupila ou da noviça.

Como já explicado no capítulo 2, as meninas que entravam em Sta. Mônica tinham como meta a profissão. Então, nas *constituições* já se determinava que elas deveriam ser aceitas com contrato de dote, estabelecendo a forma de pagamento de seu dote e o pagamento de sua alimentação, enquanto não professava. D. Fr. Aleixo de Menezes sugeria que fosse dada uma quantia de até 100 xerafins<sup>192</sup> por ano<sup>193</sup>, o que foi cumprido no contrato de 1612, em que José Alvares de Torres, viúvo, dotou sua filha de 12 anos, Antonia do Espírito Santo<sup>194</sup>, pagando a dita quantia de custeio da alimentação até um mês antes da profissão. Por outro lado, havia uma forma alternativa de quitar essa despesa. Pelo contrato de dote encontrado de 1648<sup>195</sup> da futura Sor. Izabel de Encarnação<sup>196</sup> – esses contratos serão

<sup>191</sup> O trecho correspondente na tradução é: “as finanças eram parte essencial dos vínculos conventuais com o mundo. Logo que ingressava uma noviça no convento, os assuntos econômicos começavam a assediá-la”. LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016. p. 165.

<sup>192</sup> De acordo com o Glossário Luso-asiático, cada xerafim equivalia a 300 réis ou 5 tangas. Cf: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 424. Para ter uma ideia de gastos com alimentação, os jesuítas do Colégio de São Paulo haviam gasto, de 1692 a 1707, com a compra de peixes para os padres 162 xerafins, e 14 bazarucos (que valia 2 réis). Cf: BORGES, Charles J. *The economics of the Goa Jesuits, 1542-1759. An explanation of their rise and fall*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994. p. 169.

<sup>193</sup> Para o fundador naquele momento 100 xerafins eram suficientes para custear a alimentação tanto de pupilas quanto de noviças, mas esse valor poderia ser modificado posteriormente conforme os preços dos víveres fosse alterando: “como isto se trata da sustentação, que se regula conforme aos gastos das terras no comer, vestir, e mais cousas necessarias, e enfermidade que se altera com o tempo, posto que pera o diante não podemos determinar cousa certa, pera o presente conformandonos com os gastos da terras, que agora ha”. Cf: MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 69v.

<sup>194</sup> Sor. Antonia de Espírito Santo, nº 67, natural de Moçambique e filha de José Alvares de Torres e Luiza da Costa (falecida), professou em 01/11/1615 e faleceu em 14/04/1665. Quando do contrato, em agosto de 1612, a menina tinha 12 anos e 4 meses, o que significa que ela teria nascido em abril de 1600 e professado com 15 anos e 7 meses e morrido com 65, aproximadamente. DAA, Convento da Santa Mônica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 25-27v.

<sup>195</sup> O contrato é datado de 06/06/1648. DAA, Papéis Conventos Extintos, n. 3062. fl. 112-113.

<sup>196</sup> Sor. Izabel de Encarnação, nº 222, filha de Francisco Peixoto Vieira e D. Izabel da Cunha, natural de Goa, professou, em 25/03/1654, tendo falecido, em 04/12/1661.

novamente analisados adiante –, o dotador, seu pai, pagava mil xerafins para lhe fazer a tença. Ou seja, em vez de pagar periodicamente ao convento, ele havia combinado com as religiosas um valor com o qual não precisasse mais se preocupar, cujos rendimentos a filha pudesse usufruir desde menina<sup>197</sup> até depois de sua profissão como tença.

Outro exemplo desse tipo de pagamento foram os recibos encontrados de meados do século XVIII. Num total de 27, a beneficiada era a, já mencionada no capítulo 2, pupila Luzia de Sto. Alexandre e o dotador era o Fr. Christovão de São Miguel – que foi provincial da congregação até 1749, a partir de 1750 nos recibos já consta o título de provincial absoluto, indicando que seu governo havia terminado<sup>198</sup>, – possivelmente seu tio, irmão ou outro tipo de parentesco próximo. Esses recibos datam de 1747 a 1755 e não seguem uma periodicidade uniforme, havendo por vezes pagamentos mensais e, por outras, bimestrais, trimestrais, ou mesmo semestrais e equivalentes a oito meses, sem cobrança de juros. Na maior parte desse período, o valor do pagamento era de 30 xerafins por mês, totalizando 360 xerafins anuais. Quantia muito além daquela determinada inicialmente pelas *constituições*, o que pode ser um demonstrativo do aumento dos preços dos alimentos básicos na Índia. A exceção desses valores foram os meses de junho, julho, agosto e setembro de 1748, quando foram pagos 25 xerafins por mês, mas infelizmente, nos recibos não consta o porquê de tal mudança. Esse valor pago às mães de Santa Mônica, como alguns recibos mesmo confirmam, era somente referente à alimentação da educanda, posto que 30 xerafins não eram considerados uma grande quantia<sup>199</sup>.

As noviças, quando eram aceitas pela comunidade, também deveriam arcar com sua alimentação até o dia da profissão. Um valor que se igualava ao que deveria ser pago pelas pupilas. Havia também uma espécie de enxoval, com o qual elas deveriam entrar no claustro. Nas *constituições*, esse enxoval não foi muito detalhado, sendo apenas “seus hábitos e cama e huma cama ordinaria pera a enfermeria”<sup>200</sup>. Contudo, ao escrever o *regimento*, Fr. Diogo de

<sup>197</sup> No contrato não há menção da idade de Izabel, porém, sabendo-se que ela professou em 1654 e o contrato sendo de 1648, conclui-se que ela deveria ter por volta de 10 anos quando foi aceita pelas freiras como pupila.

<sup>198</sup> Na crônica de Fr. Ave Maria é possível confirmar esse dado, posto que Fr. Christovão de São Miguel foi intitulado provincial, em 28 de setembro de 1747, tendo exercido o cargo até setembro de 1750, quando Fr. Ambrosio de Sto. Agostinho assumiu. AVE MARIA, Fr. Manuel da. Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho. [1817]. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. Cit.*, 1955. p. 100-101.

<sup>199</sup> Comparada a tença que uma religiosa poderia receber – em torno de 100 xerafins ou rendimentos de algum valor ou propriedade – os 30 xerafins de uma educanda seria direcionado somente para seu sustento.

<sup>200</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 69v.

Sta. Ana foi bastante específico, reservando um capítulo<sup>201</sup> somente para pormenorizar como deveriam ser os hábitos e os utensílios que noviças e meninas levariam ao adentrar o claustro:

Ao tempo *que* se ouuer de receber alguma Nouiça, ou menina pera Religiosa, pedirsehão com seu dote as couzas de seu particular vso, *que* no Mosteiro lhe sam necessarias, e será isto por hum mesmo teor a todas, pera *que* aia igualdade, e moderação, sem que por *huma* parte falte o necessario, nem que por outra se exceda no supérfluo, ou na preciosidade da pobreza communa, e será isto pola maneira seguinte.<sup>202</sup>

#### Quadro 18 - Enxoval das meninas e noviças determinado pelo *Regimento*

Um crucifixo de marfim de aproximadamente um palmo com caixa da China, ou semelhante, para o seu oratório;
Um retábulo ou imagem de Nossa Senhora, da devoção da postulante, pintada em lâmina, com seu encaixe e “fasquias” <sup>203</sup> de pau preto, com guarnição somente de latão, se tiver;
Um Menino Jesus de madeira de aproximadamente um palmo e meio, vestido e ornado como se faz na comunidade <sup>204</sup> ;
Um oratório de três naves, com cinco palmos de comprimento, não mais que seis, o mesmo de altura e um de largura, para colocar as ditas imagens e alguns livros espirituais;
Um Breviário Plantino; um Diurno; umas Horas de Nossa Senhora; um livro de oração de fr. Luis de Granada; um <i>Contemptus mundi</i> ; os <i>Trabalhos de Jesus</i> de fr. Thomé de Jesus; outros livros espirituais, uma batega <sup>205</sup> preta com tinteiro, poeira, tesoura canivete, penas, papéis; um cartapacinho <sup>206</sup> de papel de Veneza para os exercícios espirituais; uma almofada, algumas agulhas, linhas e alfinetes;
Um escabelo <sup>207</sup> com 5 palmos de altura e de comprimento e 3,5 de largura, com 3 gavetas em cima e duas embaixo, com fechaduras e puxadores, para guardar as roupas e utensílios.
Um rosário inteiro de contas miúdas de pau preto num cordão de seda; umas disciplinas de linha ou de corda de viola, sem latão por dentro;
Uma caldeirinha de latão para água benta e hissopo <sup>208</sup> de pau preto;
Um hábito preto de caniquim <sup>209</sup> muito fino e uma correia larga de couro preto com fivela, para aparecer em público e no coro;
Dois hábitos brancos; 12 escapulários; 12 mantos de caniquim e uma correia estreita;
12 fronhas, 12 almofadinhas, 12 toalhas de rosto e 12 lenços, tudo em caniquim melhorado

<sup>201</sup> Este capítulo é o X, com o título “Das Cousas do particular vso, que haõ de trazer as *que* vierem ser religiosas”. SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 242-243.

<sup>202</sup> *Ibidem*. fl. 242.

<sup>203</sup> Fasquia era um pedaço de madeira estreito e comprido. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. p. 169. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/fasquia>> Acesso em: 31 mar. 2019.

<sup>204</sup> Outras imagens podem haver desde que seguindo as determinações das *constituições*.

<sup>205</sup> Bâtega, bacia de metal. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 103.

<sup>206</sup> Cartapacio, livro de mão em que se escrevem vários assuntos. BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 2, p. 169. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cartapacio>> Acesso em: 09 fev. 2019.

<sup>207</sup> Espécie de banco. Cf: Escabelo. In: *Portas Adentro: modos de habitar do século XVI a XVIII em Portugal*. Glossário. Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=escabelo&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 10 mar. 2019.

<sup>208</sup> Hissopo: “pau pequeno e redondo que tem numa das suas extremidades fios de cavalo, de esparto ou hisope (erva do mesmo nome); serve para lançar água benta sobre as pessoas ou coisas || pode ser em metal, tendo uma bola na extremidade destinada a aspergir água benta”. Cf: Hissopo. In: *Ibidem*. Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=hissopo&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 10 mar. 2019.

<sup>209</sup> “Tecido grosso de algodão, muito usado outrora na Índia e na África oriental”. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 202.

12 capelos <sup>210</sup> do rosto; 12 panos da cabeça de beatilha <sup>211</sup> , que esconda a garganta; 12 bajus <sup>212</sup> de beatilha mais grossa; um capelo de repolego <sup>213</sup> (murça de beatilha) para as profissões;
Uma peça de véu para os véus da cabeça e do rosto;
Um manto preto de perpetuana <sup>214</sup> de Portugal ou de canga de cordão da China <sup>215</sup> , dos ombros até o calcanhar e com colchetes para fechar no pescoço;
Dois pares de sapatos de sola; dois pares de chinelas de sola, que cobrem os pés até além do tornozelo.
Um travesseiro; duas almofadinhas de enchimento de lã de Portugal ou de palha.
Duas colchas brancas de Cambaia e de caniquim sem adornos ou de godorins finos.
12 lençóis de cotonia <sup>216</sup> fina de Cambaia, ou do Norte, ou de caniquim, ou de cacha.
Um esquife torneado e laqueado de vermelho com grade e cabeceira, com 7,5 palmos de comprimento, 4,5 palmos de largura e 2,5 de altura.
Uma trepeça <sup>217</sup> de rota torneada e laqueada de vermelho, uma cadeira baixa de espaldas para quando ficar enferma, uma esteira de junco de Mascate ou do Ceilão.
Um candeeiro de gancho ou de bâtega; um mancepo laqueado de vermelho; uma porcelana grande e grossa da China para serviço da cela.
Um guinde <sup>218</sup> e um prato grande; duas palanganas meãs; uma porcelana, uma chávena; uma talinha de barro vermelho para água de beber e alguns púcaros de barro <sup>219</sup> .
Fonte: SANTA ANNA, Fr. Diogo. <i>Op. Cit.</i> , BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 242-243.

Embora não se possa confirmar a entrega desses itens por falta de contratos de dote, – posto que foram encontrados apenas dois – percebe-se que a intenção do frei ao incluir as pupilas nessa obrigatoriedade deveria ser já deixá-las preparadas para a vida contemplativa que as aguardava. O trecho também transparece uma provável dificuldade em fazer com que os parentes dessem esse enxoval depois de anos após a entrada da criança e de pagamentos da alimentação. Seguindo a ideia de que muitas vezes as normas são escritas para se evitar ou restringir um costume ou atos desaprováveis, ao fazer isso, o agostinho não deixava espaço para diferentes interpretações, além de uniformizar os pertences das religiosas, procurando

<sup>210</sup> Dentre as definições de capelo tem a de “espécie de touca ou capuz que as mulheres, especialmente as viúvas e freiras, usavam antigamente”. Cf: Capelo. In: *Op. Cit.* Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=capelo&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 10 mar. 2018.

<sup>211</sup> Beatilha: “pano de linho ou algodão muito fino || espécie de flanela || na Índia é usado para fazer camisas, em Portugal as mulheres usam-no para fazerem toucas ou toalhas de cabeça || touca de freira”. Cf: Beatilha. In: *Ibidem.* Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=beatilha&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 10 mar. 2018.

<sup>212</sup> Na Índia seria uma espécie de roupa feminina, como um vestido. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 82.

<sup>213</sup> Repolego é um filete grosso e retorcido posto nas toalhas femininas próximo ao rosto. BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 7. p. 261. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/ptbr/dicionario/1/repolego>> Acesso em: 31 mar. 2019.

<sup>214</sup> Tecido fino de lã. BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 6. p. 444. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/perpetuana>> Acesso em: 31 mar. 2019.

<sup>215</sup> Tecido de algodão proveniente da Ásia. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 421.

<sup>216</sup> Apesar dos muitos empregos, todos são relacionados a tecidos, algodão, linho ou seda. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 317.

<sup>217</sup> Uma espécie de assento com três pés. BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 8. p. 272. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/trepeca>> Acesso em: 31 mar. 2019.

<sup>218</sup> Jarro para água. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 448.

<sup>219</sup> Vaso pequeno. Púcaro. In: *Op. Cit.* Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=pucar&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 31 mar. 2019.

evitar assim o luxo nas celas. Algo bastante provável, tendo em vista que o convento teria atraído muitas mulheres ricas e fidalgas. Outro fator percebido é o de que se percebe é que mesmo fixando esses utensílios – transparecendo uma preocupação do administrador, que teria sentido na pele as necessidades iniciais do convento para acumular verbas e construir o convento e, portanto, queria tirar dos encargos da comunidade esses gastos – fr. Diogo não excluiria a entrada de mulheres pobres, exaltando-as e comparando-as ao seu divino esposo “que sendo tam rico por amor de nos se fez pobre”<sup>220</sup>.

Depois de professar, tendo pago seu dote, as religiosas podiam ser beneficiadas com tenças. Como apontam Ximena Ríos e Ricardo Silva em seus trabalhos, esse provento era individual e tinha como função inicial suprir necessidades pessoais que as mesmas viriam a ter em sua vida, diminuindo a carga de gastos da comunidade<sup>221</sup>. Em geral, as religiosas recebiam essas tenças como doações de familiares, clérigos ou separavam de seus próprios bens. Ximena Ríos aponta que algumas religiosas ao fazerem seus testamentos já determinavam o valor de suas tenças, separando-as, podendo também favorecer alguma parente religiosa. Doña Ignacia de Amasa y Lisperguer, noviça de La Limpia Concepción, em seu testamento deixava para sua tia, religiosa no mesmo convento, uma tença de mil pesos – rendimento de uma renda de 8 mil pesos e 8 reais – para ajudar com a compra dos remédios necessários. Depois da morte da dita tia, ela própria faria uso desse valor como sua tença<sup>222</sup>. Em Salvador, a Câmara Municipal, em 1722, tentou estipular o valor da tença em 100 mil réis ao ano para as religiosas dos conventos da cidade, mas na prática isso variou entre 25 mil e 200 mil réis<sup>223</sup>.

Em Sta. Mônica, embora não haja nada específico nas normas sobre as tenças das freiras, as *constituições* deixavam em aberto essa prática ao afirmar que: “[...] com tudo o trazerem consigo a sustentação, de que possam viuer toda a vida no mosteiro he recebido e aprouado polla sancta Igreja, pois ellas o não podem ir pedir se lhes faltar, como os Religiosos”<sup>224</sup>. Portanto, assim como era comum em outros cenóbios, as mônicas de Goa também fizeram uso desse recurso e há alguns exemplos disso.

A primeira de que se há notícia foi uma das princesas de Jafanapatão, Sor. Maria da Visitação. Essa, conforme o já mencionado, anos após sua entrada no convento e cuja irmã mais nova já havia falecido, teria enviado para o rei uma solicitação de ajuda financeira,

<sup>220</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. p. 243.

<sup>221</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 172; RÍOS, Ximena Azúa. *Op. Cit.*, 2011. p. 24.

<sup>222</sup> A autora não informa a data desse testamento. RÍOS, Ximena Azúa. *Op. Cit.*, 2011. p. 24-25.

<sup>223</sup> SOEIRO, Susan A. *Op. Cit.*, 1974. p. 106.

<sup>224</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 69v.

alegando que vivia miseravelmente e não tinha a consideração de suas irmãs de religião. Seu pedido foi aceito, tendo o monarca estabelecido, em março de 1752, que ela passaria a receber uma tença de 500 patações por ano – dinheiro que deveria ser tirado dos foros que o convento pagava à fazenda real. Mercê que ao chegar em Goa, logo foi posta em prática com uma carta de padrão de tença em novembro do mesmo ano<sup>225</sup>. Esse era um valor considerável, tendo em vista que cada patação na Índia tinha o mesmo valor que o pardau, ou seja, 360 réis, o que totalizava 180 mil réis<sup>226</sup>. Sendo o dote oficial de 2 mil xerafins, o que dava 600 mil réis, a religiosa recebia ao ano 30% do valor do dote<sup>227</sup>.

Sor. Maria de Jesus, religiosa que foi retratada por possuir as chagas de Cristo ainda no século XVII, também recebia tença, porém, conforme Fr. Agostinho de Santa Maria, ela a gastava toda com caridade sobrando-lhe somente 8 réis, o que não dava para quase nada<sup>228</sup>. De fato, a partir do *Livro de registo* tem-se a informação que a religiosa tinha tença dos rendimentos de 3 mil xerafins<sup>229</sup> – que não estavam sob administração do convento, mas que este herdaria após sua morte. Uma quantia considerável, que pela fala elogiosa do autor, deveria ter sua maior parte destinada a doações. Mesmo que se acredite que ele tenha exagerado no valor que restava à freira – afinal se o custeio de alimentação para as noviças e meninas era de 100 xerafins, ou seja, 30 mil réis, 8 réis seria uma quantia irrisória – não deve ser invenção de que ela viveria humildemente devido a sua grande devoção e santidade. Essa menção do cronista deixa claro como era bem visto quando uma religiosa fazia doações de sua tença, não só favorecendo aos pobres como também à comunidade ao auxiliar em obras ou cuidar de capelas.

<sup>225</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.

<sup>226</sup> “O *Tombo Geral* refere que o vice-rei D. Afonso bateu ‘patações com nome de *pardáo d’ouro*, em que poz de valia os ditos trezentos e sessenta reis, igualando na valia com o dito *pardáo d’ouro pagode*’; mas que no comércio valia muito menos ‘o *pardáo d’ouro patação*, por ser moeda de prata e ligada’. Esta moeda era comumente conhecida por ‘S. Tomé’ ou simplesmente ‘patação’”. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 175.

<sup>227</sup> As informações sobre os valores das moedas foram retiradas dos seguintes livros: FERNANDES, Manuel Bernardo Lopes. *Memória das moedas correntes em Portugal, desde o tempo dos romanos, até o anno de 1856*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1856-1857; DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vols. 1e 2, 1919. Sor. Maria da Visitação recebia, portanto, um valor maior do que o escrivão da fazenda recebia no ano de 1581, a quantia de 165 mil réis. Ainda não foram encontrados os saldos do século XVII, mas a partir do levantamento de Catarina Madeira Santos é possível perceber quão significativa era sua tença comparando com os salários de alguns oficiais da corte do Estado da Índia. Por exemplo, a tença de Sor. Maria era bem maior que o soldo do cirurgião-mor, que em 1581 recebia 29.800 réis, e um pouco abaixo que o do secretário do Estado, que no mesmo dito ano ganhava 230 mil réis. Para os valores recebidos pelos oficiais do Estado da Índia, conferir: SANTOS, Catarina Madeira. *Op. Cit.*, 1999. p. 242-243.

<sup>228</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. Cit.*, 1699. p. 481.

<sup>229</sup> [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. fl. 9.

Já no século XVIII, vê-se Luis de Mendonça designando uma tença para sua filha Sor. Roza de Sta. Anna<sup>230</sup>. A data do documento é incerta, pois apesar da nota arquivística indicar que o ano seria 1739, nesse tempo Sor. Roza ainda não constava entre as religiosas professoras de Sta. Mônica. Ela, segundo o *Livro das profissões*, teria professado em 1747<sup>231</sup>. Uma leitura rápida do documento pode levar a acreditar que este deveria ser um caso semelhante ao de Sor. Izabel de Encarnação, cujo pai, ao enviá-la para o convento, deixara uma quantia que serviria tanto para sua manutenção antes da profissão quanto como tença após o ritual. Contudo, o pai de Sor. Roza, foi claro ao dizer que sua filha era a “*Madre Soror Roza de Santa Anna*”<sup>232</sup>, dando a entender que a benesse teria sido feita após sua profissão solene. A partir disso, pode-se concluir que é muito provável que a data correta seja 20 de janeiro de 1759 e que o equívoco com o número 3 teria se dado por causa da rasura no documento. Data esclarecida, observa-se nessa carta de doação que Luis Mendonça deixava para sua filha como tença – enquanto ela estivesse viva – os rendimentos de 1.500 xerafins, os quais ele havia dado ao convento para este emprestar a juros. Diferente dos outros documentos, que ficaram faltando os recibos que comprovassem a prática desses acertos, nesse caso foram encontrados sete recibos, entre os anos de 1765 e 1766. Neles, Sor. Roza de Sta. Anna confirmava ter recebido de procuradores do Convento da Graça a importância de 6 xerafins e 2 tangas de tença em cada mês, o que totalizava 72 xerafins e 24 tangas ao ano<sup>233</sup>. Um valor baixo, considerando as quantias que já foram mencionadas.

Algo semelhante parece ter sucedido com Sor. Ignacia da Encarnação<sup>234</sup>, que em 25 de janeiro de 1760, certificava que havia recebido 50 xerafins do padre vigário Fr. Christovão de Santo Agostinho<sup>235</sup>. Esta quantia, assim como outras, segundo ela, havia sido passada ao religioso em Talicheira por seu pai, Manoel Rodrigues, por carta, o que induz a acreditar que também tenha sido rendimentos de alguma espécie de crédito. Uma prática bastante enraizada na sociedade da Antigo Regime, posto que essas tenças e os dotes podiam ser pagos, em

<sup>230</sup> DAA, Papéis Conventos Extintos, nº 3053. fl. 91.

<sup>231</sup> Sor. Roza de Sta. Anna, nº 394, natural de Talicheira e filha de Luis de Mendonça e Christina Rodrigues, professou, em 01/01/1747, tendo falecido, em 15/10/1787.

<sup>232</sup> DAA, Papéis Conventos Extintos, n. 3053. fl. 91.

<sup>233</sup> Sabendo-se que cada tanga valia 60 réis – e um xerafim valia 5 tangas –, pode-se afirmar que a tença anual era de 23.040 réis. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 355.

<sup>234</sup> Sor. Ignacia da Encarnação, nº 389, natural de Talicheira e filha de Manoel Rodrigues e Anna Gomes, professou, em 18/10/1774, e faleceu, em 12/02/1790. O estranho é que apesar de Ignacia assinar como soror, constatou-se que pela data do recibo e a da profissão indicada acima, ela ainda não seria uma religiosa professora.

<sup>235</sup> Infelizmente, só foi encontrado um recibo dessa tença e como não há indicação de se esse valor era mensal ou anual, não é possível analisar melhor essa tença. DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2672. fl. 50.

qualquer das quatro partes do mundo, “em dinheiro corrente, mas incluíam, igualmente, foros e escrituras a juros”<sup>236</sup>.

Um outro documento capaz de fornecer alguns dados sobre as tenças foi o *Livro de registo*. O caso de Sor. Maria de Jesus não foi o único a dar esse tipo de informação. Sor. Maria de Ascensão e Sor. Catharina de S. José<sup>237</sup> foram duas que tiveram uma parte do dote direcionada para sua tença: a primeira separando 500 xerafins e a segunda mil dos 2.500 que cada uma havia dado como dote. A provisão deveria ser tirada dos rendimentos dessas quantias<sup>238</sup>. Rendimentos de propriedades também eram destinados para o pagamento das tenças. Sor. Anna da Piedade deixava de herança para o convento umas casas, cuja metade do seu rendimento seria sua tença enquanto estivesse viva<sup>239</sup>. Da mesma maneira, através do dito livro é possível confirmar o recebimento das tenças de Sor. Catharina de Sta. Monica e suas filhas – de 100 xerafins para cada –, que o rei havia feito mercê por carta régia<sup>240</sup>. Como é possível notar, esse documento se configurou como uma boa fonte para se ter um vislumbre das características das tenças, mas também dos dotes com os quais as noviças professaram. Por mais que o recorte temporal do mesmo com essas informações seja pequeno, analisá-lo já proporciona uma ideia de como funcionava esse aspecto econômico muito essencial para a comunidade.

O dote para “casar com Deus”<sup>241</sup>, assim como no casamento secular, servia para auxiliar a mulher na nova fase de sua vida, no seu novo status social. Afinal de contas, como defende Burns, a religiosa também era uma noiva<sup>242</sup>. Então, se no casamento o marido desta forma tinha a obrigação de sustentá-la, no casamento divino quem assumia essa responsabilidade era a comunidade na pessoa da priora, a qual deveria alimentá-la, vesti-la e cuidar de sua saúde. Os dotes eram primordiais para o sustento dos cenóbios e para sua economia e cada um estipulava o valor que cobraria, pois como indica José Lora, “todas las órdenes establecen, de forma regular, la obligación ineludible de entregar ciertas cantidades de dinero antes de la profesión, regulada su quantía según circunstancias de tempo y lugar”<sup>243</sup>.

<sup>236</sup> Cf. AMORIM, Inês. *Op. Cit.*, 2006. p. 705.

<sup>237</sup> Sor. Maria de Ascensão, natural de Goa e filha de Miguel Pinheiro Ravasco e D. Maria Velosa, professou, em 16/12/1630, tendo falecido, em 14/05/1662. Sor. Catharina de S. José, filha de Antonio Pinto Pimenta e Maria Ferreira, natural de Moçambique, professou em 20/08/1631 e faleceu em 10/01/1636.

<sup>238</sup> [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 9.

<sup>239</sup> *Ibidem*. fl. 6v.

<sup>240</sup> *Ibidem*. fl. 2v.

<sup>241</sup> Termo largamente utilizado por Ricardo da Silva. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011.

<sup>242</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 44.

<sup>243</sup> O trecho correspondente na tradução é: “todas as ordens estabelecem, de forma regular, a obrigação inevitável de entregar certas quantidades de dinheiro antes da profissão, regulada sua quantia segundo circunstâncias de

Os agostinhos em Goa não saíram da regra e desde as *constituições* ficaria instituído para os anos iniciais, como já vimos, a quantia de 2 mil xerafins para as freiras de véu preto, tendo Fr. Diogo de Sta. Anna, em sua *Apologia*, descrito que as mulheres nativas que entravam no convento como irmãs leigas deveriam pagar 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>244</sup>. O frei não tratou dos valores desses dotes, mas sabendo-se que o a quantia do dote das religiosas professoras, é possível concluir que para professarem com véu branco, as mulheres nativas deveriam pagar 500 xerafins, enquanto as descendentes pagariam mil xerafins. Para os anos posteriores a 1648, – data do último contrato de dote encontrado – não se sabe quando este valor foi alterado. A única informação obtida provém de Ricardo Telles que, em seu artigo, informou que o dotes das “indígenas” era de 8 mil xerafins, enquanto o das europeias e descendentes variava de 6 a 5 mil xerafins<sup>245</sup>. O autor não diz o período em que retira esse dado, mas, provavelmente, deve ter sido de documentos do século XIX.

O valor dos dotes foi muito criticado pela Câmara, na primeira metade do século XVII, que alegava ser excessivo, “por os mantimentos na India serem baratos, e as molheres naturaes della serem costumadas a comer o de menos valia”<sup>246</sup>. De fato, comparado aos conventos de clarissas de Braga e da Madeira – cujas quantias, no século XVII, variavam entre 300 e 400 mil réis<sup>247</sup>, o dote de Goa com seus 600 mil réis era alto. Contudo, considerando que diferente dos demais cenóbios, Sta. Mônica de Goa não teve uma doação substancial de seu fundador, os dotes se configuraram na sua principal fonte de renda inicialmente. Foi a partir deles que o convento enriqueceu e se tornou um grande proprietário, como será visto posteriormente.

Thimoty Coates mostra como que os ditos dotes foram um dos temas de discórdia com a Câmara Municipal, que em momentos alegava enriquecimento do convento em detrimento da pobreza da cidade ao atrair viúvas e órfãs muito ricas, enquanto em outros alegava que as

---

tempo e lugar”. LORA, José Luis Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988. p. 114.

<sup>244</sup> SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236. fl. 58.

<sup>245</sup> TELLES, Ricardo Micael. *Op. Cit.*, 1931. p. 90.

<sup>246</sup> Parecer de Gonçalo Pinto da Fonseca, de 05 de março de 1623. PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*, vol. 8. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982. p. 84.

<sup>247</sup> Otilia Fontoura informa que o dote do Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação era de 400 mil réis, tendo aumentado para 600 mil, no século XVIII, e para 800 mil, no XIX. Já as religiosas extranumerárias entravam com um dote maior, 600 mil réis, tendo atingido o um conto de réis ainda no século XVII. Já para Braga, no Convento dos Remédios, o dote no início do século XVII era de 320 mil réis, tendo fixado em 400 mil no mesmo século; enquanto que no Convento da Conceição, a quantia variou de 300 mil e 400 mil réis, chegando aos 800 mil e um conto e duzentos mil réis, no século XVIII. Cf. FONTOURA, Otilia Rodrigues. *Op. Cit.*, 2000. p. 168; SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 194-195.

famílias se aproveitavam do envio de filhas ao cenóbio para lhes dar um dote mais modesto e reter os bens que seriam dados num dote de casamento ou mesmo numa herança – que muitas vezes a mulher era obrigada pela própria família a desistir ao se tornar uma freira. No entanto, ao quantificar os dotes recebidos pelo convento ao longo de seu funcionamento, é possível observar que o autor simplesmente vai somando esses dotes conforme as freiras foram entrando, baseando-se apenas no *Livro das profissões* transcrita Moniz. Por exemplo, no quadro 7.2 – na página 263 de seu livro – Coates apresenta que, em 1610, Sta. Mônica teria 32 freiras de véu preto, tendo acumulado 33 dotes (tendo em vista que em 1609 uma religiosa havia falecido); 20 anos depois, teria 100 religiosas e 152 dotes acumulados<sup>248</sup>. Esse seria um dado bastante importante se Coates não tivesse desconsiderado algumas práticas conventuais de isenção de pagamento dos dotes.

Era comum nos cenóbios femininos serem aceitas mulheres para a profissão solene sem que tivessem a obrigação de dote. Lora, ao tratar dos patronos fundadores na Espanha, aponta que uma de suas exigências era que familiares deles fossem aceitas gratuitamente<sup>249</sup>. Prática que se repetiria na América Hispânica, como as mulheres da família Sánchez que além de requererem essa isenção para elas e suas parentes ainda acreditavam que a direção e o controle do Convento de Santa Clara do México eram exclusivamente delas por terem sido suas fundadoras<sup>250</sup>. Ricardo Silva, para Portugal, também indica essa prática e mais, mostra como nas constituições do Convento da Penha de França, em Braga, ficava ditado a não exigência do dote, apenas que os responsáveis deveriam “pagar os alimentos das suas familiares, dando, igualmente, a esmola da igreja ou da sacristia”<sup>251</sup>. Outro motivo para a dispensa que Lora expõe é a prestação de serviços musicais, que também podem ser estendidos para outros serviços<sup>252</sup>. Por vezes, as religiosas não conseguiam a isenção total, Asunción Lavrin indica que algumas entravam oferecendo seus serviços em troca de uma redução no dote<sup>253</sup>. A influência de autoridades civis e eclesiásticas também ditava essa isenção. Lavrin mais uma vez mostra como o arcebispo do México de finais do século XVII persuadiu as carmelitas do Convento de San José a aceitarem sua protegida sem dote<sup>254</sup>.

<sup>248</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. 263.

<sup>249</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 115.

<sup>250</sup> HOLLER, Jacqueline. *Op. Cit.*, 2005. p. 290-302.

<sup>251</sup> Mesmo com essa determinação, o autor revela que a partir de meados do século XVIII, os dotadores passariam a deixar quantias que se equiparavam com os dotes pagos aos conventos vizinhos, alegando morar distante ou algo semelhante. Uma prática, que segundo o autor, evitaria o desequilíbrio da procura pelas demais casas religiosas da cidade. SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 195.

<sup>252</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 115.

<sup>253</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, 2016. p. 139.

<sup>254</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, 2016. p. 55.

Já desde as *constituições* de Sta. Mônica de Goa, observa-se que D. Fr. Aleixo de Menezes foi muito favorável a esse costume de isentar o pagamento de dote para aquelas que não tinham condições. Nelas, ele previu que:

se alguma não tiuer tanto e for por outra parte taõ proveitosa ao Conuento que pareça perderâ muito em ella não entrar, em special sendo molher de virtude conhecida e prouada que com estas ganharâ mais o mosteiro, que com grandes rendas, poderaõ neste caso dispensar a Prioressa e madres do conselho na parte que lhes parecer assi do dote, como de alimentos [...].<sup>255</sup>

Dessa maneira, o fundador demonstrava que a caridade estava no cerne da fundação. Aliás, nesse sentido, ele foi mais do que favorável. Muitas das mulheres que teriam entrado sem dote no convento, foram por determinação do arcebispo. Essa informação foi retirada do *Livro de registo*, que traz dados sobre os dotes pagos entre 1607 e 1632<sup>256</sup>. O documento é claramente dividido em duas partes: uma primeira, que abrange os anos já citados e que é mais detalhada e uma segunda que vai até o ano de 1637. Na primeira parte, em alguns trechos fica claro que o documento estava sendo feito com a finalidade de defender o convento. A autora, ao relatar os dotes pagos, fazia questão de apontar os casos das isenções e os que o pagamento ainda não havia sido finalizado. Portanto, a fim de poder contrastar com o apresentado por Coates e compreender melhor como que se deu a política dos dotes em Sta. Mônica, o quadro abaixo foi produzido cruzando os dados tanto do *Livro das profissões* como do *Livro de registo*.

Quadro 19 – Dotes e profissões anuais de Sta. Mônica (1607-1632)

Anos	Nº de dotes	Nº de profissões	Nº de entradas sem dote
<b>1607</b>	15	20	5
<b>1608</b>	2	4	2
<b>1609</b>	5	5	0
<b>1610</b>	5	5	0
<b>1611</b>	11	11	0
<b>1612</b>	3	3	0

<sup>255</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 69.

<sup>256</sup> Embora este documento não possua assinatura nem nenhuma indicação de quem o tenha escrito, acredita-se que tenha sido a escritã, Sor. Bárbara de Jesus, quem o elaborou, posto que na *Apologia* de frei Diogo de Sta. Anna, há uma certidão, datada de 09 de dezembro de 1632, escrita pela mesma contendo as mesmas informações – nomes, número, filiação, quando professaram e o dote com que entraram. Cf. CERTIDÃO da Madre escriuam do Mosteiro das freiras de sancta Monica de Goa, do numero das mesmas freiras, e dos dotes e heranças que com ellas se Receberaõ no mesmo Mosteiro. In: 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. fl. 211-225.

<b>1613</b>	5	6	1
<b>1614</b>	7	7	0
<b>1615</b>	7	7	0
<b>1616</b>	10	11	1
<b>1617</b>	4	4	0
<b>1618</b>	4	4	0
<b>1619</b>	5	6	1
<b>1620</b>	11	11	0
<b>1621</b>	7	7	0
<b>1622</b>	6	6	0
<b>1623</b>	4	5	1
<b>1624</b>	4	4	0
<b>1625</b>	3	3	0
<b>1626</b>	7	7	0
<b>1627</b>	2	2	0
<b>1628</b>	5	5	0
<b>1629</b>	2	3	1
<b>1630</b>	6	6	0
<b>1631</b>	2	2	0
<b>1632<sup>257</sup></b>	1	1	0
<b>TOTAL</b>	<b>143</b>	<b>155</b>	<b>12</b>

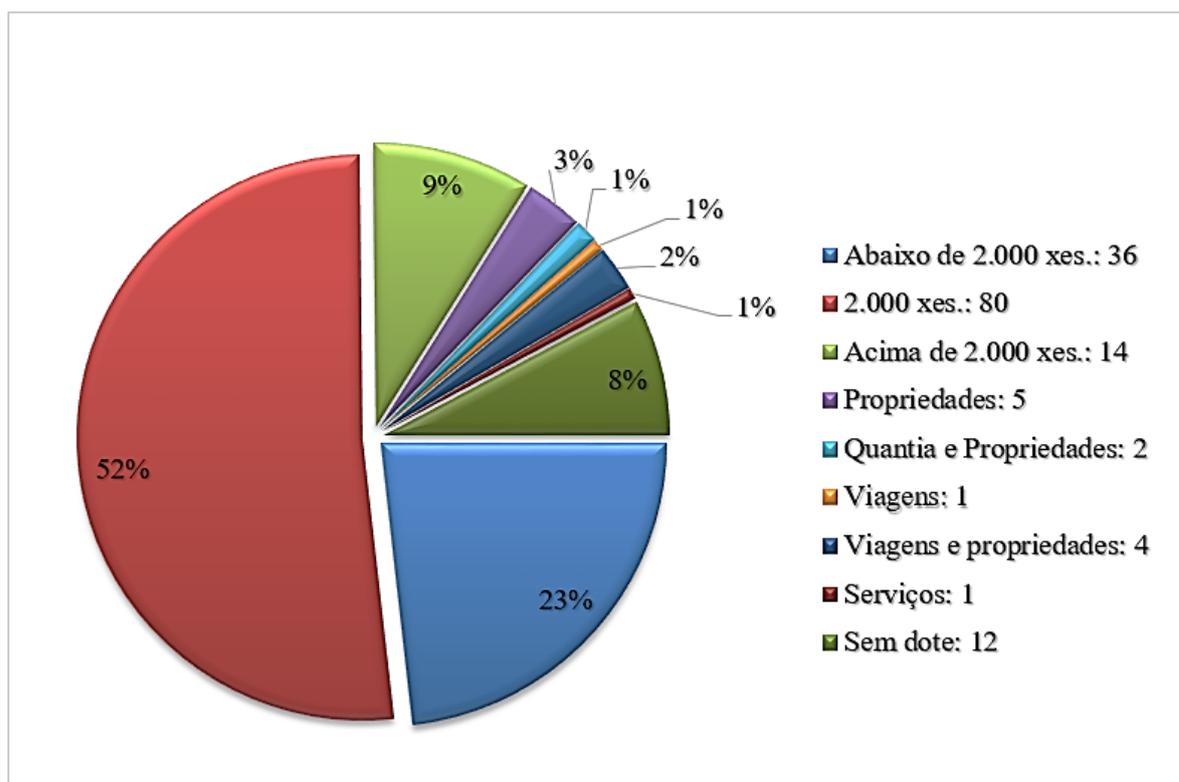
Fonte: Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. 15, n° 07-08, p. 177-198, 1918; vol. 16, n° 09-10, p.284-294, 1919; vol. 16, n° 11-12, p. 354-363, 1919; vol. 17, n° 3-4, p. 92-102, 1920; vol. 17, n° 5-6, p. 188-189, 1920; [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Livro de Registo da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica*. APP, n° 249, CPG/018/Lv003.

A primeira observação que se pode obter desse cruzamento é que nem todas as postulantes teriam entrado com dotes. Das 155 profissões, 12 foram dispensadas, o que dava 7,7%. Dessas doze, quase a metade estavam entre as primeiras professoras. Além disso, ao fazer uma leitura mais atenta da fonte, é possível perceber que desse total, cinco entraram sem dote por desejo do arcebispo – ou devido à pobreza da candidata ou ao seu desamparo; três foram as fundadoras e uma parente; e quatro foram mulheres, cujos contratos não tiveram conclusão, fosse porque o pai falecera antes de tomar posse de uma fortaleza fosse por causa de dívidas. Isso sem mencionar os casos de religiosas que ainda estavam com processos jurídicos para poder quitar a dívida com o convento, mas que foram contabilizados como com dotes porque não se tem notícia do resultado. Essas condutas terminam, assim, corroborando para o que havia sido decretado nas *constituições*.

<sup>257</sup> Embora tenha havido duas profissões nesse ano, não foi contabilizada uma por não haver informação sobre seu dote.

Pensando nas alegações da vereação goesa e na defesa por parte de Fr. Diogo de Sta. Anna e de outros personagens de que o convento não era tão rico quanto se dizia, achou-se interessante dar uma atenção maior aos valores dos dotes e as maneiras de pagá-los que aparecem no dito *Livro de registo*. Sendo assim, da mesma maneira como ocorria com as tenças, eram diversas as formas de pagamentos dos dotes, como pode ser observado no gráfico seguinte.

Gráfico 3 – Tipos de dotes



De acordo com Sor. Bárbara de Jesus, esses dotes junto com as heranças totalizavam 265.999 xerafins, sem descontar as despesas que se fizeram com eles<sup>258</sup>, e esses dotes não foram homogêneos. Pelos dados apresentados, verifica-se que um pouco mais da metade dos dotes seguiam as disposições das *constituições*, de serem pagos os 2 mil xerafins. Vale destacar que entre esses dotes houve um que poderia ter sido de um valor menor e não constar nessa lista. Nos dados sobre Sor. Maria de Lux do *Livro de profissões* há uma nota em que a mesma declara “que profição não he das de coro, nem heu me obrigo a coro nem a Madre

<sup>258</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. fl. 224.

prioressa me aceita para ele, mas somente para profissão dos Rosários”<sup>259</sup>. A profissão dos Rosários era o mesmo que freira de véu branco, visto que havia também um ritual de entrada para essas mulheres, como explicado no capítulo anterior. O curioso é que Sor. Maria entrou com os mesmos 2 mil xerafins de dote que sua irmã<sup>260</sup> e várias outras religiosas solenes, ademais nas informações de sua irmã não apareceu esse impedimento de professar solenemente. Logo, infere-se concluir que tendo em vista que desde as *constituições* já havia determinações para quando uma mulher “nobre” quisesse entrar no convento sob a profissão do rosário, provavelmente, teria sido essa a escolha de Sor. Maria de Lux, mesmo ela tendo vindo de família abastada e tendo pago o dote completo.

Já o segundo maior pedaço do gráfico pizza ficava para aquelas que entravam com uma quantia menor. A maioria desses dotes variava entre os 1.000 e os 1.500 xerafins, mas alguns chegavam a ser menos, como o dote arrecadado de 900 xerafins de Sor. Natalia de Jesus (professa em 1607), ao passo que outros ultrapassavam, chegando aos 1.800 xerafins, como os dotes de Sor. Thomazia Baptista (professa em 19/03/1618), Sor. Phelippa de Jesus (professa em 10/11/1621) e Sor. Magdalena da Cruz (professa em 24/04/1630 e que já foi aceita com a legítima que tivesse de sua herança). Por sua vez, a porcentagem dos dotes acima de 2.000 xerafins quase equiparava com a das sem dotes, não chegando nem a 10% do total. Apesar de algumas mulheres terem entrado pagando realmente um dote mais alto<sup>261</sup>, uma boa parte terminava unindo o valor do dote com a herança, que ficaria para o convento<sup>262</sup>.

O restante dos dotes, que reunidos somam 8%, eram pagos com propriedades, viagens, com a junção das anteriores com dinheiro e com serviços. Sobre o último, há somente um caso que é o de Sor. Maria de Purificação (natural de Lisboa e professa em 06/02/1611), em que mesmo indicando ser sem dote, foi contabilizado com tal porque era oferecido os serviços de seu cunhado como advogado da comunidade em troca. Desse modo, embora sem o

<sup>259</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. 15, nº 07-08, 1918. p. 195.*

<sup>260</sup> Sor. Anna de Sta. Maria professou junto com sua irmã em 07/06/1626.

<sup>261</sup> Sor. Messia de Jesus (professa em 11/11/1610), por exemplo, apesar de ter entrado com escritura de dote de 3.000 xerafins, alegava-se que após vinte anos de litígios só havia sido arrecadado 2.100 xerafins. Já Sor. Izabel de S. José (professa em 26/07/1620), teria entrado com dote de 2.500 xerafins. [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit. APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 2v., 6v.*

<sup>262</sup> Por exemplo, Sor. Maria do Salvador (professa em 14/04/1613) teria entrado com dote e herança de 4.500 xerafins. Enquanto que Sor. Mariana de S. Francisco (professa em 12/07/1626) ao juntar o dote com a herança, dava 6.000 xerafins ao cenóbio. Um valor que a autora rebatia, posto que “o *que* toca a sua mais herança depois de sua irmã Sebastiana das Chagas, *que* hê nossa nouiça, auer outro tanto, e pagar as diuidas deste casal, e os legados deste defunto, *que* uem a montar alguns catorse mil xerafins não Restaraa cousa *que* se possa herdar porque temos notícia certa *que* todo o inuentario, não rende mais *que* uinte e noue mil e tantos xerafins”. [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit. APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 8.*

recebimento o cenóbio saía lucrando, pois com isso evitava um gasto. É importante ressaltar a existência, mesmo que pouca, da promessa de viagens como dotes. Apesar de terem sido contabilizados cinco dotes pagos com viagens – sendo quatro com viagens e propriedades –, na verdade, foram somente duas promessas de viagens, considerando que uma delas (a da China e juntamente com algumas propriedades) serviriam para pagar os dotes de Sor. Catharina de Sta. Monica e suas três filhas, à medida que a outra viagem, de Moçambique, pagaria o dote de Sor. Izabel de Espírito Santo (professa em 30/11/1607). A presença dessas viagens como pagamentos de dote demonstra como o convento estava inserido nas dinâmicas econômicas do Oriente Português, confirmando mais uma vez o defendido por Burns de que os conventos reproduziam não apenas socialmente, mas também economicamente a sociedade em que estavam inseridos.

Alguns dotes também foram pagos com propriedades, rendimentos delas ou combinando dinheiro e elas. Sor. Izabel do Rozario (professa em 09/02/1620), por exemplo, foi dotada com uma aldeia e uma fazenda. Embora não seja especificado sua localização, pelo documento sabe-se que foram vendidas por 1.500 xerafins e 800 xerafins, respectivamente. Outros, como o de Sor. Barbara de Resurreição (professa em 09/09/1622), não há nem sequer informação de seu valor: "e huas boticas, de *que* se tem perdido o preço". No entanto, de todas essas, a maior proprietária foi Sor. Catharina de Jesus, viúva já mencionada no capítulo anterior. Ela além de dotar uma de suas sobrinhas,<sup>263</sup> Sor. Helena de Madre de Deus, com uma fazenda que foi vendida por 2.950 xerafins, ainda passou recursos para a comunidade.

Além desses dotes, foram localizados dois contratos de dotes, um de 1612 e outro de 1648. Ambos são escrituras de obrigação de dote, que, como explica José Lora, era assinado antes da entrada da noviça<sup>264</sup> – ou da pupila, como é o caso nos dois. Como de praxe, em ambos contratos, vê-se os dotadores pondo seus bens, tanto móveis como de raiz, como garantia para o caso de não cumprirem o acertado. Porém, os pagamentos seriam feitos de formas diferentes. No contrato José Alvares de Torres utilizaria a herança que a filha tinha direito da legítima da mãe, no valor de 1.588 xerafins, 10 tangas e 40 réis, complementando, de sua parte, com 412 xerafins, 1 tanga e 20 réis afim de totalizar os 2.000 xerafins, deixando

<sup>263</sup> As outras duas, Sor. Maria dos Anjos e Sor. Catharina de S. Miguel, foram dotadas pelo tio, Pe. Alvaro da Costa, que deixou para ambas uma parte da propriedade chamada Manogado, que após sua morte ficaria para o convento. [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 3v., 4v.

<sup>264</sup> Lora explica que, em geral, eram feitos dois tipos de documentos: a escritura de obrigação de dote e nas vésperas da profissão uma carta de pagamento, confirmando o pagamento do dote e, conseqüentemente, autorizando a realização do ritual. LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988, p. 116.

também uma serva parda, que acompanharia a menina<sup>265</sup>. Por sua vez, Francisco Peixoto Vieira pagaria 3 mil xerafins – sendo 2 mil do dote e mil para a tença – com seus ganhos da terra a razão de 10% por fim de outubro do mesmo ano, estabelecendo que se a menina falecesse antes de professar, tudo voltaria para ele. Claro que a comunidade não podia exigir o pagamento do dote antes da profissão – primeiro porque desde Trento não era permitido, segundo porque a família quanto a própria postulante poderiam desistir da entrada durante o período do noviciado; contudo para a segurança das economias das próprias religiosas ficava previsto que o dotador poderia deixar o dinheiro, ou peças de ouro e prata, com uma pessoa, que ficaria responsável em efetuar o pagamento no momento da profissão, ou que fosse escolhido um fiador, que garantiria a efetuação do dito pagamento. O próprio arcebispo fundador previa que não fosse aceito nada do dote nem por depósito nem por meio de empréstimo, como era previsto por Trento<sup>266</sup>. Esse decreto evidencia a tentativa do agostinho em reforçar a proibição de práticas já arraigadas na Península Ibérica e que se espalhou pelas colônias, contrariando as determinações tridentinas. No contrato não fica claro se o pai de Sor. Izabel de Encarnação fez algum depósito direto com as freiras, mas o fato dele prometer pagar o dote com seus rendimentos daquele ano pode ser um indicativo dessa prática. Assim ele garantiria a entrada de sua filha ao mesmo tempo que preservaria seu dinheiro ao definir o retorno da quantia em caso de morte da menina.

Esses dotes, e os demais que não foram encontrados dados, foram o prelúdio para a construção do patrimônio conventual. Como Burns ressalta, muitas casas religiosas femininas na Península Ibérica e mesmo a de Santa Clara em Cuzco tiveram um início bastante delicado, mas que rapidamente suas religiosas souberam reverter a situação, construindo uma base econômica substancial para a comunidade<sup>267</sup>. O mesmo parece ter ocorrido com as mônicas em Goa, cuja pobreza inicial – pela falta de uma doação mais expressiva de seu fundador e do não cumprimento da promessa de ajuda da vereação – e dificuldades para começar a obra do edifício foram logo transformados numa situação econômica mais abastada, por mais que as freiras e seu administrador persistissem em alegar dificuldades para manter a comunidade.

Autores goeses e portugueses sempre foram unânimes ao tratarem da riqueza desse cenóbio, cujas palavras de José Nicolau Fonseca podem os representar: “This convent had formerly considerable landed estate yielding a large income, but sustained a heavy loss when

---

<sup>265</sup> Infelizmente, não fica claro se a serva era particular ou se era para comunidade. Lembrando que era proibido pupilas e noviças serem acompanhadas de servas, bem provável que a intenção de Menezes fosse de extirpar esse tipo de costume.

<sup>266</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 151v.

<sup>267</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 46.

the Maráthás conquered the Portuguese territory to the north of Bombay, where some of the lands were situated”<sup>268</sup>. Esse consenso foi amplamente fundamentado nas fontes oficiais, que até as invasões marathas, sempre criticaram o patrimônio avultoso das mônicas. Mesmo com as argumentações dadas pelas mônicas e seu administrador, segundo o chanceler da Relação de Goa, apenas onze anos após a primeira profissão de fé solene, a comunidade já tinha um rendimento de 4.000 pardaus anuais<sup>269</sup>, somente com os bens de raiz<sup>270</sup>, corroborando, assim, para o que Ricardo da Silva fala, as propriedades rurais e urbanas e seus rendimentos foram importantes fontes de renda para as instituições religiosas<sup>271</sup>.

De fato, o arcebispo Menezes se preocupou desde o início da instituição em como a comunidade sobreviveria e cresceria sem um patrimônio inicial considerável. Por isso, já nas *constituições* ficava claro a importância que o fundador dava para o cuidado que as freiras deveriam ter com a obtenção de propriedades rurais e urbanas:

As rendas, que mais conuêm ao Conuento conforme a terra em *que* viuem, sam Varseas arrendadas a arros, ou a dinheiro; Marinhas outrosi arrendadas a cumbos de Sal, ou dinheiro: Cazas alugadas, ou aforadas como for mais proueito do Conuento, conforme aos lugares em que estiuerem, e dannificaçam que tuerem: Aldeas do Norte se as puderem auer, que andaraõ arrendadas, e por nenhum caso as aforarà o Conuento possuindoàs, alem dellas todas serem do foro delRei nosso Senhor: Sorretores, que outrosi não aforaraõ senaõ arrendarãm. Palmares por hora não he renda de *que* as Religiosas possam tirar proveito, por terem necessidade de seus donos andarem sempre em vigia sobre elles, e sendo das Religiosas se dannificarãm todos: e assi os que o Conuento ouuer dalguma herança, venda, e compre noutra renda, se o tempo ao diante, que tudo muda, não amostrar que ficão os palmares de boa qualidade pera os reter, e arrendar o Conuento<sup>272</sup>

As religiosas, com seu administrador, parecem ter seguido à risca essas diretrizes nas primeiras décadas da instituição. Pelos documentos sobre a venda de um palmar, em 05 de maio de 1609, confirma-se essa rejeição em manter palmares. As freiras estavam passando para Gaspar Mendes Lemos, casado e morador de Goa, através de uma carta de pura venda

<sup>268</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Este convento possuía uma propriedade bastante considerável, gerando uma grande renda, mas sofreu uma grande perda quando os maráthás conquistaram o território português ao norte de Bombaim, onde algumas das terras estavam situadas”. FONSECA, José Nicolau. *An historical and archaeological sketch of the city of Goa*. New Delhi: Asian Education, 1994. p. 309.

<sup>269</sup> Esse valor equivalia a 1.440\$000 réis. Logo, a fim de ter noção de quanto valiam estes rendimentos, em 1581, só o ordenado do bispo ou arcebispo já o ultrapassava, tendo em vista que recebiam 2.000\$000 réis. Em 1596, os agostinhos com 24 anos de presença no Oriente e um patrimônio ainda em construção, possuía 619\$200 réis de rendimentos. Cf. MATOS, Artur Theodoro de. “Teres e haveres” das ordens religiosas de Goa em finais do século XVI. In: *STVDIA*, Lisboa, n° 53, 1994. p. 224; SANTOS, Catarina Madeira. *Op. Cit.*, 1999. p. 208.

<sup>270</sup> FONSECA, Gonçalo Pinto. Tittulo dos bens que tem o Convento das religiosas de Santa Monica da cidade de Goa feito no mez de Janeiro de 1618. In: REGO, António da Silva (dir.). *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*. Tomo VIII. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1977. p. 87.

<sup>271</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 228.

<sup>272</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Arm° III – IV, n° 24. fl. 150v.

com licença e obrigação de foro<sup>273</sup>, um palmar grande de nome Seguabata, uma marinha de sal e uma várzea chamada Baisalla – todos situados na aldeia de Nellur, em Bardez. Essa propriedade que havia sido adquirida pela herança de Sor. Jeronima de Jesus, fora vendida por preço de 4.500 pardaus xerafins pagos em dinheiro, quantia que seria usada para cobrir, especificamente, os gastos com as obras de construção do convento. Dessa maneira, além de se pouparem de um gasto com a manutenção de um bem, que o fundador mostrava que não lhes servia, as freiras ainda estavam investindo naquilo que viria a ser seu maior empenho: dar início e, posteriormente, finalizar a construção suntuosa de sua igreja e convento. Nos anos seguintes elas continuaram a negociar compra e venda de propriedades, partindo dos dotes que iam recebendo, então em 1618 já possuíam os bens seguintes:

Quadro 20 – Bens de raiz do Convento de Sta. Mônica de Goa (1618)

Bens de raiz	Valor em réis
Aldeias Daince e Nelegi, na Ilha de Salsete, Baçaim, compradas de Baltazar Lopez por 18.000 patações de 4 larins <sup>274</sup> , com 800 patações pagos de foro ao rei.	7.200\$000 288\$000 (foro)
Aldeia Baleão, na Ilha de Salsete, próximo à Taná, compradas de Lianor Roma por 10.000 patações de 4 larins, com 112 pardaos e meio pagos de foro ao rei.	4.000\$000 40\$500
Rendimento da Ilha Varoá, em Baçaim, 300 patações por ano – 150 patações por meio de Sor. Isabel de Jesus e a outra metade comprada de Manoel Pinto, irmão da mesma.	108\$000
Três boticas na Ilha de Chorão, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus.	-
Quatro Boticas na Ilha de Divar, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus.	-
Uma Botica na Ilha de Juá, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus <sup>275</sup> .	-

<sup>273</sup> Essas propriedades eram foreiras à gancaria da aldeia. Bluteau, num momento mais próximo, definiu o foreiro, basicamente, como “cousa, ou pessoa, que paga foro”. Já Pereira e Sousa dizia que foro “significa obrigação de pagar alguma pensão”. Entretanto, é num verbete mais recente de Nuno Monteiro que se tem uma explicação mais detalhada do que é um foreiro. Partindo de uma concepção genérica de que cultivadores e senhorios tinham a obrigação de pagar uma quantia periodicamente ao rei ou ao senhor da terra, o historiador vai apresentando as variações e as múltiplas aplicações desse termo, que se coincide com enfiteuta, desde os tempos medievais até o século XIX. Cf: BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 4. p. 171. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/emphiteuta>> Acesso em: 09 nov. 2016; PEREIRA E SOUSA, Joaquim José Caetano. Foreiro; Foro. In: *Esboço de hum Diccionario Juridico, Theoretico, e Practico, Remissivo ás Leis Compiladas, e Extravagantes*. Tomo Segundo: F-Q. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1827; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Foreiro. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *A Agricultura: Dicionário das Ocupações*. MADUREIRA, Nuno Luís (coord.). *História do Trabalho e das Ocupações*, vol. III. Oeiras: Celta Editora, 2002. p. 53-59. No caso da propriedade em questão, os possuidores ficavam obrigados a pagar uma quantia anualmente ao gancar da aldeia. Segundo Teotónio de Souza, os portugueses mantiveram o costume de tributação praticados tradicionalmente pelos nativos. Sendo assim, o foro era de aproximadamente 1/5 do rendimento total da aldeia, já os possuidores de palmares deveriam pagar 5 tangas brancas a cada 100 árvores por ano, com exceção dos palmares novos, com até 25 anos, que não eram taxados. Cf: SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 75.

<sup>274</sup> De acordo com Dalgado, cada larim valia de 60 a 100 réis. Complementarmente, G. P. S. Harischandra de Silva informa que, em 1548, o patação de ouro de 4 larins valia 400 réis. Cf: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 513; SILVA, G. P. S. Harischandra de. *History of Coins and Currency in Sri Lanka: 3rd Century B.C. to 1998 A.D.* Colombo: Central Bank of Sri Lanka, 2000. p. 76.

<sup>275</sup> “[...] e todas estas oito boticas houve Sua Magestade per bem que o convento as possa ter por huma provisão escrita em Lixboa a 22 de Março de 1617”. PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva

Um "challe" <sup>276</sup> na Rua dos Baneanes, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus.	-
Um "challe" <sup>276</sup> na Rua dos Baneanes, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Maria do Salvador.	-
Dois casinhas térreas atrás da Casa do Bom Jesus, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus e com obrigação de missas por ano.	-
Um casinha sobradada atrás da Casa do Bom Jesus, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Catharina de Jesus.	-
Cinco boticas <sup>277</sup> na Rua das Cedras, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Ilena da Madre de Deus, das quais o convento somente possui o aluguel.	-
Três casinhas na Rua dos Xarrafos, na cidade de Goa, compradas de Leonor de Vilha Lobos compradas por 2.110 xerafins.	633\$000
Um casinha sobradada na Rua Direita, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Jeronima de Jesus.	-
Um casinha térrea, junto às casas anteriores, construídas pelo convento em terreno comprado dos filhos de Jorge de Lemos por 225 pardaus.	81\$000
Três casinhas sobradadas na Rua dos Chapeleiros, na cidade de Goa, compradas de Francisco de Govea por 1.900 xerafins.	570\$000
Um casinha térrea na Rua dos Carregados, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Isabel da Assumpção.	-
Um casinha sobradada na Rua de São Paulo, na cidade de Goa, adquiridas através de Sor. Catharina de Sta. Mônica.	-
Um casinha no Outeiro junto ao Colégio de Sto. Agostinho, adquiridas através de Sor. Maria da Ressurreição.	-
Um casinha também no Outeiro junto ao Colégio de Sto. Agostinho (depois da Travessa do Convento), compradas por 300 xerafins.	90\$000
Uns pedaços de várgeas nas aldeias de Nacholnola, Veassym e Marna, em Bardez, compradas de Domingos Soares e foreiras ao rei, o qual deu seu consentimento para a compra e que fossem aforadas ao convento em fatiota <sup>278</sup> (por provisão de 22 de março de 1617).	-
<b>Rendimento anual de 4.000 pardaus.</b>	<b>1.440\$000</b>
Fonte: FONSECA, Gonçalo Pinto. Tittulo dos bens que tem o Convento das religiosas de Santa Monica da cidade de Goa feito no mez de Janeiro de 1618. In: REGO, António da Silva (dir.). <i>Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções</i> . Tomo VIII. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1977, p. 85-87.	

Nessa lista dos bens do convento feita por Gonçalo Pinto da Fonseca, percebe-se a existência de vinte itens, mas que na verdade correspondia a mais propriedades, pois alguns desses itens foram compostos por mais de um bem. A comunidade, em geral, manteve os imóveis e rendimentos adquiridos através dos dotes e heranças de suas professoras, mas em

(dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*, vol. 8. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982. p. 85.

<sup>276</sup> "Edifício estreito e comprido, ocupado por lojas ou oficinas; quarteirão habitado por certos artífices, alcaçaria". DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 252.

<sup>277</sup> De acordo com o autor da lista, essas boticas não venderiam mantimentos, mas sim roupas e sedas. PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. Cit.*, vol. 8, 1880-1982. p. 86.

<sup>278</sup> Em fatiota é um termo muito utilizado em contratos de compra e venda como será visto em outros casos. É uma palavra que Bluteau direcionou para *emphyteuta*, que quer dizer: "Aquele, que por contrato toma a sua conta huma propriedade com obrigação de a beneficiar, e de a melhorar". BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 3. p. 63. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/emphyteuta>> Acesso em: 31 mar. 2019.

alguns casos – a saber, sete – elas também compraram ou aforaram. Das aldeias e várzeas obtidas, as primeiras foram compradas na região da Província do Norte, enquanto as segundas foram aforadas ao convento, e todas com obrigação de pagamento de foro ao rei. Contudo, dois aspectos saltam aos olhos nesse quadro. O primeiro é referente às mônicas terem sido, nesse momento, grandes senhoras de propriedades urbanas situadas, em sua maioria, na cidade de Goa – embora houvesse boticas nas ilhas de Chorão, Divar e Juá. Desde as primeiras casas adquiridas pelo seu fundador para a localização do cenóbio, – algo bastante parecido com o que aconteceu em Bogotá, onde o arcebispo comprou umas casas com o intuito de construir o Convento de Santa Clara<sup>279</sup> – elas foram adquirindo mais imóveis e rendimentos, fossem vindos de dotes, comprados de goeses, construídos em terrenos adquiridos, ou mesmo de aluguéis. Uma escolha inicial que transparece a necessidade de manterem bens mais próximos e que permitissem uma entrada mais rápida de renda em dinheiro para os pagamentos dos funcionários da obra.

O segundo aspecto que chama a atenção é que o chanceler listara que seis dos vinte itens foram bens pertencentes à viúva Sor. Catharina de Jesus – a saber, oito boticas, umas casas térreas e umas sobradadas e um chalé – em detrimento do que alguns anos depois alegava a escritã Sor. Bárbara de Jesus:

teue muitos embaraços de grandes diuidas, das *que* lhe sairão muitas mui injustas, uieraõ em limpo de seu dote, e erança as boticas de chorão, huma de Dinay *que* todas rendiaõ sento e dezasete *xerafins* por anno, e ainda sobre ellas ouue grande litigio com os padres da Companhia, *que* ainda está em reuista no reino, e assi uieraõ outras boticas obrigadas a missa e humas cazas grandes, *que* se uenderão pera pagamentos de diuidas, e de *que* sabejaraõ para o mosteiro mil e quinhentos *xerafins* e hum palmar grande, *que* tinha dotou huma sobrinha com outros bens.<sup>280</sup>

Não há como saber quem tinha razão, se o convento realmente havia perdido essas propriedades nos gastos dos processos ou se estava omitindo informações sobre seus bens, como muitas vezes foi acusado. Porém, o fato é que essa viúva, que entrou junto com as madres fundadoras na procissão que saiu do Recolhimento da Serra e professou no segundo ritual realizado no convento, foi muito importante para a economia e construção conventual nos anos iniciais. Em um conjunto de doze documentos presentes no livro Papéis do Convento de Santa Monica de Goa, estantes no DAA, encontram-se as despesas pagas por

<sup>279</sup> C., Constanza Toquica. La economía espiritual del Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII. *Fronteras*, nº 3, vol. 3, 1998. p. 59.

<sup>280</sup> [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 2.

Catarina de Mendonça, Gonçalo Corvo e Diego Corvo<sup>281</sup>, com a utilização do foro de um ano das boticas de Chorão – 15 xerafins. Dentre eles, o mais recente, elaborado em 16 de outubro de 1606, um mês depois do enclausuramento de Catharina, apresenta o uso do dito foro pela mesma para pagamento de 15 xerafins a Julio Simões, engenheiro mor – o mesmo que Vitor Serrão acredita ser o provável arquiteto do convento. Essa fonte, além de ser um forte indicativo de que o historiador tem razão, mostra como que as religiosas participaram ativamente, também com seus bens e com seus dotes no processo de construção e afirmação da instituição.

Outros documentos, espalhados em séries documentais do DAA e da ANTT, mostram como que as religiosas e seus representantes foram ao longo do tempo negociando suas receitas através das compras e vendas de propriedades. No recorte estabelecido pela pesquisa foram encontrados alguns contratos de “pura venda”, sendo alguns de “pura venda em fatiota”. Esse termo em Portugal era sinônimo de aforamentos perpétuos, um tipo de contrato agrário que foi amplamente difundido no Império Português, sendo encontrando tanto no Índico quanto no Atlântico<sup>282</sup>.

Sendo assim, as mônicas, nas pessoas da priora e das madres do conselho, compraram em 1641, a herança de Mariana Coresma Deurdio – da legítima do seu pai Diogo Pires Deurdio, umas propriedades, com todos os rendimentos, situadas na Vila de Montargil, no reino, que somavam 367.675 réis – através de seu marido e procurador, Domingos Alvares, morador de Cochim<sup>283</sup>. A quantia dada de 2.500 pardaos xerafins serviriam para pagar as dívidas do casal. Não dá para saber o que o convento fez depois com essa aquisição,

<sup>281</sup> O escrito nesses documentos, que datam de 1587 a 1606, pode-se concluir que Gonçalo Corvo foi herdeiro de Diogo Corvo, provavelmente seu filho. Enquanto que Sor. Catharina de Jesus foi herdeira junto com outros de Gonçalo Corvo, sendo sua mulher com seus filhos e tendo ficado como cabeça do casal no inventário e talvez sua inventariante, caso os herdeiros fossem menores. DAA, Convento da Santa Mónica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 3-23.

<sup>282</sup> De acordo com Nuno Monteiro, o termo *senhorio* podia possuir três significados: serem senhorios donatários de direitos reais, senhores de terras com jurisdição ou senhorios diretos. Este último eram pessoas ou instituições que cediam o domínio útil sobre um bem a outros, através de um contrato enfiteutico, tendo em retorno uma quantia, frequentemente chamada de foro ou razão. Esse contrato podia ser feito em vidas ou perpétuo. Além disso, ele podia desenvolver “uma dualidade de direitos sobre um mesmo objecto ou bem, fazendo com que em relação ao mesmo existisse, pelo menos, um ‘senhorio directo’ e um ‘senhorio útil’”, podendo a se tornar muito mais complexo com o contrato de sub-enfiteuse, criando uma complexa hierarquia de senhorios com direitos vários sobre uma mesma propriedade. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Senhorio. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *Op. Cit.*, vol. III, 2002. p. 116. Antónia Conde também explica os contratos patrimoniais feitos pelos conventos femininos a partir do exemplo do Mosteiro de S. Bento de Cástris, em Évora, em suas formas de exploração direta e indireta das propriedades. CONDE, Antónia Fialho. La economía de las comunidades religiosas femeninas en el Sur de Portugal (1550-1700): el caso del monasterio de S. Bento de Cástris. In: *Actas del Congreso Internacional Guadalupe y la Orden Jeronima: una empresa innovadora*, Extremadura: Junta de Extremadura, Consejería de Cultura y Turismo, 2008. p. 104-108. Disponível em: <<https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/2330/1/LaEconomia%5B1%5D.pdf>> Acesso em: 01 ago. 2016.

<sup>283</sup> DAA, Convento da Santa Mónica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 115-120v.

mas as ditas propriedades não constaram no inventário feito, em 1874, o que leva a crer que em algum momento elas foram vendidas. Em outra carta de pura venda, datada de 13 de outubro de 1656, a priora Isabel da Assumpção, junto com as conselheiras e o procurador geral, o agostinho Fr. Francisco de Sto. Andre, compraram um palmar – com suas casas sobradadas, suas águas vertentes e todos os anexos, além das dívidas dos rendeiros e munducars<sup>284</sup> do palmar – situado na aldeia Porpangim, em Bardez, do então provedor da Sta. Casa de Misericórdia, Ignacio de Amaral Barbosa<sup>285</sup>. A propriedade tinha obrigação de foro a gancaria e dízimos a Deus, e o vendedor se comprometia a pagar as dívidas anteriores com os ditos foros e dízimos. Esse detalhe induz ao entendimento de que essa deveria ser uma daquelas terras destinadas ao culto hindu que os conquistadores tomaram. A compra de 10.500 xerafins havia sido feita com as tenças de algumas religiosas, cujos rendimentos do palmar seriam usados para ir pagando as ditas tenças. Doze anos depois, tem-se mais um contrato de pura venda, dessa vez com Filipa de Souza, viúva de Miguel Fernandes, e seus filhos. Essa família de gancars da Aldeia de Marna diziam estar vendendo o palmar, chamado Dandi, que fazia limite com outro do convento, à priora Inês da Paixão, por 17 xerafins e meio a fim de dotar a filha Yrma<sup>286</sup>. Embora não se saiba que tipo de dote seria ou mesmo se se tratava de um complemento para tal, é importante destacar o papel que o convento desempenhou na economia colonial do Oriente, participando não só da realização de um dote, mas também da quitação de dívidas. Sem falar no investimento que elas faziam ao utilizarem os valores, provavelmente pagos de vez, das tenças para com a circulação do dinheiro do depósito.

As compras “em fatiota” aparecem na virada do século XVII para o XVIII, mais especificamente em 1697<sup>287</sup>, 1708<sup>288</sup> e 1710<sup>289</sup>, período em que o convento já começava a apresentar problemas com a sua administração – o contrato de 1710, por exemplo, foi realizado por um cônego, Manuel Vaz Carração, que era então o procurador geral do convento, sendo a primeira vez que observa-se não se tratar de um agostinho. Compradas de leigos e de um padre secular, essas propriedades eram palmares e arecais situados em aldeias em regiões próximas, como as freguesias de São Brás e de Penha da França. Os valores eram

---

<sup>284</sup> “Indivíduo que em Goa mora de graça no prédio rústico alheio, sob certas condições”. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 25-26.

<sup>285</sup> DAA, Convento da Santa Mónica, Papéis do Mosteiro, n° 7888. fl. 172-180.

<sup>286</sup> *Ibidem*. fl. 144-144v.

<sup>287</sup> *Ibidem*. fl. 146-147v.

<sup>288</sup> *Ibidem*. fl. 184-189.

<sup>289</sup> *Ibidem*. fl. 166-166v.

mais baixos, variando entre 15 xerafins, para um pedaço de chão com cinco palmares, e 700 xerafins, para uns quatro pedaços de arecais e palmares incorporados em um.

De compra em compra, o convento goês foi construindo e aumentando suas possessões e o controle sobre seu patrimônio. Esse desenvolvimento econômico da comunidade não só auxiliou na construção do prédio, como também trouxe o que Maria Fialho Conde chamou de “reconocimiento y autoridad de la institución en cuestiones locales”<sup>290</sup>. Através dos diversos tipos de contratos assinados no locutório, as priorosas estabeleceram redes não apenas com seus familiares e os das demais religiosas, elas expandiram essa rede a outros indivíduos bastante característicos da realidade colonial oriental, como os gancares, os comerciantes e senhores de embarcações que realizavam as viagens pelo Índico e mares orientais. Exemplos da diversidade dessa rede podem ser vislumbrados em alguns contratos e processos judiciais, como um documento de autos cíveis de venda e arrematação, de 07 de setembro de 1622, em que Fr. Gabriel da Encarnação, agostinho e procurador do convento, arrematou num leilão público um palmar, casas e marinhas do defunto Manoel de Andrade Bringel (pai de Sor. Agada de Sta. Ignez<sup>291</sup>), localizados em Goa. Conforme explica Teotónio de Souza, os leilões dos campos das aldeias, que geralmente eram realizados de três em três anos, chegavam a durar dias. Ele somente era iniciado após toda a aldeia ser comunicada com pelo menos cinco dias de antecedência. Somente gancares e *kulacari*<sup>292</sup> tinham o direito de dar lances. Então, se um estrangeiro (como os portugueses) quisesse arrematar alguma terra, ele teria que ser representado por um gancar e qualquer um que ganhasse a arrematação deveria imediatamente apresentar um ou mais gancares como garantia do pagamento<sup>293</sup>. Dessa forma, representado por um gancar, o frei comprava, pelo valor de 6.500 xerafins, as ditas propriedades, que haviam sido leiloadas em virtude da execução de penhora feita na propriedade pela sentença de um processo que Diogo Lopes Lobo abriu contra os herdeiros do defunto por dívidas feitas na compra de roupas e tecidos com comerciantes, em Sofala. Vale a pena ressaltar um detalhe a partir dessa aquisição e de outras já mencionadas, as religiosas e seu administrador rapidamente

<sup>290</sup> O trecho correspondente na tradução é: “reconhecimento e autoridade da instituição em questões locais”. CONDE, Antónia Fialho. *Op. Cit.*, 2008. p. 108.

<sup>291</sup> Sor. Agada de Sta. Ignez, nº 90, natural de Goa, professou em 10/02/1619, tendo falecido em 02/12/1656. Pelo relato de suas premonições presente no livro *Excelências da Ordem Agostiniana*, dá a entender que ela tenha entrado ainda criança no cenóbio como pupila. *EXCELÊNCIAS da Ordem Augustinianna*. MS-14. p. 51.

<sup>292</sup> De acordo com Dalgado, *culacharim* (*kulachari*) era o “colono que os Gancares agregaram á sua Comunidade ou associação, em tempos antigos, para cultivar os campos e para outros. [...] O *culacharim* adaptava-se às praxes da comunidade a que pertencia, e tinha parte nos lucros e nas perdas”. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 1, 1919. p. 330.

<sup>293</sup> Cf. SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 73.

encontraram um meio de obter palmares, contrariando o incentivado pelo seu fundador. Provavelmente, assim como as demais ordens masculinas, elas devem ter empregado os trabalhadores locais, apenas designando um oficial específico para representá-las devido a sua impossibilidade de tratarem diretamente com eles<sup>294</sup>.

Também por dois processos judiciais pode-se compreender como as mônicas estavam envolvidas com as particularidades daquela sociedade colonial. Numa outra carta de arrematação, dessa vez em 14 de outubro de 1642, Frei Domingos de Madre de Deus, procurador do convento, havia adquirido num leilão público uma ação de cobrança no valor de 500 xerafins mais seus ganhos que Luzia de Andrade, viúva de Manoel de Andrade Mascarenhas tinha contra Ruy Gonçalves de Castelbranco, além dos ganhos de 35 tangas de recamo situados na aldeia de S. João Evangelista, em Neurá<sup>295</sup>. Tudo havia sido arrematado pela quantia de 800 xerafins, sendo uma metade para a ação e a outra para as tangas de recamo. Essa não teria sido a primeira nem a única vez que o convento compraria dívidas de outrem, adquirindo assim rendimentos que se juntariam aos outros tipos de empréstimos presentes em seus depósitos. Ademais, tangas de recamos significava “huma espécie de acções sobre si e hoje não ligadas ou anexas alguma propriedade (salvo as excepções), pelas quaes se distribue o producto liquido dos bens das Comunidades, assim como o déficit; ellas são perpetuas e inalteráveis, e fixo o seu numero, podem ser vendidas, doadas, etc.”<sup>296</sup>, o que quer dizer que as mônicas se interessavam em ampliar seu patrimônio não apenas comprando propriedades rurais e urbanas, mas também participando dos negócios da terra e obtendo os rendimentos das ditas tangas de recamo, de palmares, arecais, aluguéis de casas e boticas, entre outros. Já na carta testemunhável, de 26 de julho de 1672, nota-se que as freiras estavam presentes num processo de defesa de uma aldeia, na qual eram foreiras<sup>297</sup>. O processo havia começado em 1644 com a petição do administrador do convento para que o foro e as obrigações da aldeia fossem diminuídos. O convento alegava que a aldeia Velvarà Marvol da Praganã Callana, em Damão, estava diminuta por causa das mortes no ano da fome e seca e das ausências devido às guerras nas terras dos mogóis; além disso os moradores que ainda restavam na dita aldeia estavam tão pobres que para sobreviverem trabalhavam como ordinários de bigarins nas obras da fortaleza de Damão. Ou seja, eles não teriam mais

---

<sup>294</sup> Souza explica que, raramente, os religiosos subalugavam seus campos. Eles preferiam contratar trabalhadores locais e controlar suas terras pessoalmente. SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 71.

<sup>295</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Institutos Religiosos da Índia, mc. 13, n.º 668. fls. não numerados.

<sup>296</sup> XAVIER, Filipe Néri. *Bosquejo Histórico das Comunidades*. IV. p. 19. *Apud*: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 355.

<sup>297</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Institutos Religiosos da Índia, mc. 7, n.º 350.

condições de arcar com o foro e as pensões imputadas<sup>298</sup> – a saber, obrigação de cavalo da terra e pessoa, além do foro de 38 pardaus, 150 mamudes<sup>299</sup> novos de chouto<sup>300</sup>, 7 de palittas<sup>301</sup> e 6 aos guardas – e solicitavam que a obrigação de cavalo fosse trocada pela de uma espingarda. No intuito de conseguir a mercê, o convento, durante o processo, apresentou variadas testemunhas – todos homens casados e moradores da região – que corroboraram a pobreza da aldeia e o fato do Rei de Salsete, por quem a aldeia também era tributada, já haver reduzido a pensão de chouto 150 mamudes novos e 3/4, para 80 mamudes de pataca. Infelizmente, não se sabe a resposta régia, pois o documento mais recente é uma carta testemunhável que foi enviada ao rei, em 1672, mas a documentação deixa mais uma vez claro o envolvimento da instituição com as demandas locais de suas posses, buscando testemunhas e despendendo os seus recursos em prol das mesmas. O cenóbio não seria o único a tomar as dores dos nativos. Teotónio de Souza indica que desde 1545 relatórios eram enviados ao reino destacando a pobreza dessas pessoas e os encargos altíssimos que pagavam sobre o que produziam, mas mesmo diante de vários pedidos de licenças ou reduções desses impostos, a coroa além de não conceder as mercês com facilidade ainda aumentaria mais os ditos tributos para cobrir as demandas com a defesa depois do ataque de Sambhaji, em 1683<sup>302</sup>.

Entretanto, o mesmo convento que defendia os interesses dos moradores de suas posses também abria processos contra os mesmos quando necessário. Em 1649, as freiras embargariam as várzeas de Rama Sinay, situadas nas aldeias de Sangolda, Gurrim, Mapussa, Corlim e Calangute, em Bardez. A Fazenda Real havia tomado as ditas aldeias para quitar a dívida que Vituba Sinay, herdeiro de Rama Sinay, possuía com a mesma. As religiosas abriram o processo para provar que isso não poderia acontecer por elas já possuírem as várzeas há muitos anos e eles serem, na verdade, seus foreiros. Por fim, o veredicto é favorável ao convento, obrigando Vituba, como devedor da Fazenda Real, a pagar suas dívidas de outra maneira<sup>303</sup>. Anos depois, entre 1733 e 1737, as mônicas estariam novamente em um processo, dessa vez contra a comunidade da Aldeia de Piterne, em Bardez, requerendo

<sup>298</sup> Conforme Teotónio de Souza, os portugueses ao tributarem a terra nos territórios sob seu domínio, além dos impostos sobre os campos, mantiveram as taxas adicionais que eram cobradas anteriormente pelos muçulmanos, uma das mais pesadas era a taxa para a manutenção da cavalaria, em que a aldeia deveria pagar o valor de um cavalo por ano. SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 75.

<sup>299</sup> Moeda de prata da Pérsia que vali um xerafim e meio ou 450 réis. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 18.

<sup>300</sup> Tributo que correspondia a 1/4 da produção da terra, especialmente em Damão. *Ibidem*, vol. 1. p. 281.

<sup>301</sup> Pala: “embarcação de guerra, usada às vezes para mercadoria, fragata, no Concão”. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Op. Cit.*, vol. 2, 1919. p. 141.

<sup>302</sup> SOUZA, Teotónio R. de. *Op. Cit.*, 1994. p. 75.

<sup>303</sup> DAA, Convento da Santa Mónica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 148-165v.

que esta limpasse e consertasse a própria estrada<sup>304</sup>. Desde a primeira audiência, em 24 de setembro de 1733, as freiras através de seus procuradores alegavam a demora da comunidade em fazer a manutenção da via, o que estava prejudicando o palmar que elas possuíam lá. Então, a fim de “evitar o prejuízo e ruína que esprementa o palmar”, a resposta dada, em 23 de janeiro de 1737 – com notificação do naique aos gancares da aldeia – foi que a comunidade teria 24 horas para limpar e consertar a dita estrada, com pena de prisão para os gancares. Além disso, a maior parte dos custos do processo recairia sobre a própria comunidade, que deveria pagar 4.168 réis, enquanto as outras custas de 1595 réis seriam divididas entre ela e o convento.

Além desse relacionamento com os trabalhadores locais de suas posses, as mônicas de Goa também tiveram um diferencial em relação a outras casas religiosas femininas tanto nas colônias como no reino: suas propriedades tiveram uma ampla dispersão territorial. Não que as demais comunidades também não o tivessem, mas não foi encontrado ainda nenhum estudo que mostrasse um convento feminino possuindo uma propriedade tão distante de sua sede, como foi o de Goa controlando propriedades no Reino. Sabe-se que os cenóbios, como os de Lorvão e Odivelas, em Portugal, ou as beneditinas espanholas de Valfermoso, na Espanha, ou mesmo as gigantescas casas religiosas de Lima, Cidade do México e Salvador, foram grandes senhorios de bens fundiários e urbanos, mas seus raios de alcance aparentemente não cruzaram os oceanos. Já foi visto que as religiosas, na década de 1640, haviam comprado umas heranças na Vila de Montargil, porém, as mesmas não constam no inventário feito no século XIX. Diferente do que aconteceu com a Quinta de Cruvinel, em Oeiras, que aparece no dito inventário com o rendimento anual de 333 xerafins, 1 tanga e 40 réis<sup>305</sup>. Embora, não se tenha encontrado quando essa propriedade foi adquirida<sup>306</sup>, através do índice dos tombos do Convento do Carmo de Lisboa observam-se duas escrituras. Na primeira se trata de uma venda de 30 alqueires de trigo de foro da Quinta de azenha<sup>307</sup> do Rio de Mouro de D. Ellena Corvinel para o Convento de Sta. Mônica de Goa<sup>308</sup>. A outra é da compra que as mônicas

<sup>304</sup> DAA, Convento da Santa Mônica, Papéis do Mosteiro, n° 7888. fl. 191-221v.

<sup>305</sup> DAA, Convento da Santa Mônica, Inventário, n° 2132. fl. 31v.-32.

<sup>306</sup> Quase todas as escrituras existentes nos tombos do Convento do Carmo de Lisboa foram perdidas no terremoto de 1755, restando apenas alguns poucos volumes e o índice de geral. Infelizmente, os itens desse índice não estão datados, mas pelo tipo e estilo das letras e sabendo da fundação do convento, acredita-se se tratar de escrituras de princípios do séc. XVII. Informações gentilmente fornecidas pelo pesquisador Rui Mendes. Cf: ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3. fl. 30, 32, 39v.

<sup>307</sup> Definição de azenha no Portas Adentro: “instrumento que tem como função facilitar o trabalho dos homens e dos animais no engenho do moinho|| nora, roda de irrigação || moinho de roda movido pela água do ribeiro”. Disponível em: <<http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=azinha&Submit=Pesquisar>> Acesso em: 19 mar. 2019.

<sup>308</sup> ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, n° 31. fl. 30.

fizeram de um moio, ou seja, 60 alqueires de trigo da mesma quinta que havia sido da dita D. Ellena (provavelmente já falecida) e era da Capella de António Pinheiro<sup>309</sup>. Pode-se, então, deduzir que essa quinta era aforada ao convento, mas não se sabe como e em que termos esse aforamento teria sido realizado. A única circunstância que se pode afirmar é que quando da leitura do testamento da dita senhora, ela havia deixado ao cenóbio goês 15 réis de juros e o restante da quinta, como legado de missas para sua alma, que não puderam ser herdadas devido aos bens servirem para pagar as dívidas da defunta<sup>310</sup>. Depois, já no século XVIII, em dezembro de 1739, vê-se o convento fazendo, através de seu procurador em Lisboa, Fr. Antonio Henriquez, uma escritura de foro em três vidas<sup>311</sup> com Jozeph Luis, moleiro, e sua mulher Maria Gomes<sup>312</sup>, cujo pagamento deveria ser:

Sesenta mil Reis em dinheyro, e Seis Gallinhas boas, e de Receber, ou quatrocentos Reis por cada huma [...], e assim maes duzentas laranjas boas, hum Cento de Pesagos bons e grandez por todo o Mes de Agosto, duzentas peras, Cem de peras de São Bento, e Cem Virgulozas por todo o mes de Outubro<sup>313</sup>

Todo o pagamento deveria ser entregue ao procurador do convento que estivesse atuando no momento. É interessante notar que, da mesma maneira que Ricardo Silva chama atenção para os gêneros alimentícios que configuravam a preferência das religiosas portuguesas, – “o trigo, o milho e o centeio, bem como galinhas, ou ovos em substituição do animal, leitões e até um carneiro”<sup>314</sup> – as religiosas goesas solicitavam algo semelhante, se adequando apenas para a produção da propriedade que incluía um pomar. Trinta e dois anos depois, na nomeação de prazo de Nicolau Luis e seu irmão o Pe. António Luis, o foro havia diminuído, tendo sido subtraídas as duas variedades de peras e os pêssegos<sup>315</sup>. Como não há uma documentação mais específica do convento, não é possível determinar se ou como esses víveres chegavam às mônicas em Goa, mas é curioso observar a requisição dos mesmos.

Nesse mundo pré-industrial, anterior ao desenvolvimento de instituições bancárias e creditícias, tal qual conhecemos hoje, o financiamento promovido pela coroa não era

<sup>309</sup> ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, nº 22. fl. 32.

<sup>310</sup> ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, nº 53. fl. 39v.

<sup>311</sup> Os contratos enfiteúticos, em Portugal, podiam ser divididos em três tipos: os individuais, os perpétuos e os em vidas. Na escritura de um contrato em vidas, deveria ficar estabelecido o prazo de quantas vidas, se duas, três, quatro... O foreiro da primeira vida, deveria indicar o seu herdeiro, que seria a segunda vida e assim por diante. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Foreiro; Proprietário. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *Op. Cit.*, vol. III, 2002. p. 53-59, 90-97.

<sup>312</sup> O convento alegava que gastava demasiado com consertos e manutenção da quinta, por isso estava aforando-a, o que leva a crer que realmente depois das perdas das rendas vindas da Província do Norte, manter uma quinta no reino teria sido muito penoso. ANTT, CN Oeiras, 1º Cartório, Livro de Notas 61, cx. 11 (ano 1739). fl. 29-31.

<sup>313</sup> *Ibidem*. fl. 29v.

<sup>314</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 233.

<sup>315</sup> ANTT, CN Oeiras, 2º Cartório, Livro de Notas 4, cx. 1 (ano 1771). fl. 43-44.

suficiente, o que proporcionou, como indica María López-Cano, um preenchimento do vazio que ficava “por particulares y corporaciones, que, sin proponerse estimular la actividad productiva ni el crecimiento económico, proporcionaron distintos tipos de crédito y avíos que resultaron indispensables para el desenvolvimiento de la economía colonial”<sup>316</sup>. O “viver a crédito”<sup>317</sup>, que mesmo com todas as ressalvas contra a usura impostas pela igreja<sup>318</sup>, foi uma forma de vida experimentada por indivíduos de múltiplos estratos sociais que se estendeu por todo o mundo colonial. Essa experiência gerou uma enorme variação terminológica e semântica, que Inês Amorim resumiu em “padrões de juro, quitações, obrigações, empréstimos a juros, dívidas, letra de risco, censo consignativo e censo à retro, etc.”<sup>319</sup> e que ainda pode ser acrescentado “venda em fatiota”, arrendamento e aforamento. Esses termos foram sendo utilizados em variados ambientes, sendo aprimorados e complexados ao longo do tempo. Por exemplo, diferente do que se sucedia na Espanha e suas colônias, onde os diversos censos eram preferidos, na sociedade portuguesa, do reino ou de além-mar, eram os

<sup>316</sup> LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. *Op. Cit.*, 2010. p. 304.

<sup>317</sup> Sobre as práticas creditícias que regeram a vida do homem do Antigo Regime e se tornaram essenciais para a aquisição não só de bens imóveis, mas também de bens essenciais, vide: ROCHA, Maria Manuela. *Viver a crédito: práticas de empréstimo no consumo individual e na venda a retalho (Lisboa, séculos XVIII e XIX)*. Lisboa: Gabinete de História Económica e Social, 1998. p. 1-16; *Idem*. *Crédito privado em perspectiva comparada (séculos XVII – XIX)*. Lisboa: Gabinete de História Económica e Social, 1998. p. 1-25; CRUZ, Maria Leonor García da. “Justos” negócios e política económica no Portugal Moderno. In: SANTOS, António Ramos dos; BARBOSA, Pedro Gomes; CRUZ, Maria Leonor García da; DAMAS, Carlos Alberto. *História comparada dos sistemas bancário e de crédito*. Lisboa: Centro de História, Universidade de Lisboa, 2009; BARATA, Filipe Themudo. Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século XV). *Análise Social*, vol. XXXI (136-137), 1996. p. 683-709; MAGALHÃES, Joaquim Romero. *No Portugal Moderno: espaços, tratos e dinheiros*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

<sup>318</sup> Como indica Maria López-Cano, “la participación de la Iglesia en el crédito no se redujo a su actividad como prestamista”. Mesmo a usura sendo condenada pelas leis eclesiásticas e civis, desde o século XIII ao XIX, as práticas creditícias foram sendo desenvolvidas e transformadas ao longo desses séculos. Vários tratadistas, apesar de nem sempre serem unânimes nessa questão, tendo em vista que houveram muitas linhas de pensamentos conflitantes dentro da própria Igreja católica, tentaram através de seus manuais – como o famoso tratadista espanhol, Martín de Azpilcueta – estabelecer as condições que permitiriam a realização do empréstimo. Afinal, conforme diz Maria Leonor Cruz, “a prosperidade material só é condenada quando a sua aquisição se denuncia como criminosa perante Deus e os homens”. Logo, as práticas económicas deveriam seguir regras que não prejudicasse nenhum dos lados das negociações. Em Portugal, seria Fr. João Sobrinho aquele quem nortearia o pensamento doutrinal da Igreja sobre o justo negócio, embora apenas parte de sua doutrina tenha sido incorporada nas *Ordenações Afonsinas*. Contudo, mesmo com todo o aparato religioso e a atenção que o poder civil deu a fim que a usura fosse evitada – regulando uma taxa de juros de 5% e diminuindo essa taxa quando necessário –, os mais variados setores da sociedade do Antigo Regime, incluindo neles as instituições religiosas, souberam, como alerta Filipe Barata, “contornar essas proibições, desenvolvendo instrumentos de crédito, adaptados à sua situação e às suas necessidades”. Cf: BARATA, Filipe Themudo. *Op. Cit.*, 1996. p. 687-689; CRUZ, Maria Leonor García da. *Op. Cit.*, 2009. p. 69; LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. *Op. Cit.*, 2010. p. 326-331. Sobre o conceito de usura definido a partir do século XIII, vide: LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004. Já sobre a obra de Martín de Azpilcueta, a tese publicada de Rodrigo de Juana é uma boa referência: JUANA, Rodrigo Muñoz. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1998.

<sup>319</sup> AMORIM, Inês. *Op. Cit.*, 2006. p. 694.

variados tipos de aforamento os mais utilizados, de acordo com Nuno Monteiro<sup>320</sup>. Principalmente, quando se fala de instituições da própria Igreja, cujo emprego foi fundamental para a economia monástica, transformando-as em “grandes preceptoras de rendas, mais do que grandes proprietárias”<sup>321</sup>.

Essas instituições, juntamente com as régias, se tornaram nas principais fontes de financiamento para os investimentos de particulares e de outras entidades e as casas religiosas femininas não fugiram desse contexto. Desde a Península Ibérica até as variadas cidades coloniais, essas mulheres eram procuradas por parentes, instituições e outras tantas pessoas como fontes de crédito. Chegava ao ponto de, em Lima, “tan pronto como una mujer profesaba y llevaba su dote a las arcas conventuales, aparecía un prestatario para sacar el dinero nuevamente”<sup>322</sup> ou, então, o dinheiro nem entrava. Os próprios familiares das noviças negociavam com o convento para que não pagassem realmente ou pagassem somente parte do dote. Como explica José Lora, o sistema consistia em religiosas lavrarem uma escritura de pagamento do dote sem tê-lo recebido, ao mesmo tempo que o dotador outorgava outra escritura declarando ter recebido um valor igual ao do dote a censo redimível do convento. Esse sistema que favorecia aos dois lados – pois o dotador conseguia ver a postulante professar sem desembolsar nenhum dinheiro, enquanto a comunidade fazia o que já faria de qualquer maneira, emprestar a quantia<sup>323</sup>. Essa relação entre as famílias abastadas e os conventos femininos era uma via de mão dupla, em que as “elites” alimentavam os fundos das instituições com suas doações enquanto as casas canalizavam o que angariavam aos empréstimos para os seus benfeitores. Nesse sentido, houve muitas famílias de senhores de engenho e cultivadores de cana-de-açúcar, em Salvador e no Recôncavo Baiano, que se tornavam devedores dos conventos a partir do acesso ao crédito facilitado pela entrada de suas filhas. Susan Soeiro indica que no rol dos devedores do Convento do Desterro de 1704, 80% eram familiares de freiras<sup>324</sup>.

A comunidade das mônicas também ficou conhecida por ser uma importante prestamista em Goa. Embora não se possa dizer que a atividade creditícia tenha sido sua principal fonte de receita, tendo em vista a falta de documentação que a comprove, sabe-se que muitos foram os que procuraram o convento a fim de conseguir financiamento para seus

<sup>320</sup> Sobre a diferença entre aforamento e censo e a preferência dos portugueses pelo primeiro, vide: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Op. Cit.*, vol. III, 2002. p. 55-56.

<sup>321</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Op. Cit.*, vol. III, 2002. p. 57.

<sup>322</sup> O trecho correspondente na tradução é: “assim que uma mulher professava e levava seu dote às arcas conventuais, aparecia um prestatário para sacar o dinheiro novamente”. BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 123.

<sup>323</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. Cit.*, 1988. p. 118-119.

<sup>324</sup> SOEIRO, Susan A. *Op. Cit.*, 1974. p. 84.

investimentos ou para quitar suas dívidas. Apesar de só ter sido encontrada uma documentação mais sistematizada a partir de finais do século XVIII – um Livro de Recibos, que abrange da dita data a 1885, e um Livro de Receitas, datado de 1882 a 1889, encontrados no Arquivo do Paço Patriarcal<sup>325</sup> – outras fontes localizadas mais uma vez em diferentes instituições de guarda possibilitam tentar compreender esse papel desenvolvido pelas freiras goesas. Pelo inventário realizado, em 4 de março de 1874 – quando o convento já estava em seus momentos finais, não tendo mais o mesmo raio de influência dos anos iniciais nem a riqueza das propriedades perdidas do Norte – é possível observar que o convento ainda emprestava a uma variedade de indivíduos, valores igualmente variáveis<sup>326</sup>. Nessa data, a instituição ainda tinha recebimento de sete empréstimos, quase todos a juros de 5% - com exceção de três que não há informação dos juros. A quantia mais alta havia sido destinada para o empréstimo ao cofre da Fazenda Pública: 21.789 xerafins, 4 tangas e 30 reis em prata; enquanto os empréstimos mais baixos, de 25 xerafins de prata, foram dados a três moradores de Corlim. Os demais empréstimos haviam sido dados à comunidade da aldeia de Ellá, a um negociante de Nova Goa e a um mestre pintor, demonstrando como mesmo nos derradeiros anos da instituição, ela continuava mantendo sua rede de negócios bastante múltipla, consoante o ocorrido nos anos de seu pleno funcionamento.

Ainda na década de 1630, o convento entra num longo litígio de quase 10 anos com Bartolomeu Pereira e sua mãe Maria Pereira, por causa de um palmar, situado em Virem, aldeia de Pilerne, terras de Bardez<sup>327</sup>. As religiosas diziam que haviam comprado esses pedaços de palmar de Aleixo Pires, vinheteiro, no valor de 3.400 xes. A propriedade teria sido, então, arrendada ao próprio Aleixo, em 31 de abril de 1631 – com o procurador e Sor. Maria de Ressurreição, priora, e as mães do conselho –, pelo tempo de dois anos, devendo ser pago às freiras a quantia de 340 xerafins ao ano, sendo dois quartéis de 170 xerafins cada. O dito arrendamento teria acabado, em 21 de março de 1633, porém, como o rendeiro estava preso não podia devolver o palmar ao convento, tendo seus parentes continuado a morar e usufruir da dita terra. Portanto, sentindo-se lesadas as religiosas solicitavam que os ditos parentes, mãe e irmão do arrendatário, saíssem e deixassem o palmar para Manoel Calvos Pinto, que já era encarregado de outro palmar do convento em Bardez. Bartolomeu e Maria Pereira, por outro lado, embargavam a posse do convento alegando que haviam comprado a

<sup>325</sup> Arquivo do Paço Patriarcal, Livro de recibos, 1781-1885. Esses livros não constavam, no momento da pesquisa, na catalogação do arquivo, por isso, não há numeração do documento.

<sup>326</sup> DAA, Convento da Santa Mónica, Inventário, nº 2132. fl. 31v.-32.

<sup>327</sup> DAA, Convento da Santa Mónica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 65-89v. Há uma outra via de parte do processo entre os fólhos 91 a 113v.

propriedade conforme costume da gente da terra e que já tinham gastado muito dinheiro fazendo as casas, logo o palmar os pertencia. Nesse impasse, o convento terminou desistindo da notificação feita a Aleixo e seus irmãos, afirmando que provaria que corria outro litígio entre ele e os embargantes no juízo de primeira instância. Declarava também que Aleixo havia ido ao convento pedir dinheiro a retro para pagar dívidas e que tinha terminado vendendo a retro o palmar, cujo dinheiro serviu para pagar suas dívidas, ficando como rendeiro do palmar e seus irmãos sabiam por estarem acompanhando-o, portanto, o que diziam de ter comprado era falso. Após tantos argumentos de ambos os lados, o convento conseguiu provar o que defendia, saindo vencedor do litígio. Por fim, em 10 de março de 1639, a sentença régia chegava, ordenando que todos fossem presos com exceção da mãe.

Conforme defende Ricardo Silva, é necessário entender como os conventos organizavam e realizavam suas cobranças de rendas para daí compreender a sua organização administrativa, mesmo que as fontes não sejam elucidativas ou suficientes<sup>328</sup>. Seguindo essa linha de pensamento, esse processo, embora bastante confuso, deixa claro três condições: Primeiro, sua abertura para que pessoas comuns, como um vinhateiro, tivesse acesso à sua rede de créditos, desde que apresentasse uma boa garantia como era um palmar. Segundo, o domínio do convento em manter o processo, provar as negociações feitas com Aleixo Pires e sair vitorioso apesar do longo litígio. Devido às iniciativas tomadas e provas apresentadas, ainda que não tenha sobrevivido ao tempo a maior parte de seus livros tombos, pode-se concluir que as mônicas possuíam um bom mecanismo de organização de suas rendas. E essa sistematização as deixavam munidas para confrontar as oposições dos rendeiros e foreiros que iam aparecendo. O outro aspecto que pode ser ressaltado é a utilização de formas de venda como instrumentos de crédito. Da mesma maneira que as instituições religiosas da Nova Espanha usavam os censos consignativos para na verdade emprestarem dinheiro<sup>329</sup>, vê-se o convento feminino goês vendendo a retro como meio de fornecer crédito ao Aleixo Pires. De acordo com Bluteau, vender a retro “he quando aquelle que compra concede ao vendedor, que em qualquer tempo, ou até certo tempo determinado, elle vendedor, ou o seu herdeyro, possa resgatar a cousa vendida, restituindo o preço della”<sup>330</sup>. Sendo assim, o cenóbio concederia a quantia necessária para o vinhateiro quitar suas dívidas com uma venda condicionada, ao

---

<sup>328</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 232.

<sup>329</sup> LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. *Op. Cit.*, 2010. p. 310.

<sup>330</sup> BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.*, vol. 7. p. 308. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/retro>> Acesso em: 01 mar. 2019.- volume. Mais sobre as condições da venda a retro, chamada pelos juristas de venda com pacto de retrovendendo, vide: LOBÃO, Manuel de Almeida Sousa de. *Tractado pratico e critico de todo o Direito Emphyteutico conforme a legislação e costumes d'este reino e uso actual das nações*. Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1857.

mesmo tempo que pretendia garantir bons rendimentos ao arrendar o que havia adquirido ao seu antigo dono.

Outro exemplo de aquisição de terras por meio de crédito foi o “instrumento de trespasse” que Francisco Marques de Távora e Valentim Correa fazem com Sta. Mônica, em 28 de abril de 1639<sup>331</sup>. Ambos haviam aberto uma cobrança no juízo do cível das dívidas de Francisco de Souza Alcoforado e sogra Maria de Azevedo. Essa cobrança resultou em dois mandados, um no valor de 1.459 xerafins, 4 tangas e 43 réis com seus ganhos por escritura pública feita, em 20 de janeiro de 1637, e outro de 3.700 xerafins com seus ganhos da terra por outra escritura feita no mesmo ano<sup>332</sup>. Assim as dívidas eram passadas para o convento, que, representado na época por Fr. Diogo de Sta. Anna, ao transferir para si as ditas com seus juros, – mais uma outra que os devedores tinham com Afonso Manhães no valor de 3.500 xerafins – terminou adquirindo um palmar grande situado na aldeia de Pambrepaa, em Bardez, que era a garantia do pagamento dada pelos genro e sogra, assegurando assim um rendimento bastante duradouro.

Contudo, como já visto no inventário, o convento também fazia empréstimo a juros, mas não só ele, as religiosas também se constituíram em fontes de crédito, como Sor. Francisca do Sacramento que emprestou a Francisco de Silveira. O recibo encontrado, apesar de não indicar a quantia total emprestada, mostra que – em pleno decorrer da crise conventual do século XVIII, no dia de 28 de janeiro de 1734 – a religiosa fazia um recibo dizendo que havia recebido 360 xerafins em três anos dos ganhos do que a devia o dito Francisco<sup>333</sup>. De acordo com Burns, esses empréstimos deveriam ter permissão da priora e eram, em geral, oriundos das tenças das próprias religiosas<sup>334</sup>.

Esses documentos aqui relatados corroboram o dito por Inês Amorim de que “se em Espanha, por exemplo, desde o século XVI, alguns autores (proscritos) consideravam e defendiam o censo como uma ‘invenção’ que evitava a proscricção da usura”<sup>335</sup>, no século XVIII essas práticas creditícias já eram comuns às instituições religiosas por toda a Península Ibérica e conquistas pelo mundo. Por falta de uma documentação que confirme como eram realizadas essas práticas em Goa – tendo em vista que nem nas *constituições* o arcebispo Aleixo previu como deveriam se portar as religiosas ao emprestar dinheiro, tendo apenas mencionado a prática da caridade com rendeiros e devedores, é necessário tomar o explicado

<sup>331</sup> DAA, Conventos Extintos, Papéis, nº 3045. fl. 11-18v.

<sup>332</sup> No final, Francisco Távora recebeu do frei Diogo 1.820 xerafins, enquanto que Valentim recebeu 4.439 xerafins e 3 tangas.

<sup>333</sup> DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2671. fl. 258.

<sup>334</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 122.

<sup>335</sup> AMORIM, Inês. *Op. Cit.*, 2006. p. 695.

por Amorim para se ter uma breve noção, mesmo que com as ressalvas de possíveis tratamentos diferentes.

Cada verba a emprestar era retirada da administração individual de cada dote, por exemplo:  $x$  importância do dote da freira  $y$ ,  $z$  importância do dote da freira  $k$ , etc. O objectivo, frequentemente repetido, era o de reaver o capital emprestado, que designavam por «principal», numa clara alusão à linguagem canónica, justificando o detalhe do registo das datas de recepção dos juros a cobrar. Praticavam taxas de juro a 5%, agravadas para os 6,25% em caso de atraso superior a três meses sobre a data estipulada para a cobrança. Os juros, conforme arrecadados, podiam ser aplicados no consumo diário ou nas obras do convento («consumidos»), mas o capital, distratado aos poucos, ia sendo emprestado novamente, nunca gasto, porque, de contrário, considerava-se «perdido». Se tal acontecia, a verba era inscrita numa rubrica intitulada «Sumario do dinheiro que se tem consumido» a fim de se tentar a sua recuperação<sup>336</sup>.

Pelo observado no inventário, o convento também emprestava a juros de 5%. De acordo com Maria Rocha e Rita Sousa, até 1757 a taxa de juros variou entre 4% e 6,5%, quando pelo alvará régio de janeiro do dito ano foi fixado os 5%. A mesma taxa já era imposta no mundo espanhol desde o século XVI, conforme Ximena Ríos<sup>337</sup>. Essa organização que descreve Inês Amorim demonstra como as religiosas eram conscientes da necessidade de uma eficiente sistematização para a manutenção da sustentabilidade financeira de suas casas, embora muitos tenham sido os casos de prioresas que não souberam administrar bem as receitas e as despesas ou que os acontecimentos em volta – como carestia, desastres naturais e fome – tenham influenciado negativamente os depósitos conventuais e levado os conventos quase à falência. Um contexto que não deve ter fugido muito da realidade das mônicas goesas.

Além dos dotes, bens imóveis e empréstimos, havia outros tipos de receitas pelas quais Sta. Mônica garantia a preservação de seu patrimônio. As esmolas e os legados eram alguns deles. As primeiras podiam provir do poder secular, como a provisão dada pelo vice-rei D. Jerônimo de Azevedo (entre 1612 e 1617), que só teria sido efetivada, em 13 de novembro de 1629, pelo Fisco com o pagamento de 402 xerafins<sup>338</sup>; ou o provimento da barca e passagem de Agaçaim que D. Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque, conde de Vila Verde e vice-rei da Índia (1692-1697), houvera ofertado ao convento por três vidas<sup>339</sup> das freiras para

<sup>336</sup> AMORIM, Inês. *Op. Cit.*, 2006. p. 712.

<sup>337</sup> Não só o estudo de Ríos, mas também o de Burns, Lavrin e Cuba indica essa porcentagem de juros para a prática creditícia. Ybeth Cuba, inclusive, informa que com o terremoto de 1746, o valor dos juros foi diminuído pelo coroa para 3% ou mesmo 2% a fim de que os liminhos pudessem honrar seus contratos ao mesmo tempo que recuperavam ou reedificavam suas casas e/ou propriedades destruídas. Cf: RÍOS, Ximena Azúa. *Op. Cit.*, 2011. p. 26; CUBA, Ybeth Arias. *Op. Cit.*, 2008. p. 131.

<sup>338</sup> DAA, Convento da Santa Mônica, Papéis do Mosteiro, nº 7888. fl. 56.

<sup>339</sup> Nesse caso, a doação foi feita ao convento através de uma religiosa por três vidas. Ou seja, bastante parecido aos contratos com prazos de vidas, a religiosa deveria indicar uma outra que se configuraria na segunda vida,

o azeite da lâmpada da Capela do Santo Cristo Milagroso, situado na igreja do convento. Doação que o rei D. Pedro II confirmou por carta régia de 15 de fevereiro de 1700<sup>340</sup>. Também podiam originar das doações das religiosas ao deixarem suas heranças ao convento na entrega do dote ou suas tenças após morrerem, como já mencionado anteriormente. Os legados, por sua vez, como aponta Ricardo da Silva, tinham uma finalidade bem precisa, que era o culto em honra às almas por motivos salvíficos<sup>341</sup>. Embora não se possa afirmar que houve também em Goa uma “mercantilização dos sufrágios”, observam-se alguns desses legados de missas deixados por fiéis ou pelas religiosas junto com seus dotes. Por exemplo, frei Diogo, na sua *Apologia*, mencionou o legado deixado por Domingos da Fonseca, um “homem machanico”, que deixara para o convento ainda no início de sua fundação, por intermédio do arcebispo Menezes, cem xerafins com obrigação de que fossem cantados no seu coro “dez ofícios de defuntos por sua alma”<sup>342</sup>. Entre as religiosas, pode-se destacar Sor. Anna da Piedade, que na sua herança deixava metade dos rendimentos de umas casas para que se rezasse missas perpétuas; e Sor. Simoa de Piedade, cuja herança de algumas casas e boticas foram exclusivamente destinadas a obrigações de missas<sup>343</sup>. E embora, a escritã Sor. Bárbara de Jesus alegasse que essas heranças não valiam mais nada por causa das obrigações, Silva alerta que as freiras ao dispor do valor do legado, podiam aplicá-lo como desejassem desde que cumprissem o determinado pelo doador.

Confrarias e venda de produtos alimentícios e joias também foram maneiras de capitalizar recursos para os cenóbios. Embora, não tenham sido criadas com esse objetivo *a priori*, as confrarias exigiam de seus confrades pagamentos de esmolos no momento de sua inscrição e para arcar com as despesas das festas, dinheiro, que segundo Silva, permitia ao convento investir em práticas creditícias<sup>344</sup>. Essas confrarias podiam acolher confrades seculares, religiosos, como também as próprias religiosas e outras pessoas da comunidade, como se sucedera no Convento de Sta. Mônica de Goa. Sobre a “Confraria do Santíssimo Coração do Senhor Jesus Sacramentado” não se sabe muito<sup>345</sup>. É Leopoldo da Rocha que

---

esta ao efetivar-se como tal, deveria também apontar quem seria a terceira e última a receber o benefício. Após a morte da terceira religiosa, o convento deixaria de recebê-lo.

<sup>340</sup> BA, Carta régia sobre pedido da priora de Sta. Monica de Goa, 51-VII-24. fl. 112-113.

<sup>341</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 168-169.

<sup>342</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. fl. 156v.

<sup>343</sup> [JESUS, Sor. Bárbara de]. *Op. Cit.* APP, nº 249, CPG/018/Lv003. fl. 6v.-7.

<sup>344</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 177-178.

<sup>345</sup> Restaram apenas duas fontes da dita confraria. Um livro das despesas do cofre da confraria gastas nas festas a partir de 1784 e um caderno com os assentos das eleições, que foi publicado por Francisco Xavier Vaz no periódico *Heraldo*, de 12 de outubro de 1916 – mas, infelizmente não houve a oportunidade de ler esse exemplar de uns dos primeiros números da revista, que poderia ter fornecido maiores informações sobre essa confraria. Cf:

fornece algumas informações pontuais sobre sua existência, em seu livro sobre as confrarias existentes em Goa<sup>346</sup>. De acordo com o autor, a confraria, que era composta pelas religiosas e outras pessoas do convento (que talvez incluísse os oficiais seculares e os agostinhos), teria sido fundada por D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, em 1726, tendo seu compromisso aprovado pelo mesmo um ano depois<sup>347</sup>. A primeira festa foi celebrada em 26 de junho de 1726, sendo precedida por uma novena e tendo no dia da festa missa solene, adoração ao Santíssimo durante o dia todo com procissão na parte da tarde, além de dois sermões e distribuição de esmolas para os pobres. Tudo custeado pelos confrades<sup>348</sup>, mas com algumas doações de terceiros<sup>349</sup>. A partir do livro de despesa, é possível observar os gastos com a festa durante cinco anos, por exemplo, em 1784, a festa havia custado 289 xerafins e 32 réis, enquanto em 1789, os confrades gastaram 203 xerafins e 2 tangas<sup>350</sup>.

Dentre os gastos despendidos nas festas do Divino Coração, foram encontradas referências a compra de materiais para feitura de doces: um fardo de açúcar, 450 ovos, manteiga, coco, peras e especiarias<sup>351</sup>. Como informa José Fonseca, o convento era conhecido por fazer xaropes, conservas de frutas e diversos doces<sup>352</sup>. Reza a lenda entre os moradores mais antigos de Pangim, que teriam sido as mônicas as criadoras da bebinca, um doce típico goês feito com gemas de ovo, açúcar, leite de coco, manteiga, farinha e cardamomo<sup>353</sup>. Além dos doces, a venda de rosários e escapulários feitos pelas freiras também eram meios de obter rendimentos. Os trabalhos manuais, como indica Lavrin, eram inclusive ressaltados e incentivados pelos confesores, que os consideravam uma ótima oportunidade para a religiosa “ejercitarse en la oración mental, así como evitar el ocio y la socialización con sus hermanas, que podían distraerlas de sus principales objetivos religiosos”<sup>354</sup>, ademais de ser um bom meio para obter as rendas necessitadas.

DAA, Contas da Irmandade do Smo. Coração de Jesus, nº 7694; ROCHA, Leopoldo da. *As confrarias de Goa: séculos XVI-XX: conspecto histórico-jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. 55.

<sup>346</sup> *Ibidem*. p. 54-58.

<sup>347</sup> Leopoldo da Rocha informa que o compromisso da confraria encontra-se perdido.

<sup>348</sup> O autor informa: “Em 1727 havia 243 confrades, dos quais 75 religiosas, serviçais as restantes. Em 1728 – 285, das quais 85 religiosas. Em 1729 – 290; não foi possível destringir a número das religiosas. Em 1730 – 306, sendo 88 religiosas. Em 1731 – 319 sendo 86 religiosas. Em 1732 – 321, 85 religiosas. Em 1733 – 231, 93 religiosas”. Cf. ROCHA, Leopoldo da. *Op. Cit.*, 1973. p. 56.

<sup>349</sup> Sobre os primeiros benfeitores da confraria: “o Arc. D. Fr. Inácio de Santa Teresa que deu 230 xs; D. Maria da Graça, 30 xs; Fr. Manuel de Santo Agostinho, vice-provincial dos Eremitas, 40 xs; Cónego Manuel Vaz Carrão, 20 xs; Paulo Teixeira, cirurgião-mor do Estado, 85 xs”. Cf. *Ibidem*. p. 56.

<sup>350</sup> DAA, Contas da Irmandade do Smo. Coração de Jesus, nº 7694. fl. 1-7.

<sup>351</sup> *Ibidem*. fl. 2.

<sup>352</sup> FONSECA, José Nicolau. *Op. Cit.*, 1994. p. 309.

<sup>353</sup> Informação dada pelas religiosas do Nirmala Institute of Education.

<sup>354</sup> O trecho correspondente na tradução é: “exercitar-se na oração mental, assim como evitar o ócio e a socialização com suas irmãs, que podiam distraí-las de seus principais objetivos religiosos”. LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, 2016. p. 152.

É claro que esses exemplos são insuficientes para uma análise aprofundada das práticas econômicas das mônicas goesas. Não permitem, por exemplo, saber qual meio de captação de recursos era mais utilizado, mas são úteis para ter uma certa noção dos mecanismos utilizados pela comunidade. Arrecadação de dotes e heranças, compra de terras e propriedades, arrendamentos, arrematações de leilões de ganhos de dívidas e de mais terras, empréstimos relacionados a bens imóveis, empréstimos a juros, entre outros, foram bastante utilizados pelas freiras para ampliar o patrimônio conventual e arcar com as despesas da comunidade, afinal como defendera seu fundador, “serà grande falta tratar das pedras mortas, e deixar de remediar as viuas”<sup>355</sup>. Sendo assim, o dinheiro destinado às despesas da comunidade não podia ser gasto de outra forma. Os dispêndios conventuais tinham aspectos tanto materiais quanto espirituais. Como enumera Soledad Navarro, os capitais acumulados iam sendo consumidos no culto divino; nas missa para os falecidos da ordem e outras obrigações do convento; na aquisição de víveres e manutenção dos animais; nos pagamentos de dívidas, empréstimos e salários dos oficiais; na aquisição de materiais, como, cera, papel, móveis, utensílios domésticos; nos gastos com os correios e justiça, nas obras e reparos da casa, no vestuário, entre outros”<sup>356</sup>

Com exceção do já mencionado Livro de Recibos do fim do século XVIII – em que se pode ver pagamentos para sangrador, medicamentos, vestiaria, alimentação, oficiais de cobrança dos foros e rendas, dos empréstimos tomados pelo convento, entre outros – não foram encontradas muitas outras referências aos gastos das mônicas goesas. Em geral, sabe-se, através do caso do dote de Sor. Maria de Purificação e dos processos judiciais encontrados, que esses gastos com a justiça deveriam ser altos e justificava, portanto, a necessidade de ter um advogado livre de custos. Também se tem notícia da carestia dos alimentos e materiais essenciais, como cera e azeite, pelas queixas de frei Diogo e pelo pedido de aumento da renda anual do convento. Além disso, vê-se as religiosas comprando, em agosto de 1745, trezentas mangas por 12 xerafins e seis leitões por 3 xerafins<sup>357</sup>. Enfim, pouquíssimas informações que, infelizmente, não são capazes de proporcionar nem um breve vislumbre dessas despesas para além do que estava determinado nas *constituições e regimento*.

Como alerta Ricardo Silva, os gastos recorrentes que por vezes faziam a balança pender desproporcionalmente a ponto das receitas não os satisfazerem, acabavam por

---

<sup>355</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANNA, Fr. Diogo de. *Op. Cit.*, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 151.

<sup>356</sup> NAVARRO, Soledad Gómez. *Op. Cit.*, 2010. p. 116.

<sup>357</sup> DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2670. fl. 260.

provocar períodos de crise financeira<sup>358</sup>. O Convento de Sta. Mônica, apesar do patrimônio construído, estava frequentemente a reclamar que a renda anual de 8 mil cruzados delimitada pelo rei não era suficiente para cobrir os seus gastos, mas nunca se havia dito que as religiosas, com seus administradores, não sabiam administrar os seus bens – o que os poderes civis locais alegavam era que elas gastavam muito com a obra suntuosa do convento e, por isso, tinham tão pouco para suas despesas cotidianas. Foi na década de 1790, que essa alegação teria ocorrido pela primeira vez, durante um processo (de no mínimo seis anos) em que Sta. Mônica se envolveu numa querela com a Misericórdia de Goa devido a uma herança que as religiosas alegavam pertencê-las.

Não se sabe ao certo quando foi dado início a esse processo, mas provável que tenha ocorrido depois de 1687, quando Sor. Maria Xavier faleceu. A querela girou em torno dos bens que Sor. Izabel de Graça e Sor. Maria Xavier<sup>359</sup> teriam direito por herança de seu pai Domingos Rodrigues Pereira, mas que por seu irmão ter deixado em testamento à Santa Casa de Misericórdia para dotes das donzelas do Recolhimento da Serra e outras obras pias, era a tal irmandade que estava gerindo e recebendo os rendimentos de tal herança. Em vista disso, o convento entra nesse litígio com a Misericórdia. Ao mesmo tempo que o mesmo corria em juízo, as agostinhas solicitavam ao rei que sua renda fosse aumentada e para ratificar o pedido, o seu procurador geral alegava que os gastos com arroz, trigo, legumes, manteiga, azeite, lenha, carne, peixe, roupa, linha, seda, cera e outras coisas “do trato e sustento” da casa eram muito altos. A fim de confirmar essa carestia, a partir de 19 de dezembro de 1692, foram reunidos testemunhos de homens casados e estabelecidos em Goa, além de alguns comerciantes, tendo o desembargador da Casa da Suplicação logo, em janeiro de 1693, declarado ser verdadeira a alegada carestia. Os irmãos da Misericórdia também diziam estar passando por dificuldades, tendo em vista que a irmandade estava ficando esvaziada de irmãos por não serem bem providos e estarem com poucas verbas para manterem seus trabalhos com os recolhimentos, o hospital e outras obras. Reclamações que seriam tratadas por uma junta, formada pelo vice-rei e outras autoridades locais, que em 06 de julho de 1691 deram um parecer a favor da Misericórdia. No mesmo mês, a Misericórdia enviaria uma carta ao rei pedindo que os bens pertencentes a ela fossem devolvidos<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 256.

<sup>359</sup> Sor. Izabel de Graça e Sor. Maria Xavier, filhas de Domingos Rodrigues Pereira e Luiza da Costa e naturais de Moçambique, professaram no mesmo dia, 28/10/1642, tendo a primeira falecido, em 24/06/1675, enquanto a segunda, em 30/06/1687.

<sup>360</sup> Todos esses documentos estão reunidos em: AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 70.

O processo continuou e, em 19 de março de 1695, o rei – baseado, possivelmente, na acusação da Misericórdia de janeiro de 1693, de que o convento tinha mais de 10 mil ou até mais de 25 mil cruzados de renda<sup>361</sup> – respondeu ao vice-rei, Conde de Vila Verde, que o convento não poderia herdar a dita herança devido à provisão régia que determinava que ele não herdasse nada secular se já tivesse os 8 mil cruzados de renda, afirmando que no momento o mesmo tinha mais de 10 mil. Continuava se mostrando favorável à Misericórdia, a qual, por outro lado, já administrava a herança, por esta ter sido deixada pelo filho também já defunto, Dr. Sebastião da Costa, para dotar casamentos de órfãs e outras obras pias da casa<sup>362</sup>.

Essa opinião estava em unísono com os pareceres do Conselho Ultramarino, que levando em consideração a situação periclitante na qual se encontrava o Estado da Índia, com ataques de reis nativos e de europeus as suas fortalezas e conquistas e as consequentes perdas de territórios, preferia claramente deixar rendimentos para a Misericórdia do que ao convento feminino. A irmandade, por sua essência, recorria às demandas mais urgentes da sociedade colonial; além disso, como Thimoty Coates chama atenção, os recolhimentos já há muito tempo que passavam por dificuldades para arcar com suas despesas, posto que entravam mais mulheres do que saíam – um problema já bem conhecido pelos irmãos<sup>363</sup>. Sta. Mônica, por outro lado, acumularia mais rendas, cujos rendimentos não seriam destinados às necessidades do estado, ficando apenas para acrescentar a já muitas vezes criticada riqueza do convento.

Por isso, quando em dezembro de 1696, o convento alegara que suas rendas não chegavam ao valor limítrofe e, em seguida, pedira ao rei que as favorecesse deixando-as herdarem os ditos bens, além de pedir que suas rendas fossem aumentadas para 16 mil cruzados, os conselheiros reagiram veementemente contra. Nas consultas de 1697, um parecer dizia que deveria se manter a renda de 8 mil cruzados das freiras devido à condição da Índia, pois “muita paciência tem os cabos de guerra, e os ministros de Justiça e fazenda, e outros semelhantes, os quaes tem agora sem acrescentamento algum os soldos, e ordenados”<sup>364</sup>. Um outro parecerista seria ainda mais incisivo ao afirmar que “a sua diminuição de q se queixão [*as religiosas*] nasse da mà forma com que saõ administradas as suas rendas”<sup>365</sup>. Nesse mesmo ano, o rei enviaria uma carta ao vice-rei pedindo seu parecer sobre a queixa da

<sup>361</sup> *Ibidem*.

<sup>362</sup> DAA, Livro das Monções do Reino 68, nº 59. fl. 86.

<sup>363</sup> De acordo com o autor, a Coroa pagava anualmente 300 mil réis para o Recolhimento da Serra e 90 mil réis para o de Maria Madalena. Quando os rendimentos das terras ficaram insuficientes, em meados do século XVII, uma decisão régia destinou uma parte dos lucros do monopólio do tabaco para auxiliá-las. A Misericórdia, por sua vez, nesse mesmo sentido, passou a cobrar das pensionistas 100 xerafins por ano a fim de custear sua alimentação e demais gastos. Cf: COATES, Thimoty. *Op. Cit.*, 1998. p. 254.

<sup>364</sup> Parecer de 17 de março de 1697. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 70.

<sup>365</sup> Parecer de 21 de março de 1697. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 70.

prioresa<sup>366</sup>, o qual obteve resposta de que o processo corria no Juízo Eclesiástico, onde a sentença havia sido favorável às freiras, mas que quando se passou a precatória na Misericórdia, esta a embargou e, a partir de então, os embargos corriam em litígio<sup>367</sup>. Não foi encontrado o desfecho desse processo, porém, é bastante provável que a balança tenha pendido a favor da Misericórdia. Também possa ter sido a partir dessa querela que a situação das agostinhas se complicou dando início a um mal-estar entre elas e o provincial da congregação que acarretaria no problema com os administradores e confessores do convento, que será abordado no próximo capítulo.

Como visto nesse capítulo, as freiras do Convento de Sta. Mônica de Goa souberam administrar suas propriedades, utilizando práticas realizadas não somente pelas demais casas religiosas, mas também pela sociedade colonial do Oriente Português. Como ressalta Ricardo da Silva, as soluções econômicas postas em ação pelos conventos femininos não eram novas, o que as diferenciavam das casas masculinas eram as particularidades de uma administração indireta a qual uma comunidade religiosa feminina estava sujeita por causa da preocupação com a obediência do voto de clausura<sup>368</sup>, que, conseqüentemente, geravam algumas dificuldades com a arrecadação das receitas ou mesmo a representação em processos judiciais. Essas mulheres, conforme Ybeth Cuba, “eran sujetas activas y passivas de estas relaciones de fuerza, estando posicionadas por sus capitales y habitus de classe”<sup>369</sup>, exercendo, enfim, o poder, mas também submetendo-se dentro e fora do claustro às normatizações impostas.

Apesar dessas limitações, as agostinhas em Goa também souberam tratar de seus assuntos econômicos, utilizando seus procuradores e outros oficiais como interlocutores e executores de suas intenções e projetos. Afinal, era a elas que eles respondiam e eram elas que lhes pagavam os ordenados. Nesse sentido, foram as religiosas as maiores responsáveis pelo zelo de suas contas e pela sustentabilidade da comunidade. Por mais que não tenham sido encontradas fontes suficientes para ver como elas operaram a contabilidade conventual ou calcularam os juros a serem impostos nos valores emprestados, não é difícil imaginar que elas possuíam conhecimento para tal prática. Como dirigentes de suas próprias vidas e diferente da maioria das mulheres de sua época, elas deveriam saber ao menos como se fazer presentes num mundo predominantemente masculino, para a partir de então poder gerir toda a sua comunidade. Sendo assim, foi possível nessas páginas refletir como todo o aspecto

<sup>366</sup> Carta régia de 30 de janeiro de 1697. DAA, Livro das Monções do Reino 70, nº 61. fl. 180-181.

<sup>367</sup> Resposta do Conde de Vila Verde, de 02 de janeiro de 1698. DAA, Livro das Monções do Reino 70, nº 61. fl. 183.

<sup>368</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 236.

<sup>369</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Elas eram sujeitos ativos e passivos dessas relações de força, estando posicionadas por seus capitais e hábitos de classe”. CUBA, Ybeth Arias. *Op. Cit.*, 2008. p. 141.

contemplativo de um convento feminino foi relativizado diante das múltiplas funções que tiveram que exercer por justamente estarem num cenóbio.

Diante das políticas adotadas pelas religiosas e, principalmente, pelo seu administrador, Fr. Diogo de Santa Anna, o convento só conheceria um verdadeiro empobrecimento após a perda das propriedades situadas na Província do Norte<sup>370</sup> – como será tratado a seguir. Situação que iria gradativamente piorar com o abandono da cidade de Goa devido à insalubridade<sup>371</sup>, fazendo com que o convento perdesse a importância que outrora tivera<sup>372</sup>. Dessa maneira, é preciso ratificar o quão importante foi o papel desempenhado por frei Diogo nos anos iniciais do Convento de Santa Mônica. Sua atuação como defensor das religiosas e de sua comunidade foi fundamental para que a instituição se enraizasse e crescesse no Oriente Português, tanto economicamente como no imaginário daqueles que lá estavam e dos reinóis, através da história contada pelo agostinho descalço, Fr. Agostinho de Santa Maria. A partir dessa atuação de Frei Diogo, é possível começar a pensar em como provavelmente a comunidade de Santa Mônica possa ter sentido falta de um representante tão empenhado e estrategista durante o conflito que as religiosas enfrentaram com seu prelado nos anos da primeira metade do século XVIII.

---

<sup>370</sup> Numa carta de 13 de janeiro de 1751, o arcebispo informava ao rei o empobrecimento do convento após a perda das conquistas do Norte e pedia que fosse dado às agostinhas algum auxílio. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 214.

<sup>371</sup> O processo de abandono da cidade de Goa iniciou em 1759, quando o vice-rei Conde de Ega transferiu sua residência para Pangim, e finalizou, em 1813, quando a evacuação da cidade foi ordenada. Para maiores detalhes sobre esse longo processo de mudança da capital do Estado da Índia, que já havia no final do século XVII uma tentativa de mudança para o Mormugão, vide: SALDANHA, Gabriel de. *Op. Cit.*, 1925; SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa. O Império Oriental (1660-1820)*. Coordenação do vol. V – tomo I: Maria de Jesus dos Mártires Lopes. Lisboa: Editorial Estampa, 2006. p. 91-122; FÁRIA, Alice Santiago. Pangim entre o passado e a modernidade: a construção da cidade de Nova Goa, 1776-1921. | Pangim between the past and the modernity. Building the city of New Goa, 1776-1921. *Murphy*, nº 2, jul. 2007. p. 66-97; TENTATIVA de mudança da cidade de Goa para Mormugão. *Chronista de Tissuary*, nº 10 e 11, out/nov. 1866.

<sup>372</sup> SALDANHA, Gabriel de. *Op. Cit.*, 1925. p. 135-136.

#### 4 EM BUSCA DO “BEM COMUM DO CONVENTO”: A QUEBRA DO VOTO DA CLAUSURA ENTRE AS RELIGIOSAS DE GOA

– Não – respondeu a cartorária –, não creio que El-Rei ceda. Creio como vós que acabaremos por ter que lhe obedecer. Mas eu não ficaria de bem com a minha honra, e creio que a maioria de vós pensará como eu, se não nos opuséssemos a que nos sejam retirados os privilégios que a nossa fundadora, com suma habilidade e grande esforço, obteve para esta casa. Durante trezentos anos vivemos protegidas pelos instrumentos que a rainha D. Teresa nos alcançou. Não podemos agora abandoná-los sem luta. Devemos isso à memória da Rainha.

*Teresa Schedel*<sup>373</sup>

No premiado romance de Teresa Schedel, as monjas cistercienses do Mosteiro de Lorvão estão se preparando para se opor às intervenções de D. João III, que queria impor uma abadessa de sua escolha após a morte da atual prelada. As monjas antecedendo as ações do monarca decidem eleger às pressas sua nova superiora e fazer frente aos enviados do rei. Embora seja uma ficção, a fala da cartorária demonstra uma situação comum aos conventos femininos da Península Ibérica do Antigo Regime e de suas conquistas. Como já foi mencionado, conflitos e crises no âmbito claustral feminino e mulheres defendendo seus interesses e sua autonomia dentro do claustro eram frequentes.

O Convento de Santa Mônica de Goa esteve, em dois momentos de seu funcionamento, envolvido em crises que abalaram o cotidiano claustral: o primeiro conflito, nas primeiras décadas do convento – que foi trabalhado na dissertação de 2012 e aprofundado no capítulo anterior – e a segunda crise instaurada na primeira metade do século XVIII – mais precisamente de 1720 a 1738 – contra as determinações do arcebispo de Goa e prelado do convento, D. Fr. Inácio de Santa Teresa. Embora ocasionadas por motivos diferentes, a partir de ambas as contendidas é possível analisar o papel desenvolvido pelas freiras. Pretende-se, portanto, a partir da experiência obtida no primeiro conflito com a Câmara e da análise da

---

<sup>373</sup> SCHEDEL, Theresa. *O mosteiro e a coroa*. Lisboa: Editorial Presença, 2003. p. 111.

documentação do período do conflito com o arcebispo Sta. Teresa, confirmar a hipótese principal da presente pesquisa de que a quebra do voto da clausura só aconteceu devido à autonomia que o convento possuía e o apoio das demais ordens, e de certas autoridades, dado às freiras rebeldes.

A quebra de votos solenes – pobreza, castidade, obediência e clausura – não foi algo incomum nos conventos femininos existentes em todo o mundo católico. Mesmo aqueles conventos fundados sob regras reformadas, em algum momento de sua atividade, sofreram algumas quebras de votos por parte de alguma religiosa. Como visto no capítulo 2, a maioria das mulheres que professavam nos conventos era de origem fidalga e levava consigo toda uma influência da vida que tinha fora dos muros conventuais. A vida religiosa estava marcada em conciliar as regras rígidas da vida contemplativa dedicada a Deus com a dinâmica da sociedade que circundava essas mulheres. A própria estrutura conventual explicita esta prática, haja vista a existência de suas hierarquias, estruturas governamentais e a presença de criadas particulares e escravas.

Desse modo, o voto de pobreza seria o primeiro a ser quebrado, ou melhor dizendo, a ser flexibilizado, já que as atividades econômicas dos conventos e das religiosas muitas vezes eram permitidas por seus prelados. Esse voto proibía que as freiras possuíssem riquezas individualmente, mas somente através da comunidade, como integrante desta. Desde o Concílio de Trento<sup>374</sup> até as constituições e estatutos das ordens e dos conventos eram estabelecidos os impedimentos para práticas econômicas individuais. Até mesmo leis civis regulamentaram essas práticas onde havia a demanda. Por exemplo, a *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, firmada em 1680 – com intuito de regular as conquistas espanholas nas Américas e nas Filipinas –, logo no Livro 1º, em que tratava da “santa fé católica”, deliberava sobre as questões econômicas de conventos e mosteiros, incluindo seus habitantes religiosos<sup>375</sup>.

Contudo, essas tentativas foram em vão, já que continuou sendo um costume comum freiras receberem mesadas – as chamadas tenças ou pensões – de suas famílias para seu sustento individual; freiras manterem celas individuais, inclusive negociando-as ou deixando-as em testamento para parentes que haviam ou haveriam de professar no mesmo claustro; como também freiras costurarem ou fazerem doces a fim de suas criadas e/ou escravas

---

<sup>374</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. 359-365.

<sup>375</sup> 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 profissional de licenciada em História) – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008. p. 158.

venderem nas ruas das cidades para benefício próprio. Em Veneza, ainda no século XVI, no Convento de San Iseppo, Suor Deodata, filha de um capitão de navio, recebia ajuda financeira de uma irmã e complementava o dinheiro com trabalhos de costura para alguns frades. Estipulava assim seu próprio negócio, não dependendo economicamente da comunidade – a qual não se adaptou e viveu em conflito – nem colaborando com as finanças da mesma<sup>376</sup>. Em Lima, em fins do XVIII, houve vários exemplos de freiras que negociaram propriedades, recebidas muitas vezes como herança. Como o caso de Doña Josefa Cayetana de Cabrera, religiosa professa do Monasterio de la Concepción, que conseguiu a aprovação de vender o *censo* imposto sobre uma casa que havia herdado de sua mãe<sup>377</sup>.

A própria reprodução da sociedade moderna, fosse colonial ou não, já induzia as religiosas a flexibilizarem o voto de pobreza. Como a existência em alguns conventos e mosteiros de celas individuais grandes o suficiente para abrigarem mais de seis mulheres, com cozinha e até galinheiro, que se assemelhavam a verdadeiras habitações, cuja documentação de Cuzco frequentemente denominava de *casas* – segundo Burns<sup>378</sup>. Ou, como os ricos pertences – roupas, livros, vinhos e joias – e animais de estimação encontrados nos baús, escrivaninhas e cômodas nas celas dos conventos de Veneza nas visitas pastorais dos séculos XVI e XVII<sup>379</sup>. A transgressão ao voto era de tal forma que as religiosas deixavam esses pertences, incluindo suas celas – consideradas suas posses – em testamentos a outras irmãs de ordem, na maioria parentes ou meninas criadas por elas desde pequenas<sup>380</sup>.

O voto de castidade, num mundo em que a maioria das mulheres entravam nos claustros era obrigada por seus familiares, possivelmente, foi o mais descumprido ou talvez o mais abordado e estudado no decorrer do tempo. Há toda uma literatura anticlerical, desde mesmo antes de Boccaccio e seu *Decameron* até depois dos poemas satíricos de Gregório de Matos, que deu conta de disseminar os escandalosos, e os nem tanto assim, relacionamentos existentes entre homens – fossem eles leigos ou religiosos – e freiras. Incontáveis ilustrações descreveram e divertiram o povo com suas caricaturas estereotipadas. No entanto, não foram

<sup>376</sup> LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003. p. 187-192.

<sup>377</sup> CUBA, Ybeth Arias. *Op. Cit.*, 2008. p. 160.

<sup>378</sup> Além de Katryn Burns, Ramón María Serrera também faz uma análise desses conventos no Peru, que possuíam grandes dimensões, aos quais chamou de “*ciudades cerradas*”, macroconventos, analisando-os através de suas plantas e de fotos mais recentes. Cf: BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008. p. 95; SERRERA, Ramón María. *Mujeres em clausura: macroconventos peruanos en el Barroco*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2009.

<sup>379</sup> LAVEN, Mary. *Op. Cit.*, 2003. p. 34-35.

<sup>380</sup> Esse costume de deixar em testamento as celas para usufruto de outra religiosa. Não foi só costume em Veneza, Burns também indica a presença desse costume em Cuzco, além da prática de se fazer doações de celas para as órfãs criadas pelas religiosas. BURNS, Katryn. *Op. Cit.*, 2008. p. 100; 115.

somente os escritores nem os cartunistas os interessados nos casos de desvios sexuais de religiosos e religiosas. Cristian Santos, em seu estudo sobre os discursos anticlericais de finais do século XIX, destaca o papel da ciência desse século e do anterior em opor-se à imposição do celibato aos clérigos<sup>381</sup>. Para os médicos e cientistas, a exigência da abstinência sexual era uma violação à natureza humana, uma anormalidade fisiológica, sendo considerada assim, a causa dos inúmeros casos de atos libidinosos e imorais realizados por homens e mulheres da Igreja.

Fossem os denunciadores escritores, cartunistas ou médicos, o que ressaltavam eram os diversos tipos de casos de subversão existentes no âmbito religioso que os regulamentos e as autoridades eclesiásticas tentaram coibir. Não foram poucos os relatos e as denúncias de religiosas que tinham algum tipo de relacionamento ilícito com homens, seculares ou religiosos. Em Braga, por exemplo, na visita pastoral realizada em 1604 no Convento de Nossa Senhora dos Remédios, quando questionada sobre a frequente entrada de homens no claustro, a abadessa admitiu que a Madre Catarina do Presépio recebia recorrentes visitas de João Pereira. Um homem casado que entrava no claustro dizendo visitar uma prima e tendo autorização da abadessa, mas que se aproveitava das oportunidades para se aproximar de Catarina do Presépio e estabelecer uma relação duradoura com ela<sup>382</sup>. Já referente a relações entre religiosas e religiosos, o caso de Madre Phelipa de San Antonio – do Convento de La Puríssima, no México – e seu confessor pode servir como exemplo. Essa religiosa concepcionista fora acusada pelas abadessas, durante o conflito dentro do convento, de manter uma relação suspeitosa com seu confessor Padre Pedro de Rubí. O dito padre era um clérigo jovem que a atendia frequentemente em sua cela, com o pretexto de ir confessá-la e acalmá-la, quando a religiosa o requisitava com a justificativa de sofrer de uma doença chamada “salto”<sup>383</sup>.

Embora em ambos os casos não haja provas de que o relacionamento entre o leigo, provavelmente um freirático, e a religiosa, ou entre o confessor e sua penitente tenha chegado ao nível sexual, na Veneza de 1614, houve um caso escandaloso num dos conventos mais aristocráticos da cidade. Duas freiras do San Zaccaria, uma professa e uma conversa,

<sup>381</sup> SANTOS, Cristian José Oliveira. *Devotos e devassos: representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2014. p. 66-67.

<sup>382</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. 398.

<sup>383</sup> De acordo com Margareth Chowning, pelas descrições das fontes o “salto” era literalmente saltar, pular desmedidamente, dançando, fazendo gestos e falando desordenadamente. Cf: CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 74.

chegaram a abrir um buraco no muro do claustro a fim de permitir que dois homens entrassem e pudessem ter relações sexuais. Esse ápice foi alcançado após seis anos de visitas ao locutório e trocas de correspondência, tendo a aventura durado entre 10 e 12 dias, nos quais um dos rapazes teria se escondido no depósito sendo alimentado pela professora Laura Querini. Ao final do julgamento, todos foram sentenciados pelo poder secular, inclusive uma criada e seu marido que auxiliaram na entrada dos homens. Exceto as duas freiras, que estavam fora da jurisdição secular e devem ter sido punidas no âmbito claustral, posto que nas constituições desse tipo de instituição estavam determinadas punições para variadas formas de desvios<sup>384</sup>.

Esses episódios exemplificam a questão feminina de mulheres que entraram nos conventos por obrigação, sem vocação. Contudo, como Laven defende, não se pode generalizar, tendo em vista que muitas freiras eram as próprias denunciadas dos desvios. Para essas, uma freira decadente poderia manchar toda a imagem do convento e somente o afastamento ou isolamento da comunidade resultaria uma possível solução. Além do mais também havia, embora muito mais raros, os casos de relações entre mulheres, tanto que nas próprias constituições se proibia que as freiras dividissem a mesma cama e era exigido que não mantivessem amizades mais íntimas umas com as outras<sup>385</sup>. Porém, é bastante difícil comprovar se as religiosas cumpriam ou não essas exigências, tendo em vista a manutenção das celas privadas por elas.

Por isso, muitas visitas de bispos e arcebispos foram realizadas nos conventos com o propósito de conferir se as regras e normas estavam sendo seguidas. Os antístites tinham, portanto, o objetivo de fazer as normas não seguidas estabelecidas pelas constituições passarem a ser e punir as habitantes que se desviavam das mesmas. Entretanto, bastava o visitante fechar as portas do claustro atrás de si que tudo voltava ao normal. As freiras retornavam às suas práticas costumeiras, evidenciando assim que a obediência era tão flexibilizada como todos os outros votos. A autonomia e as experiências de governo da comunidade que essas mulheres vivenciaram teriam sido algo inacessível para elas estando no mundo secular. O poder de votar e escolher quem as governaria num certo período, os cargos desempenhados, as decisões econômicas para o sustento e crescimento do convento que deveriam ser tomadas não só pela prelada, mas também por um grupo de conselheiras, o levantamento de assuntos importantes no capítulo (em que todas teriam oportunidade de voz), o cuidado com as doentes, com a alimentação, com os serviços desempenhados pelas

---

<sup>384</sup> LAVEN, Mary. *Op. Cit.*, 2003. p. 181-184.

<sup>385</sup> Sobre os casos de relações homo-afetivas dentro dos claustros femininos, vide: BROWN, Judith C. *Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália na Renascença*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

servidoras, criadas e escravas, o cuidado com a educação das educandas e noviças... enfim, todas as engrenagens que davam movimento à fábrica do convento eram ao mesmo tempo responsabilidade e liberdade. Essas vivências as tornavam mulheres livres dentro dos muros, pois mesmo com a presença frequente do confessor e sob o olhar perscrutador do prelado durante as visitas, dentro do claustro a decisão, ou a desordem, eram delas.

Devido às quebras constantes dos votos e a essas vivências por muitas vezes se distanciarem das normas estabelecidas para um bom desempenho da vida claustral dentro dos princípios da vida contemplativa, as visitas episcopais se tornaram obrigatórias a partir do Concílio de Trento<sup>386</sup>. Os bispos e arcebispos deveriam fiscalizar os conventos de tempos em tempos, para obrigar suas habitantes a seguirem suas normas, além de orientá-las tanto espiritualmente como materialmente. A periodicidade dessas visitas não era uniforme. Enquanto em Braga não havia uma constância, em Valfermoso eram realizadas de três em três anos, na troca das preladas<sup>387</sup>. Dessa maneira, mesmo irregularmente, como defende Ricardo da Silva, as visitas se estabeleceram como “um mecanismo de análise da observância religiosa, administrativa, económica, espiritual, e moral dos cenóbios”<sup>388</sup>. Essa função fiscalizadora e disciplinadora tinha como objetivo afirmar a jurisdição dos prelados sobre o cotidiano das comunidades religiosas para imbuir nas religiosas uma consciência de obediência aos seus superiores masculinos e às regras redigidas por eles.

Sendo assim, foi possível para Ramón Piñedo identificar no documento resultante da visita de D. Fr. Thomás Carbonel ao Monastério de Valfermoso, em 1680, características de reforma tanto espiritual quanto econômica. Dentre muitos problemas, o bispo teria evidenciado o descuido das monjas com o ofício divino e a debilidade de algumas na leitura do latim. Além disso, a questão maior recaía na economia monástica que estava num estado de perigo. Havia muitas despesas e pouca transparência nas contas. Para solucionar tal situação, o bispo deixou várias diretrizes bastante precisas do que as religiosas deveriam fazer, como abrir dois livros para em um anotar todas as escrituras de propriedades e arrendamentos, enquanto no outro deveriam anotar as rendas do mosteiro<sup>389</sup> – e outros livros que, como estudado no capítulo 2, foram discriminados nas *constituições* das mônicas de Goa.

<sup>386</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. Cit.*, 1781. p. 399-401.

<sup>387</sup> Ricardo da Silva aponta que no Convento de Nsa. Sra. dos Remédios de Braga as três primeiras visitas ocorreram nos anos de 1583, 1596 e 1605, o que demonstra uma variação de intervalos longos. Já em Valfermoso, Ramón Piñedo relata que visitas pastorais foram feitas nos anos de 1680, 1683, 1686, 1689, 1692, 1695 e 1698 pelos bispos e por delegados nomeados na ausência destes. *Cf.* SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 387-388; PIÑEDO, Ramón Molina. *Las señoras de Valfermoso*. Guadalajara: AACHE Ediciones, 1996. p. 216-232.

<sup>388</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 384.

<sup>389</sup> PIÑEDO, Ramón Molina. *Op. Cit.*, 1996. p. 216-228.

Ou seja, o bispo estava impondo, de forma incisiva, ao final de sua visita o que as monjas deveriam fazer para solucionar os problemas do cotidiano de sua comunidade.

Outra interferência, dessa vez secular, ocorria nos assuntos sobre os claustros em Veneza, já que além das visitas pastorais feitas pelos patriarcas o doge<sup>390</sup> – para resolver uma querela entre religiosas – criou a “magistratura do Estado”, em 1521. Esse grupo, formado por “cavalheiros honrados”, tinha como objetivo supervisionar os conventos e levar ao doge questões que os patriarcas não conseguiam resolver e se tornou responsável por muitas questões de jurisdição, como conflitos entre religiosas e decisões dos prelados.

Dentre esses conflitos se encontra um que se encaixa na quebra do voto da clausura. Essa quebra podia se dar de duas formas, tanto com a entrada de pessoas no claustro – como no caso já relatado de João Pereira – quanto na saída das próprias religiosas. E a saída do convento poderia ser de forma autorizada, como as petições para tratamento de doenças contagiosas<sup>391</sup>, ou como meio extremo de rebelião. O ocorrido em Veneza, da primeira metade do séc. XVI, após as mudanças de governo das comunidades impostas pelo patriarca Antonio Contarini, se insere no último arquétipo. Devido ao patriarca ter enviado freiras de conventos mais austeros para serem preladadas em conventos considerados relapsos, muitas freiras dos mais altos cargos dos conventos atingidos, incluindo as abadessas, saíram do claustro para reclamarem diretamente com o doge e pedir retratação. Em poucas semanas, houve a saída de 5 abadessas, juntamente com suas companheiras e seus parentes para dar apoio. Após muitos requerimentos, acusações e conflitos entre prelado e comunidades, o doge criou a magistratura que supervisionou e amenizou as contendas existentes entre as freiras “observantes” e as “conventuais”<sup>392</sup>.

Já na Madeira de 1727, houve um alvoroço na cidade de Funchal por causa da saída das freiras do Convento de Nsa. Sra. da Encarnação. Essas, também devido a conflitos de ordem de jurisdição com o arcebispo, resolveram quebrar a clausura para reclamar das determinações impostas pelo prelado. No caso delas, segundo Ana Cristina Trindade, a causa não está muito explícita nos documentos, porém, é notório que a intervenção do arcebispo nos

<sup>390</sup> Doge era o título dado aos chefes das Repúblicas de Gênova e Veneza. Em Veneza esse sistema político perdurou de 697 a 1797, sendo extinto por Napoleão quando este aboliu a República. Os doges eram eleitos entre a aristocracia e o cargo era vitalício. Cf. NAULT, William H. (dir.). *Enciclopédia Delta Universal*, vol. 5. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., 1987. p. 2622.

<sup>391</sup> As petições de freiras professoras com o intuito de saírem do claustro para tratarem de doenças vistas como contagiosas se tornaram algo comum nos conventos femininos. Esses requerimentos eram legitimados por médicos e cirurgiões e endereçados aos prelados e autoridades eclesiásticas que deveriam aprovar ou não a saída temporária da requerente. Para mais, vide: 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*, v. 23, n. 3, jul/set. 2016. p. 719-732.

<sup>392</sup> LAVEN, Mary. *Op. Cit.*, 2003. p. 67-68.

assuntos internos do convento, vista como imposições malquistas, gerou todo o desespero demonstrado no ato das freiras. Elas teriam saído desesperadas, ao meio dia de 15 de janeiro, em direção ao palácio episcopal e sido barradas a uma pequena distância do destino onde ficaram horas até o desembargador intervir e conseguir com que voltassem para o convento às 21h<sup>393</sup>.

É interessante notar como ambos os exemplos se assemelham ao acontecido em Santa Mônica de Goa. Todos eles foram fomentados por desavenças com os prelados. As ações extremas das religiosas em saírem de seus claustros para reivindicar seus interesses ao mesmo tempo que reafirmavam para os prelados a necessidade de reforma, demonstravam a necessidade de amenizar os ânimos e conciliar as demandas, percebidos pelo poder secular. Afinal essas mulheres faziam parte de famílias nobres e possuíam *status* social, além de ser proprietárias de um considerável patrimônio formado por muitos bens de raiz. Sendo assim, por fim numa crise como essas seria aquietar não somente um grupo de simples mulheres, mas toda a nobreza local e abastados daquela sociedade.

#### 4.1 “*O governo da Índia é totalmente militar e guerreiro*”: Goa na primeira metade do século XVIII

A Goa de princípios dos setecentos não era a mesma que a da época da fundação conventual feminina. Se no início do século XVII, o Império Português do Oriente começara a sentir as intempéries causadas pelas guerras com os povos locais e pela tomada de territórios e de comércio por parte de outros europeus, na altura em que o convento esteve vivendo sua pior crise, o Estado da Índia passava também pelo seu mais perigoso momento, tendo a cidade de Goa – não mais tão dourada – corrido risco de uma invasão iminente.

O Estado da Índia, na virada do século XVIII, ainda abrangia uma larga extensão que ia da África Oriental até a China. Contudo, suas possessões haviam diminuído, consistindo somente em Moçambique, Macau, Timor e a própria Índia Portuguesa, cujo território era composto de Salsete, Bardez, Goa, Províncias do Norte – com as cidades de Baçaim, Taná,

---

<sup>393</sup> TRINDADE, Ana Cristina Machado. *O episcopado de D. Frei Manuel Coutinho, 1725-1741*. 2011. 443p. Tese (Doutorado em Letras, História Moderna) – Universidade da Madeira, Ilha da Madeira, 2011. p. 195-200.

Chaul, Damão, Diu e a Ilha de Salsete – e a feitoria de Surrate<sup>394</sup>. Muitos cronistas e historiadores, desde os contemporâneos, identificaram esses dois séculos como decadentes para o Oriente Português. Algo ainda defendido por Silva Rêgo, na década de 60. Trabalhos mais recentes, por outro lado, enxergam esse período mais como uma reconfiguração econômica do que um abandono da monarquia em relação ao Oriente. Ernestine Carreira defende que “a Índia, de fato, partiu de uma rede imperial e configurou-se para aumentar a autonomia como uma nação asiática. Em termos territoriais, era indiano, mas dispunha de várias dependências marítimas em torno do Oceano Índico Ocidental e do Extremo Oriente”<sup>395</sup>. As primeiras décadas de 1700 foram, portanto, o princípio de uma reconfiguração, de um reequilíbrio que o Estado da Índia começaria a alcançar com a anexação das Novas Conquistas<sup>396</sup>.

Embora Goa tenha se constituído como “cabeça” do Oriente Português<sup>397</sup> – para utilizar o termo da época –, desde o século XVII já vinha perdendo espaço para o Brasil. De fato, o Brasil ocupou nesse período um lugar de maior atenção no contexto do Império Português. Sua riqueza aurífera e a descoberta de diamantes acelerou o deslocamento da centralidade imperial para o Oceano Atlântico. Como ratifica José Damião Rodrigues, “foram as riquezas oriundas do Brasil que em muito suportaram os programas arquitectónicos e

<sup>394</sup> Embora pareça estranho, há dois locais com nomes semelhantes. Salsete. Alguns escritores diferenciavam com o uso do “s” ou do “c” no meio da palavra, mas isso não impede até hoje que haja alguma confusão. A fim de tentar sanar essa ambiguidade, Silva Rego ressalta que não se deve confundir a Ilha de Salsete, pertencente às Províncias do Norte, com a região de Salsete, próxima da cidade de Goa. Cf: REGO, Antonio da Silva. *O Ultramar Português no século XVIII (1700-1833)*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1967. p. 71-72.

<sup>395</sup> CARREIRA, Ernestine. *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a former capital of Empire*. Saligão: Goa, 1556, 2014. p. 25

<sup>396</sup> As regiões localizadas para o interior do continente – entre as três províncias costeiras e a cordilheira dos Gates Ocidentais –, denominadas de Novas Conquistas, foram anexadas ao território de domínio português entre as décadas de 1740 e 1780, após a perda das Províncias do Norte. A partir de então, a região de Goa ficou dividida entre as Velhas Conquistas – composta pelas três províncias costeiras, Bardez, Ilhas de Goa e Salsete – e as Novas Conquistas – que compreende as províncias de Perném, Bicholim, Satari, Pondá, Canácona e as cinco províncias que compõem Zambaulim (Astagar, Cacorá, Chandrovadi, Embarbacém e Bali). Essa absorção de novos territórios ao que sobrou da Índia Portuguesa estabeleceu uma unidade territorial que foi mantida até a década de 1960, quando da descolonização. Para maiores detalhes sobre o contexto da segunda metade do século XVIII e o processo de expansão territorial portuguesa em Goa, vide: Mapa 4 do Anexo B; 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; CARREIRA, Ernestine. *Op. Cit.*, 2014. p. 69-76.

<sup>397</sup> O conceito “cabeça” do Oriente Português ou da Índia Portuguesa, muito utilizado para definir Goa como capital do Estado da Índia, já foi bastante discutido pela historiografia. Essa centralidade da cidade, por vezes exaltada, por vezes questionada, foi trabalhada tanto por autores tradicionais, como Cunha Rivara, quanto por outros mais recentes, como Catarina Santos e Ângela Xavier. Cf: RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (ed.). *Arquivo Portuguez Oriental*. 5 vols. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1857-1876; SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. p. 317-326; XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 41-52.

artísticos e o mecenato cultural da monarquia barroca de D. João V<sup>398</sup>. Mesmo com a relativa displicência régia, o Oriente continuou enviando riquezas para o reino e atraindo a primeira nobreza, que imbuída de um certo imaginário, continuava vendo na Índia a oportunidade de dignificação dentro da sociedade cortesã do reino.

Mesmo todo o esplendor que a Índia ainda despertava, não foi suficiente para evitar as grandes perdas que os portugueses sofreram lá em boa parte do reinado joanino. Os recorrentes problemas militares se juntaram as já consolidadas dificuldades econômicas. Quando os portugueses pensaram que podiam tentar descansar das tomadas holandesas e quando uma relativa paz havia se estabelecido entre eles e os ingleses, surgiram novos oponentes. Os ataques dos Maratas os fizeram continuar com armas em punho, fazendo com que a Índia fosse conhecida como uma “república militar”. Os Maratas, que se tornaram os inimigos mais poderosos dos portugueses, atacavam tanto por terra como por mar e aos lusitanos e seus descendentes restava somente se defenderem. Os Maratas, hindus que ocupavam a região de Maharastra, desde finais do século XVII passavam por mudanças políticas que transformaram seu poder político, econômico e militar, possibilitando o envio de missões expansionistas. Os mogóis, por sua vez, passavam por um período de enfraquecimento, que os Maratas aproveitaram para se tornarem na segunda maior potência da Índia, fundando um reino<sup>399</sup>.

A expansão marata sobre o território português começou em 1720 quando tomaram o porto de Baçaim. Daí em diante eles foram avançando. Tomaram a cidade de Taná, em 1727<sup>400</sup>. No final da década de 1730, no clímax da guerra luso-marata, se consolidaram nas Províncias do Norte com a tomada definitiva de Baçaim. Ao mesmo tempo os portugueses tinham um inimigo forte no mar. A dinastia marata Angriá, com suas atividades corsárias, foi considerada a principal ameaça marítima<sup>401</sup>, tendo chegado em 1740 a destroçar uma frota portuguesa inteira. Essas perdas e todas as demais que assolaram o Estado da Índia, atingiram diretamente os habitantes de Goa, visto que os *casados* e os religiosos (inclui-se dentre eles as mônicas) eram todos possuidores de rendosas propriedades nas Províncias do Norte. Além disso, Goa só conseguiu escapar da fúria marata após o pagamento de uma grande quantia

---

<sup>398</sup> RODRIGUES, José Damião. Sob o signo do ouro (c. 1695-1750). In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.). *História da expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014. p. 236.

<sup>399</sup> Maratas eram um grupo de castas, na sua maioria, rurais. Compostos de camponeses, proprietários de terras e soldados, eles ocupavam a região nordeste do Decão, Maharashtra, que ia de Goa, Bombaim e Taná até o leste de Nagpur. Para entender mais dos papéis dos Mogóis e dos Maratas na política na Índia setecentista, vide: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op. Cit.*, 1996. p. 19-24.

<sup>400</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Temas & Debates, 2009. p. 289.

<sup>401</sup> RODRIGUES, José Damião. *Op. Cit.*, 2014. p. 256.

numa indenização de guerra, que acabou por empobrecer ainda mais os moradores da cidade, principalmente os hindus locais<sup>402</sup>.

Essa população já vivia bastante combatida, devido à insalubridade na qual a cidade se encontrava. Os esgotos se infiltravam nos poços de água que as pessoas utilizavam para o consumo diário, por causa do solo poroso. Na época, as doenças eram consideradas consequências do clima insalubre e do ar, mas atualmente se sabe que as causas eram doenças, como a disenteria e a malária<sup>403</sup>. Havia escassez de gente no reino na Índia. E uma das causas era a característica territorial, em que os portugueses e seus descendentes viviam praticamente sitiados num permanente ambiente bélico<sup>404</sup>. De acordo com Boxer, esse ambiente teria repellido as mulheres e desviado os camponeses que “preferiam tentar a sorte no Brasil, onde algumas tribos de ameríndios hostis podiam ser canibais, mas não estavam equipadas com mosquetes e artilharia”<sup>405</sup>

A falta de soldados também foi um grande agravante nesse período. O envio de militares para o Oriente não era regular nem muito menos suficiente. Os relatórios do vice-rei João de Saldanha da Gama – que governou de 1725 a 1732 – nos quais solicitava o envio de soldados e recursos não parece que foram substancialmente atendidos<sup>406</sup>. Além disso, muitas eram as deserções e as mortes dos soldados, que quando não pereciam na longa viagem para Goa, fugiam assim que punham os pés em terra firme. Boxer afirma que desde os tempos de Albuquerque havia queixas de deserções por parte das autoridades, mas foi justamente de 1650 a 1750 que o número de fugas se intensificou<sup>407</sup>. A dificuldade de se recrutar soldados no reino, de mantê-los vivos ou servindo ao rei, foi sentida ainda mais no vice-reinado do Conde de Sandomil.

Se Saldanha da Gama havia saído de Goa com a imagem maculada devido às queixas sobre ele, o tão esperado Conde de Sandomil não correspondeu às expectativas. Velho e doente – havia pego uma febre na viagem – o vice-rei tentou dar conta das instruções de reforma dos militares, de restauração e aprimoramento das fortalezas, além de dar socorro às

---

<sup>402</sup> BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 149.

<sup>403</sup> *Ibidem*. p. 144.

<sup>404</sup> Tanto o trabalho de Andréa Doré quanto o de Célia Tavares discutem essa ideia de os portugueses estarem permanentemente cercados por outros povos e com o inimigo sempre à espreita desde o processo de construção das fortalezas até as ameaças às cidades estabelecidas. Cf: DORÉ, Andréa. *Sitiados: os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

<sup>405</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2002. p. 146.

<sup>406</sup> RODRIGUES, José Damião. *Op. Cit.*, 2014. p. 257.

<sup>407</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2002. p. 145.

terras da Província do Norte<sup>408</sup>. Apesar de seus esforços, não logrou resultado, tendo os Maratas desencadeado a guerra (1737-1740) que marcou profundamente o orgulho português e as receitas do Estado. A resposta de D. João V foi trocar o experiente mas fracassado militar<sup>409</sup> pelo Conde da Ericeira, que já havia governado o Estado da Índia – de 1717 a 1720<sup>410</sup> – e que, após muitas negociações pessoais e institucionais,– ganhara o título de marquês de Louriçal e levava consigo uma armada com seis navios de guerra – aceitara novamente o cargo de governar o Oriente em plena crise.

Embora o Estado da Índia tenha sido considerado bastante bélico e militar, eram recorrentes as reclamações dos governantes em relação à grande quantidade de clérigos atuantes nos territórios portugueses em detrimento da frequente escassez de soldados para mantê-lo. Patricia Faria mostra que esse tipo de queixa já existia desde início dos seiscentos, tendo se intensificado na década de 1630, durante o vice-reinado do Conde de Linhares<sup>411</sup>. Um século depois, os vice-reis ainda se queixavam do excesso de religiosos, que por muitas vezes dificultavam a dominação portuguesa e a conservação política em certas regiões. José Rodrigues traz como exemplo os dominicanos, cuja atuação no Zambeze ou em Timor foi apontada por testemunhos contemporâneos como desregrada. Os frades estariam vivendo sem controle onde o poder civil não chegava com força, dominando os nativos através de “um poder que apelava outrossim para as dimensões carismática e simbólica do mesmo”<sup>412</sup>. Nesse sentido, os dominicanos não foram os únicos, jesuítas, franciscanos e agostinhos também estariam excedendo-se nos desmandos com as populações que eram responsáveis. Conforme Mira Mascarenhas, as ordens religiosas se encontravam num estado deplorável. Havia “a ganância dos missionários dominicanos por marfim e ouro na África ou especiarias e sândalo em Timor e Solor; as escandalosas lutas pelo poder dos agostinhos em Bengala; as extorsões e laxismos dos franciscanos nas paróquias de Bardez; o império dos negócios dos jesuítas”<sup>413</sup>. Todos esses abusos relatados em cartas, de vice-reis, arcebispos e demais funcionários, enviadas ao rei na esperança de que alguma medida fosse tomada. Afinal, como alerta Patricia Faria, os religiosos não cuidavam somente da cura das almas, eles, como párocos, também

<sup>408</sup> RODRIGUES, José Damião. *Op. Cit.*, 2014. p. 257.

<sup>409</sup> Algumas características da vida do vice-rei Conde de Sandomil serão tratadas posteriormente neste capítulo.

<sup>410</sup> D. Luís de Menezes, conde de Ericeira, era conhecido pela sua notável participação na guerra de sucessão da Espanha quando foi escolhido para ser vice-rei da Índia. Governou de 1717 a 1720, tendo conseguido refrear os avanços maratas. MARTINS, José F. Ferreira. *Crónica dos vice-reis e governadores da Índia*. Vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919. p. 48.

<sup>411</sup> FARIA, 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>412</sup> RODRIGUES, José Damião. *Op. Cit.*, 2014. p. 255.

<sup>413</sup> MASCARENHAS, Mira. The church in eighteenth century Goa. In: SOUZA, Teotônio R. de (org.). *Essays in goan history*. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1989. p. 93.

estabeleciam normas de comportamento, regulando o cotidiano das comunidades por meio dos sermões, das confissões e do controle das atividades econômicas<sup>414</sup>. Em Goa, o ambiente fronteiriço em que a população cristã vivia intensificava ainda mais as tensões entre os cristãos-velhos e os não-cristãos e os neófitos. Sendo assim, os anos da primeira metade do século XVIII veriam essas tensões se aguçarem ainda mais com atitudes demasiadamente intolerantes e excludentes em relação aos não-cristãos e recém convertidos, além dos desacatos entre os próprios membros do clero.

#### 4.2 “*Magoandoas por todo o Caminho*”: o problema com a administração dos Agostinhos no final do séc. XVII

Diferente do que se possa acreditar e considerando como se deu a relação inicial dos agostinhos com suas irmãs de ordem e suas dependentes espiritual e materialmente, a convivência entre as mônicas e seus confessores e administradores nem sempre foi um mar de rosas. Fr. Diogo de Sta. Anna – cuja atuação exemplar como tutor e defensor do convento feminino durou muitos anos, de 1607 a 1644<sup>415</sup> – já indicava em seu *regimento* que, em 1636, as coisas não iam tão bem quanto antes. Ao delimitar a quantidade de mulheres serviçais, o frei se queixava:

porque no tempo do primeiro feruor, em que neste mosteiro se seruiam as Religiosas humas as outras com deuida fraternidade, e humildade, sem auer sombra de serviço em particular, e ainda pera o commum com pouquissimas seruas, tudo florescia mais assi na virtude, e aproveitamento, como no accommodamento, do *que* agora se vee, depois que a humildade, e irmandade se diminuiu, e a abundancia de serviço, e ociosidade creceo.<sup>416</sup>

<sup>414</sup> FARIA, Patricia Souza de. Os franciscanos e os clérigos negros em Goa: estratégias e polêmicas na história da cristianização das terras goesas (século XVII-XVIII). *Goa, passado e presente*, Separata, Lisboa, p. 493-502, 2012. p. 496.

<sup>415</sup> Carlos Alonso, juntamente com outras características do convento e sua comunidade nas duas primeiras décadas do século XVII, mostra como esse religioso foi importante para a execução do empreendimento iniciado pelo arcebispo Menezes, conseguindo amenizar a austeridade presente nas primeiras *constituições*, com a obtenção do breve papal de Gregório XV, em 10 de março de 1622. 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 MESHAR; Fundação Oriente, 2001. p. 177-178.

<sup>416</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*. [1636]. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24. fl. 237.

Apesar das palavras nostálgicas, o frei estava ali escrevendo mais normas para que suas irmãs seguissem no caminho que se acreditava ser da perfeição religiosa, pormenorizando e atualizando, assim, as determinações das *constituições*. Enfim, ainda mantendo a harmonia e o auxílio para com a comunidade. Contudo, essa afinidade parece ter se perdido logo após a morte de frei Diogo. Os demais agostinhos, talvez muito mais interessados em se dedicarem às atividades missionárias que levavam a cabo em diversas partes do Oriente<sup>417</sup>, não continuaram com o mesmo empenho de seu irmão. Uma desatenção que chegou até o reino, posto que Dom Francisco de Castro<sup>418</sup>, em uma carta aos inquisidores de Goa de 09 de abril de 1647, lhes deixa claro o seu desapontamento quanto ao “procedimento dos confessores no Mosteiro de Sta. Monica”. Não se sabe que ações recriminatórias foram essas, mas teria sido algo demasiado grave, pois a decisão do inquisidor-geral era que os religiosos fossem presos nos cárceres até que houvesse bastante provas contra eles, aconselhava também que a mesa desse a atenção que o assunto merecia<sup>419</sup>.

Um pouco mais de trinta anos depois, em janeiro de 1681, há um outro problema na administração do convento, que como dito no capítulo 2, Fr. Faustino da Graça teria relatado muito brevemente. Com a morte do arcebispo de Goa, Fr. Antônio Brandão, o cabido, por causa da sede vacante, tomou para si a responsabilidade de visitar o convento feminino, ao que os agostinhos não responderam bem. De acordo com o cronista, Fr. Diogo de S. Nicolao, o então provincial da congregação, se utilizou do breve papal para impedir a dita visita, visto que nele ficava previsto que apenas o arcebispo tinha essa jurisdição. Como resposta, o cabido teria decretado um “interdicto e cessacio a Divinis”<sup>420</sup> por três dias em toda a cidade de Goa – que significa que não poderia ser celebrada nenhuma missa na cidade. O cronista não relata, mas pela documentação encontrada, os acontecimentos teriam sido mais violentos.

A interferência do cabido teria iniciado, em dezembro de 1680, e o provincial, juntamente com os padres definidores, em conselho do dia 20, acharam ruim o mandado do cabido que o deão dr. Sebastião da Costa fizesse a dita visita ao convento de Sta. Mônica, por

<sup>417</sup> Carlos Alonso faz um breve resumo dessa presença dos agostinhos no Oriente em seu livro: ALONSO, Carlos. *Os agostinhos em Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003. p. 105-120.

<sup>418</sup> D. Francisco de Castro (1574 – 1653) foi um clérigo português muito importante para a Inquisição de Portugal, tendo sido bispo da Guarda e reitor da Universidade de Coimbra. Como inquisidor-geral do Santo Ofício, foi responsável para que o Regimento de 1640 viesse à luz. Cf: VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco de Castro (1574-1653) reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Revista Lusitania Sacra*, 2º série, n.7, 1995. p. 339-358; *REGIMENTO do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal: ordenado por mandado do Illmo & Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d’Estado de S. Magde*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640. 243 p.

<sup>419</sup> Carta aos inquisidores de Goa, de 09 de abril de 1647. BNRJ, Inquisição de Goa, 25,1,4, n. 128. fl. 317-318v.

<sup>420</sup> GRAÇA, Fr. Faustino da. *Brevilogio de noticias, das couzas, e dos sujeitos da Congregação 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 India Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51. fl. 287-289.

esta se tratar de uma prática exclusiva dos agostinhos como administradores e do arcebispo como prelado. Em consequência, num assento de 07 de janeiro de 1681, eles nomeavam Pe. Me. Fr. Manuel Baptista, Pe. Me. Fr. Antônio da Natividade, Pe. Fr. João das Chagas, Pe. Fr. João de S. Jozeph, Pe. Fr. Luis dos Anjos, Pe. Fr. Jozeph dos Reis e Pe. Fr. Francisco de S. Jozeph para visitantes<sup>421</sup>. Um dia depois do envio dessa decisão ao cabido, talvez pela reação que este teve, o procurador geral dos agostinhos falava que o assento que fizeram sobre o seu direito e protesto para que assistissem à administração dos sacramentos de Sta. Mônica não era um impedimento da jurisdição e visita do cabido<sup>422</sup>.

O fato é que nenhum dos dois lados gostou do que foi feito; nem os agostinhos aceitaram o posicionamento do cabido nem o cabido apreciou a reação dos primeiros. Apesar de nenhuma das fontes descrever o que realmente aconteceu, pode-se deduzir que esse impasse gerou alguma confusão entre eles. Algo bastante grave e possivelmente violento, pois no dia 17 do mesmo mês, o provincial pedia as certidões dos seis religiosos do convento e do colégio que estiveram presos no aljube por mandado do cabido e de quem havia visitado o convento nesse período conturbado<sup>423</sup>. Mesmo não tendo maiores informações sobre o evento, percebe-se o quanto a convivência entre os membros da Igreja no Oriente, – mas sabe-se que não só nele – era turbulenta e recheada de muitas injúrias e violências, que podiam chegar às vias de fato. Também se observa que os agostinhos ao sentirem sua jurisdição ameaçada recorreriam a todas as armas possíveis para defender a sua influência sobre o rico cenóbio feminino; além de ser a primeira vez, na documentação localizada, que se notou o uso de um conservador<sup>424</sup> – dessa vez, o inquisidor de Goa, Lopo Álvares de Moura<sup>425</sup> – para defender as causas dos freis.

Mais uma vez a falta de documentação não permite responder o que teria sucedido em consequência desse episódio ou mesmo como ele teria sido solucionado. Contudo, a querela teria sido resolvida com a chegada do novo arcebispo, D. Manuel de Sousa e Menezes, que tomou posse do cargo em 20 de setembro de 1681, tendo governado até 1684, quando faleceu<sup>426</sup>. Também se faz necessário expor aqui a ausência de estudos mais detalhados sobre

<sup>421</sup> Assento do Conselho de 20 de dezembro de 1680, datado de 07 de janeiro de 1681. ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 7, n° 358. fl. 4.

<sup>422</sup> Carta de 08 de janeiro de 1681. ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 7, n° 358. fl. 4-4v.

<sup>423</sup> ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 7, n° 358. fl. 1-3.

<sup>424</sup> Sobre o significado do termo conservador, haverá explicações mais adiante no texto.

<sup>425</sup> Lopo Álvares de Moura foi empossado inquisidor de Goa, em 1677. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. Cit.*, 2004. p. 177.

<sup>426</sup> LIMA, José Joaquim Lopes de; BORDALO, Francisco Maria. *Ensaio sobre a estatística das possessões portuguesas na África Occidental e Oriental na Ásia Occidental na China e na Oceania*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1862. p. 159-160.

esse período menos áureo da Ordem Agostiniana no Oriente. Os cronistas raramente se detiveram nele e quando o fizeram foi apenas para mencionar as perdas das igrejas fundadas. Além disso, o pouco que Carlos Alonso trabalha em seu livro sobre os agostinhos em Portugal dos dois últimos séculos da província portuguesa, não chega a analisar as querelas e conflitos em que os religiosos estiveram envolvidos.

Contudo, essa deficiência não impede que se perceba que a relação entre os gracianos e as mônicas, em Goa, tendeu somente a piorar na virada do século. Como já foi visto no final do capítulo anterior, o Conselho Ultramarino foi bastante duro nos seus pareceres referentes aos pedidos das freiras em aumentar sua renda e ficar com os bens da herança de duas religiosas que estava nas mãos da Misericórdia. O resultado, provavelmente, favorável aos irmãos da Santa Casa mais a acusação de que os bens das mônicas não estavam sendo devidamente geridos, ocasionou numa maior atenção por parte do rei, cuja ação foi a de ordenar que o arcebispo D. Fr. Agostinho da Anunciação fizesse uma diligência com o objetivo de remediar o dano nas rendas do convento. Em 12 de janeiro de 1708, o arcebispo deu conta ao monarca sobre seus procedimentos de examinar os procuradores do cenóbio – que só puderam ser postos em prática a partir da autorização régia – e o informou que depois disso elas ficaram mais bem servidas. D. João V se mostrou satisfeito com esse aspecto do resultado:

pois por este meyo de setomarem contas aos Procuradores deste conuento os porão na obrigação de procederem mui ajustadamente na administração destas Rendas, de que hauia tanta queixa, que pelo mal *que se vzaua dellas se hya impobrecendo o Rendimento, aplicado para o sustento destas Religiosas*<sup>427</sup>

Porém, não aprovou a reação dos agostinhos em desassistirem as religiosas por causa disso, ordenando que o arcebispo escrevesse ao provincial dos agostinhos dizendo que ele, o rei, estava a par do que eles estão fazendo com as religiosas, sem prestar-lhes os serviços de confessores, “magoandoas por todo o Caminho, mostrando nisto alguma vingança, sendo estas acçoens mui indignas da piedade christan”<sup>428</sup>. De fato, o provincial da congregação oriental, Fr. Simpliciano da Assumpção, havia, em 1702, deixado a administração temporal da casa feminina. Algo que, como já mencionado, fora estimado pelo cronista Fr. Manuel/Francisco da Purificação, por um lado, mas bastante sentido pelas freiras, por outro.

---

<sup>427</sup> Carta régia ao arcebispo de Goa, de 22 de setembro de 1708. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 84. fls. não numerados.

<sup>428</sup> *Ibidem.*

Elas, ainda em 1726, recordavam com tristeza desse abandono, numa carta ao rei<sup>429</sup>. O rei vira esse ato como uma afronta e ordenava que fosse solucionado.

Há mais uma vez um interregno nas datas das correspondências, mas nesse intervalo de tempo houve um grande escândalo durante umas eleições para priora. Não se sabe ao certo qual eleição foi, mas é bem possível que tenha sido entre os governos de Sor. Joanna de S. Maria, que teria acabado em 1719, e de Sor. Luiza de S. Joze, que iniciara em 1721. A partir de uma consulta do Conselho Ultramarino, de março de 1720, fica-se sabendo do parecer do procurador da coroa sobre uns acontecimentos “escandalosos” que ocorreram dentro do convento por causa de Fr. Caetano Manoel de Almeida, religioso de S. Jerônimo e de Fr. Jozeph de Sta. Thereza, agostinho. Como estavam todos a par de que acontecimentos seriam esses, não há relato do que se sucedeu, apenas seus conselhos. Portanto, o procurador sugeriu que Fr. Caetano fosse enviado de volta para o reino na próxima nau e que não lhe parecia conveniente informar ao arcebispo sobre o que acontecera, devendo somente lhe recomendar muito cuidado com a clausura e observância religiosa do convento e decretar que fossem nomeados sacerdotes seculares para confessores das freiras, como solicitara o próprio provincial da ordem, em Lisboa. O parecer dos conselheiros é concordante com o do procurador da Coroa, tendo acrescentado que fosse ordenado ao provincial do reino que os quatro agostinhos culpados remetidos pelo provincial de Goa fossem recolhidos na prisão e mantidos no convento para viverem religiosamente e que de nenhuma maneira fossem autorizados a voltar para a Índia, já que o principal motivo de seu desterro teria sido a entrada no convento “devacando com tal notório escandalo, fazendo prevaricar as suas subditas, *que em tantos seculos foi o espelho da virtude*”<sup>430</sup>. Também sugeriram que o monarca enviasse uma carta à priora dizendo o quanto ficara descontente com as notícias que ela o dera, incitando que ela persistisse em conservar com todo cuidado e vigilância a modéstia, o recolhimento e a observância da comunidade e que se esquecessem do ocorrido. Já ao provincial da congregação, o rei deveria agradecer o zelo que o mesmo tivera ao dar a notícia e castigar os seus religiosos e que se mantivesse na reforma de seus religiosos<sup>431</sup>.

É interessante perceber que tudo correu em sigilo e segredo para não tornar público o acontecido, justamente por causa da boa fama do convento. Aliás, essa é uma preocupação recorrente não somente nessas cartas como também nas anteriores. O exemplo da virtude e perfeição religiosa das mônicas deveria ser sempre mantido. Sendo assim, após reflexão, D.

<sup>429</sup> AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_ACL\_UC\_058, Cx. 153. fls. não numerados.

<sup>430</sup> Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 1v.-2.

<sup>431</sup> *Ibidem*. fl. 1v.-2v.

João V enviou a carta ao arcebispo D. Sebastião Peçanha de Andrade, pedindo o que os conselheiros haviam recomendado e também não especificando ao arcebispo as razões, apenas alegando ser “por muitas razões *que seofferecem neste particular*”<sup>432</sup>. Por fim, decidiu que não se poderia tomar resolução acertada sobre a matéria sem averiguar mais profundamente o que aconteceu e que deveriam ser enviadas as cartas das freiras e do vigário provincial para o vice-rei averiguar, já que não se sabia quando o chanceler do Estado iria para a Índia. Quanto à eleição de um novo provincial para a Índia, o rei afirmava que deveriam aguardar o tempo certo para a fazerem, preservando, assim, as leis e as constituições da ordem. Nessa carta, pode-se ter um vislumbre do que havia sido tão escandaloso, que teria sido uma interferência do dito arcebispo na eleição da priora, gerando “grande Repugnancia das Religiozas” que, por um lado, se queixavam. Por outro lado, também havia aquelas que apoiavam o procedimento do prelado e reclamavam das ações dos freis Caetano Manoel de Almeida e Jozeph de Sta. Thereza – essas eram a maioria<sup>433</sup>. Parece bastante confuso numa carta ao arcebispo, o rei não especificar o que estava acontecendo e na sua decisão ele dizer que o arcebispo estava envolvido. No entanto, ao ler as cartas escritas, posteriormente, pelas religiosas e pelo provincial da congregação, entende-se que o desejo do rei era que o arcebispo não ficasse a par de que aquela primeira confusão da eleição estava, na verdade, inserida num contexto maior de enfrentamento de alguns religiosos às ações reformadoras empreendidas pelo dito provincial, Fr. João da Conceição<sup>434</sup>.

Nesse sentido, são as cartas das freiras e do provincial, escritas em 1621, que fornecem maiores detalhes sobre o sucedido. Mesmo tendo escrita meses depois da carta enviada ao rei pelas religiosas, vale a pena ver primeiro o que relatou frei João. Tendo redigido a missiva após o término de seu provincialato<sup>435</sup>, o religioso dizia estar relatando o sucedido ao rei para que as desobediências que seus irmãos tinham incorrido contra ele não servissem de mau exemplo para as outras ordens. Talvez, essa tenha sido uma forma encontrada de justificar e defender os seus atos, posto que toda a confusão dentro da congregação já havia chegado ao Padre Geral, em Roma, através das reclamações do prior do Convento da Graça de Goa, seu maior desafeto. Nessa carta direcionada ao monarca, o agora ex-provincial relatou a reação que os religiosos tiveram por causa da reforma que ele impôs à

<sup>432</sup> Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 3.

<sup>433</sup> *Ibidem*. fl. 4-5v.

<sup>434</sup> Fr. João da Conceição foi provincial da congregação de 1717 a 1720. Cf. AVE MARIA, Fr. Manuel da. Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho. [1817]. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. Cit.*, 1955. p. 100.

<sup>435</sup> Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 12-13.

congregação e ao convento de Sta. Mônica. De acordo com agostinho, o prior da Graça mais alguns outros freis, insatisfeitos com suas ações, decidiram conspirar contra ele. Depois de algumas tentativas frustradas, eles teriam recorrido ao vice-rei para se queixarem, também sem sucesso, já que o mesmo os teria ordenado que se mantivesse a obediência ao provincial. No entanto, o conflito não cessaria por aí. Na sequência dos acontecimentos, o prior foi nomeado governador do Bispado de Cochim, o então provincial o interditou, afirmando que não deveria aceitar o cargo por estar nas leis que “passados tres dias depois de algum Relligiozo ter Notticia de estar promovido a alguma dignidade Extraordini tendo Prelazia na Relligião he obrigado no termo de tres dias desistir publicamente da tal dignide. e não o fazendo ordenão as nossas Leys lhe não obedeção os Subdittos”<sup>436</sup>. A reação do prior que, obviamente, não aceitou a ordem vinda do provincial teria sido violenta, tendo a ele desobedecido com palavras injuriosas, e sendo seguido por outros religiosos. A missiva é repleta de queixas e acusações contra o prior e também contra os padres Fr. Jozeph da Ressurreição, Fr. Agostinho da Purificação, Fr. Jozeph de Sta. Thereza e as freiras, que juntamente com o jerônimo Fr. Caetano Manuel de Almeida, estavam "fulminando quimeras" sobre ele, acusando-o de agir com ódio e pedindo seu afastamento ao Padre Geral. Tudo isso para se desculparem dos delitos que haviam cometido no convento das mônicas. Em suas palavras, ele se defendia dizendo que não havia dado na época o castigo merecido por medo dos excessos que poderiam ser cometidos.

Dentro de toda essa disputa de poder e enfrentamento, estavam as freiras de Sta. Mônica. Acostumadas a escolherem seus procuradores sem contestação por parte do seu prelado nem do provincial, devem ter sentido muito quando Fr. João da Conceição começou a interferir em seus assuntos. As que mais sentiram foram as prioresas, que como a subprioresa Soror Izabel de Madre de Deus disse em sua carta de 01 de janeiro de 1621, tentaram impor suas escolhas ao provincial<sup>437</sup>. Ao cruzar essa informação com uma carta escrita, posteriormente, pelo arcebispo Sta. Tereza, que foi averiguar o que tinha ocorrido dentro do claustro, é possível observar que essa postura das prioresas terminou por gerar uma grande confusão durante a eleição conventual. Os freis Jozeph e Caetano teriam se intrometido na votação, entrando no claustro sem permissão e com violência, ao que o arcebispo Peçanha de Andrade teria interferido, entrando também com excomunhões e finalizando a eleição<sup>438</sup>.

<sup>436</sup> Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS, fl. 12v.

<sup>437</sup> *Ibidem*. fl. 6.

<sup>438</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 84. fls. não numerados.

É curioso observar que mesmo aceitando a atitude do arcebispo e se comprometendo com o rei a não haver mais “revoltas de consciência”, as religiosas persistiam em acusar o ex-provincial. Mesmo se comprometendo em manter as eleições trienais das prioras e dos confessores e em não mais permitir que as mesmas tomassem “o direito *que* a nossa sagrada constituição lhes não dá mas antes a *que* forem nomeados no Capitullo conformando o antigo costume”<sup>439</sup>, no caso do rei consentir suas súplicas para o retorno dos agostinhos como seus confessores, diziam que frei João terminou por prejudicar muito mais a comunidade por alterar os próprios estatutos e o determinado pelos breves papais e que ele deixaria um mau exemplo para o futuro por esquecer sua profissão de mendicante missionário e se deixar levar por seu espírito inquieto trazendo frequentes alvoroços e se fazendo valer do poder régio para levar inquietude ao convento. Enfim, elas mostravam com esse posicionamento que haviam tomado um partido naquela querela e que não estavam alheias aos jogos de poder de sua ordem.

Esses afastamentos dos agostinhos da administração temporal e espiritual do cenóbio goês, – seja por sua própria vontade seja por ordem do rei e do arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa – não foram tão diferentes dos desligamentos ocorridos com os conventos de agostinhas no reino, vistos no capítulo 1. Afinal, em geral, foram consequências de algum escândalo ou desavença, por menor que fosse. A diferença do caso das mônicas de Goa, foi que elas não aceitaram passivamente nem estavam de acordo com esses abandonos. Elas reclamaram, tomaram partido, suplicaram ao rei e, por um breve momento, conseguiram parte do que almejavam. Porém, como será tratado adiante, esses seriam apenas instantes antes de uma grande crise estourar.

#### **4.3 Um mundo no vai e vem das cartas: correspondências trocadas num período de crise conventual**

Nesse mundo em movimento do Império Português, caracterizado “por um constante fluxo e refluxo de pessoas”, em que vice-reis e governadores, bispos e arcebispos, altos funcionários do Estado e prelados das ordens religiosas, soldados e missionários “estavam em

---

<sup>439</sup> Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 6v.

permanente movimento” – como defende Russel-Wood<sup>440</sup> – além disso, as cartas também desempenharam seu papel de estabelecer pontes sobre o mar. Embora, menos estudadas do que os famosos relatos de viajantes ou as crônicas oficiais e religiosas, as trocas de cartas podem fornecer descrições e informações menos espetaculares e mais íntimas desses indivíduos que se estabeleciam nesse imenso, disperso e diversificado império. Mesmo sem alcançar as camadas mais pobres e grupos muitas vezes sem voz – visto que somente aqueles que tinham acesso à escrita e os meios de pagar os correios podiam recorrer a esse meio de comunicação<sup>441</sup> –, as missivas permitem conhecer um pouco melhor de homens e mulheres que estavam distantes de suas famílias, de seus amigos e de seu rei. Conforme o argumento de Gruzinski, as cartas demonstram a necessidade de manter o contato com o reino, buscando atualizações do que acontecia tanto de um lado quanto do outro do mundo, tendo sempre que se adaptar “a uma nova temporalidade, intercontinental, ritmada pelo movimento das frotas [...], pontuada pelas partidas e chegadas, muitas vezes perturbadas pelas guerras, pelos corsários, pelas tempestades e pelos furacões”<sup>442</sup>.

A correspondência examinada no presente trabalho refere-se a um momento muito específico tanto da história do Oriente Português, quanto dos conventos femininos coloniais, que foi o conflito da comunidade feminina goesa com o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa e, em consequência, a quebra do voto de clausura das religiosas. Portanto, antes de se passar para uma análise dos anos de conflitos, vale a pena refletir sobre a intensa troca de cartas – inclusive escritas pelas religiosas – que ocorreu nesse ínterim. Foi considerando a importância dessa correspondência que esse item foi pensado, posto que através das missivas trocadas se torna possível compreender esse período tão crucial para o Convento de Sta. Mônica, reconhecendo os personagens que fizeram parte do mesmo e descortinando o cotidiano da comunidade em crise.

Não se pretende aqui fazer uma análise filológica nem semântica das cartas, embora alguns trabalhos filológicos tenham influenciado essa escrita<sup>443</sup>. Este é mais um exercício

---

<sup>440</sup> RUSSEL-WOOD, A. J. R. *O Império Português, 1415-1808. O mundo em movimento*. Lisboa: Clube do Autor Editora, 2016. p. 99.

<sup>441</sup> GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014, p. 163.

<sup>442</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2014. p. 165.

<sup>443</sup> Cf. CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar. A prática epistolar e as cartas de D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio (1768 - 1779)*. 2011. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011; MONTE, Vanessa Martins do. *Correspondências paulistas: as formas de tratamento em cartas de circulação pública (1765-1775)*. 2013. 653p. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013; UEDA, Julia Fumiko. *Análise de cartas de leitor de*

inspirado em práticas arquivísticas, paleográficas e de tipologia dos documentos com o intuito da compreensão do conjunto de fontes que – ao recolhê-las e juntá-las num esquema temporal – se tornaram essenciais para visualizar esse momento tão conturbado e conflituoso com detalhes da comunidade das mônicas de Goa. Podendo assim, com base nessas cartas, identificar os remetentes e destinatários dessas correspondências, além de vislumbrar as variadas visões sobre os acontecimentos que se sucederam desde a chegada do arcebispo até a conclusão dos conflitos entre as religiosas.

Para tal, a fim de melhor compreender essas cartas, durante a investigação e coleta das mesmas, elas foram identificadas, ordenadas e organizadas. Diferente de muitas missivas que estão arquivadas em um único acervo – geralmente, pelo remetente – ou pelo menos em poucos arquivos, as cartas trocadas durante a crise conventual do século XVIII foram encontradas em diversas instituições de guarda. Primeiramente, porque elas não foram produzidas por um só remetente. Segundo, porque esse foi um processo tão escandaloso para seus contemporâneos que muitas pessoas – autoridades civis e religiosas – se envolveram ou foram envolvidas nele. E, terceiro, porque os remetentes, principalmente, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, o vice-rei Conde de Sandomil e até as religiosas, escreveram mais de uma via da mesma carta e, por várias vezes, anexando outras cartas nessas vias. Em razão dessa particularidade, esses documentos foram localizados nas seguintes instituições:

Quadro 21 – Localização das fontes nas instituições de guarda

Instituições de Guarda	Localização	Datas limites	Nº de documentos
Academia das Ciências de Lisboa	ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume I. Série Azul, MA-503.	11/01/1733	1
	ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume IV. Série Azul, MA-506.	24/01/1736 - 27/01/1736	2
	ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume V. Série Azul, MA-507.	15/04/1736 - 29/01/1738	9
	ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume VII. Série Azul, MA-509.	15/03/1739 - 13/04/1739	2

Arquivo Histórico Ultramarino	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 150.	22/09/1708 <sup>444</sup> - 29/11/1726	5
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 117.	22/11/1722	1
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 153.	14/04/1723 - 28/03/1726	5
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 165.	28/11/1726 - 09/12/1726	5
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 195.	25/01/1732 - 04/01/1734	4
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 110.	24/06/1733 - 23/01/1735	12
	AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_ACL_UC_ 058, Cx. 206.	05/10/1733 - 03/01/1735	44
Arquivo Nacional da Torre do Tombo	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 84.	22/09/1708 - 22/01/1738	23
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121.	05/01/1723 - 23/07/1736	34
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 286.	[1723] - [1740]	9
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 287.	28/08/1727 - 09/02/1734	4
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 284.	[1730]	2
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 276.	24/01/1732 - [1737]	8
	ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86.	11/12/1732 - 03/03/1739	123
	ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 1131 (47) <sup>445</sup> .	20/01/1734	1
ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 283.	27/06/1734	1	
Arquivo Secreto Vaticano	ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367.	1723-1731	10
Biblioteca da Ajuda	BA, Cartas do vice-rei João de Saldanha da Gama, 51-VII-10.	08/10/1731 - 29/10/1731	7
Biblioteca Nacional de Portugal	BNP, Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica, MSS 1, n. 4 <sup>2</sup> BIS.	11/03/1720 - 11/04/1723	7

<sup>444</sup> Apesar de não estar dentro do recorte temporal da crise do convento com o arcebispo, foi considerada a data de 1708 devido a ser um anexo de uma carta de 1730.

<sup>445</sup> Embora seja um documento judicial, o coloquei aqui por significar a participação dos franciscanos em resolver o conflito das freiras.

	BNP, Cartas do Arcebispo Primaz de Goa a D. Manuel Caetano de Sousa, com notícias várias da sua diocese, entre elas a rebelião das freiras de Santa Mónica. Disponível em: <a href="http://purl.pt/27682">http://purl.pt/27682</a> Acesso em: 08 mar. 2017. <sup>446</sup>	15/12/1722 - 30/12/1732	7
	BNP, Correspondência de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao Rei D. João V e outros. Mss-1-4 <sup>1</sup> bis. Disponível em: <a href="http://purl.pt/27682">http://purl.pt/27682</a> Acesso em: 08 mar. 2017.	23/01/1732 - 22/01/1735	7
	BNP, Protestos das religiosas (desobedientes) de Sta. Mônica aos inquisidores de Goa, MSS 1, n. 4 <sup>12</sup> BIS.	[1732]	3
	BNP, Carta de Carlos José Fideli a D. Manuel Caetano de Sousa, mencionando, entre outros assuntos a viagem de D. Pedro de Mascarenhas, e os problemas com as religiosas do Mosteiro de Santa Mónica. Disponível em: <a href="http://purl.pt/29916">http://purl.pt/29916</a> Acesso em: 08 mar. 2017.	20/01/1733	1
	BNP, MSS 1, n. 4 <sup>6</sup> BIS.	05/10/1733 - 22/01/1734	34
	BNP, Relação Sumária e verdadeira dos procedimentos que o Arcebispo de Goa Don Ignacio de Sta. Tereza teve com as Religiosas do Convento de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1732 e 1733, MSS 1, n. 4 <sup>11</sup> BIS.	[1733]	1
	BNP, Cartas do arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Tereza ao rei, D. João V, MSS 1, n. 4 <sup>7</sup> BIS.	01/1734 - 13/12/1734	3
	BNP, Relação Sumária e verdadeira dos procedimentos que o Arcebispo de Goa teve com as Religiosas do Convento de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1731, 1732, 1733 e 1734, MSS 1, n. 48 BIS.	[1734]	1
	BNP, Relação Sumária e verdadeira dos procedimentos que o Illustrissimo Primas da India teve com as Religiosas do Convento de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1733 e 1734, MSS 1, n. 4 <sup>9</sup> BIS.	[1734]	1
	BNP, Relação Sumária e verdadeira dos procedimentos que o Illustrissimo Primas da India teve com as Religiosas do Convento de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1733 e 1734, MSS 1, n. 4 <sup>10</sup> BIS.	[1734]	1
<b>Directorate of Archives and Archaeology (antigo Arquivo)</b>	DAA, Livro das Monções do Reino 99, nº 89.	08/01/1721 - 07/01/1724	3
	DAA, Livro das Monções do Reino 98, nº 88.	1721 - 22/11/1722	2
	DAA, Cartas e Ordens, nº 795.	17/05/1732 - 12/12/1732	14
	DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B.	10/09/1732 -	10

<sup>446</sup> Apesar de ter somente uma carta tratando da questão com as religiosas de Sta. Mônica, as cartas dessa coleção foram contabilizadas aqui por causa da estreita relação que parece ter D. Fr. Inácio de Sta. Teresa com o conselheiro do rei, D. Manuel Caetano de Sousa.

Histórico de Goa)		25/12/1732	
	DAA, Livro das Monções do Reino 119, nº 101-A.	22/11/1732 - 05/12/1732	7
	DAA, Livro das Monções do Reino 119, nº 101-A.	11/01/1733	1
	DAA, Cartas e Ordens, nº 796.	03/02/1733 - 22/07/1733	26
	DAA, Cartas e Ordens, nº 797.	15/02/1735 - 10/10/1735	5
	DAA, Livro das Monções do Reino 126, nº 104.	27/01/1736	1
	DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105.	15/04/1736 - 29/01/1738	9
	DAA, Livro das Monções do Reino 129, nº 107.	11/04/1737 - 20/01/1738	2
<b>TOTAL</b>			<b>458</b>
Fonte: Tabela elaborada pela autora.			

Foram encontrados ao todo 458 documentos, dentro do recorte temporal estabelecido para esta análise, que se estende de 1720 a 1740. A exceção que consta são os dois documentos produzidos em 1708, que foram inseridos aqui por se tratarem de anexos dentro de fontes selecionadas. Embora neste estudo essa documentação tenha sido identificada como cartas, levando-se em conta as análises diplomáticas e tipológicas dos documentos explicadas por Heloísa Bellotto<sup>447</sup>, é possível distinguir mais de uma espécie documental<sup>448</sup> nessa seleção de fontes, nesse *corpus*. Há, além das cartas, alvarás, avisos, certidões, consultas, requerimentos, mandados, portarias, relações, manifestos, listas, traslados, pareceres, petições, entre outros<sup>449</sup>.

Como é possível perceber através do quadro acima, essas fontes estão espalhadas em sete instituições de guarda, presentes tanto em Lisboa quanto em Goa. Apesar disso, elas seguem uma lógica de classificação arquivística vigente nas instituições de guarda, como um todo<sup>450</sup>. Na ACL, as fontes estão acondicionadas em livros num fundo específico de documentos produzidos nos governos dos vice-reis da Índia, totalizando 14 documentos, que vão desde 1733 até 1739. Logo, os documentos ali coletados eram de autoria do próprio conde ou direcionados a ele. Já a documentação encontrada no AHU é mais variada, contendo

<sup>447</sup> BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.

<sup>448</sup> Para Ana Maria Camargo e Heloísa Bellotto, “espécie documental é a configuração que assume um documento de acordo com a disposição e a natureza das informações nele contidas”, que possuem formatos e finalidades semelhantes. Cf: CAMARGO, Ana Maria de Almeida & BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Dicionário de Terminologia Arquivística*. São Paulo: Secretaria da Cultura, 1996. p. 104; ARQUIVO NACIONAL (Brasil). *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p. 85.

<sup>449</sup> Para a definição das espécies documentais mencionadas e outras mais, vide: BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Op. Cit.*, 2002. p. 46-90.

<sup>450</sup> Para uma melhor compreensão sobre classificação de documentos arquivísticos, vide: GONÇALVES, Janice. *Como classificar e ordenar documentos de arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 1998.

diferentes remetentes e destinatários. A série do Conselho Ultramarino presente no Fundo da Índia não se encontra organizada por assunto nem por data, o que dificultou e retardou a coleta dos documentos, totalizados em 76 encontrados em 7 caixas. As datas-limites são 1708 e 1735. O arquivo possuidor de uma maior quantidade de fontes foi o ANTT, com 205 documentos, que datam de 1708 a 1740, encaixando-se perfeitamente dentro do recorte temporal estabelecido. Os remetentes nessa seleção são diversos, mas os documentos produzidos por D. Fr. Inácio de Sta. Teresa predominam. É ele também o remetente da documentação presente no ASV, que possui 10 fontes datadas de 1723 a 1731. Enquanto isso, encontraram-se na BA sete cartas escritas pelo vice-rei Saldanha da Gama, no ano de 1731. Contudo, foi na BNP que foram localizadas a maior quantidade de documentos escritos pelo próprio punho das religiosas, contendo cartas, protestos e relações enviadas ao rei D. João V e outros destinatários. Somando-se a esses documentos outras correspondências achadas, chegasse a um total de 66, com datas-limites de 1720 e 1735. Por fim, para o recorte temporal especificado, foram selecionadas no DAA, antigo Arquivo Histórico de Goa, 80 fontes provenientes tanto do fundo dos Livros das Monções do Reino quanto do fundo das Cartas e Ordens. De remetentes variados, esses documentos datam de 1721 até 1738.

Muitos dos documentos apresentam bom estado de conservação, o que facilitou a leitura tanto por meios digitais – a saber, digitalizações de originais e de microfilmes – como *in loco* nas instituições de guarda. Alguns poucos, no entanto, apresentam páginas manchadas, corroídas, ilegíveis. Os completamente ilegíveis foram excluídos da seleção inicial, já os possíveis de entendimento foram lidos e transcritos nos arquivos e bibliotecas. Faz-se necessário aqui ressaltar a diferença na preservação dos documentos. Se em Goa, principalmente no DAA, os documentos encontram-se muitas vezes em péssimas condições<sup>451</sup> – devido à localização do arquivo muito próxima ao Rio Ourém e por isso um solo bastante úmido – em Lisboa, eles estão mais bem conservados, embora no AHU não estejam devidamente organizados, como já foi dito.

Devido à quantidade de fontes encontradas e a fim de compreender o *corpus* documental por inteiro, foi percebida a necessidade de se elaborar algumas planilhas. Fizeram-se, portanto, variados tipos de organização buscando visualizar quem produziu os documentos, quem os recebeu e quando foram elaborados. Também foi feita uma planilha

---

<sup>451</sup> Houve livros, como o Livro de Medicamentos do Convento de Santa Mônica, em que a tinta estava num processo de ferrugem tão avançada, que era impossível manuseá-lo, sequer realizar alguma leitura. Além disso, 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 descolar e quando isso era possível percebiam-se manchas nas páginas. Os Livros das Monções e as Cartas e Ordens eram os que estavam em melhores condições, embora alguns códices simplesmente tenham desaparecido.

respeitando a ordenação temporal da documentação e a estrutural, quando as fontes se apresentaram interligadas e relacionadas entre si – caso estivessem no mesmo envelope ou com indicação no livro ou mesmo no conteúdo da carta. Muitas cartas e suas respostas, geralmente cópias, foram trasladadas juntas e outras vinham acompanhadas de anexos, com mais cartas e/ou outros documentos.

No entanto, embora tenham sido encontradas bastante cartas e outras espécies documentais para as primeiras décadas do século XVIII, é imprescindível salientar que – conforme alerta Vanessa Monte, em seu estudo sobre as correspondências paulistas setecentistas – somente há o acesso aos documentos de diferentes relações epistolares que, por algum motivo, foram salvaguardados pela administração pública da época<sup>452</sup>. Não se tem nenhuma garantia de que não tenha havido mais cartas trocadas, ou escritas pelas religiosas, ou documentos escritos que se perderam no tempo. Afinal de contas, como defende Vanda Anastácio:

A incompletude do conjunto de cartas [...] constitui um traço comum à generalidade de colecções de documentos deste tipo. Na verdade, tanto o facto de raramente haver a certeza de estarmos na presença de todos os testemunhos de uma dada relação epistolar, como o facto de as cartas preservarem, com frequência, apenas a parte da informação trocada entre os correspondentes nos momentos em que não podem comunicar de viva voz, devem alertar o editor e o leitor para o carácter lacunar e descontínuo dos *corpus* conservados, que faz com que um epistolário possa ser comparado com um *puzzle* a que faltam sempre peças.<sup>453</sup>

Desse modo, não há como determinar as razões que possibilitaram que essas cartas e documentos fossem preservados enquanto outros, aparentemente, não o foram. Outra característica do *corpus* que induz a uma ideia de lacuna é também a dispersão do mesmo, visto que a documentação foi encontrada em variadas instituições de guarda, o que não descarta a possibilidade de haver mais alguma em outras instituições não investigadas. Também não é possível pressupor diálogos que possam ter ocorrido entre os personagens a não ser através do que eles próprios relatam em suas cartas. Enfim, lacunas que provavelmente não serão preenchidas. Porém, apesar delas, o que se tem preservado é suficiente para fazer um retrato do processo em que as mônicas de Goa passaram durante os anos de crise e revolta, não deixando nada a desejar.

Tendo esses aspectos em vista, pode-se passar para a análise de outras características documentais.

<sup>452</sup> MONTE, Vanessa Martins do. *Op. Cit.*, 2013. p. 116.

<sup>453</sup> ANASTÁCIO, Vanda (org.). *Cartas de Lília e Tirse (1771-1777)*. Lisboa: Edições Colibri; Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2007. p. LVIII.

Quadro 22 – Relação quantidade de documentos por ano

Anos	Nº de documentos	Nº de documentos repetidos	Total
1708	1	1	2
1720	3	0	3
1721	3	1	4
1722	4	0	4
1723	8	2	10
1724	5	0	5
1725	3	0	3
1726	11	1	12
1727	2	0	2
1728	2	0	2
1729	0	0	0
1730	7	0	7
1731	11	0	11
1732	73	5	78
1733	89	20	109
1734	61	43	104
1735	15	2	17
1736	6	2	8
1737	19	1	20
1738	25	8	33
1739	6	0	6
1740	1	0	1
<b>s/d ou data não identificada</b>	12	5	17
<b>TOTAL</b>	<b>367</b>	<b>91</b>	<b>458</b>

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

No quadro acima, verifica-se uma diferenciação documental na qual ressaltam os documentos repetidos. Optou-se por fazer essa distinção porque como o *corpus* está localizado em diversas instituições de guarda, percebeu-se que havia muitas cópias de cartas sendo encaminhadas para diferentes pessoas ou, então, que em alguns livros tinham traslados de correspondência trocada por determinado remetente que depois foram também encontrados em outros livros. Não distinguir essa documentação acarretaria num entendimento menos específico da mesma, posto que em 1734, por exemplo, a quantidade de documentos repetidos foi quase a metade do total, indicando a necessidade que se teve de comunicar a mais pessoas como haviam se manifestado os personagens do auge da crise, mais precisamente, as religiosas, o arcebispo e o vice-rei. Afinal, foram as cartas trocadas entre eles os documentos mais reproduzidos e divulgados entre instituições e autoridades do reino. Sendo assim, das

458 fontes encontradas, 91 foram reproduções. Por este não ser um trabalho arquivístico, na identificação da tradição documental, ou seja, “dos vários modos de transmissão do documento no decorrer do tempo”<sup>454</sup>, não foi levada em consideração a diferença entre documentos pré-originais (rascunhos e minutas), originais e pós-originais (tipos de cópias). Apenas se o documento havia sido repetido ou não, já que o que interessa aqui é o conteúdo das missivas. Entretanto, vale expor que uma boa parte das cartas e portarias e outros documentos escritos por D. Fr. Inácio de Sta. Teresa eram rascunhos, por outro lado, a maior parte das missivas das religiosas foram cópias feitas para enviar ao reino<sup>455</sup>. Muitas delas sequer tiveram contato algum com as originais.

No que tange à disposição das cartas e outras espécies documentais por ano, é possível notar que na primeira década, mais precisamente de 1720 a 1730, a produção de documentos relativos ao cotidiano da comunidade agostinha é relativamente baixa. Para o ano de 1729, por exemplo, não foi encontrada nenhuma correspondência. Apenas no ano de 1726 houve uma troca de cartas mais significativa, mas ainda assim pequena, com somente 12 documentos no total. Pode-se dizer que esse teria sido um primeiro momento da crise conventual, quando a comunidade ainda respondia em unidade, o arcebispo ainda estava realizando suas visitas ao claustro e as atitudes das religiosas ainda estavam muito ligadas a um fomento gradual da relação conturbada entre as ordens religiosas, tendo o bispo de Malaca como seu conservador, e o antístite.

A partir de 1731 até 1735, nota-se uma elevação e depois declínio dessa produção, com o auge em 1733 e não em 1732. No princípio da pesquisa, supunha-se que a troca de correspondências mais intensa teria sido no ano de 1732, por ter sido o ano em que o cisma se instaurou no seio da comunidade – dividindo as freiras entre as que obedeciam e as que enfrentavam o arcebispo Sta. Teresa – e quando aconteceu a quebra do voto de clausura. Com a permanência de mais da metade da comunidade na Fortaleza, uma maior troca de missivas nesse momento teria sido bastante justificado. É claro que a produção de documentos nesse ano foi grande, porém observa-se que foi justamente no ano seguinte, após o retorno das religiosas rebeldes, que mais documentos foram elaborados. A maioria era de cartas trocadas entre o vice-rei e Sor. Brites, ele e Sor. Magdalena, ele e o arcebispo. Todas em torno do

<sup>454</sup> BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Op. Cit.*, 2002, p. 105. Para maiores informações sobre a tradição documental das fontes, vide: *Ibidem*. p. 105-109.

<sup>455</sup> Segundo Bellotto, rascunhos são textos sujeitos a correções e alterações, podendo possuir acréscimos, substituições e cortes através de rasuras. Em contrapartida, as cópias podem ser livres, autorizadas, imitativas ou estarem presentes em códices diplomáticos. Muitas das cópias encontradas tinham, inclusive, certidão ou atestado de um notário garantindo a veracidade delas. Outras, se encontram em livros dos vice-reis. BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Tradição documental*. In: *Arquivos Permanentes: tratamento documental*. São Paulo: TA Queiroz, 1991.

cotidiano conturbado que se estabeleceu no claustro e possíveis soluções para ele. Comparando os anos de 1732, 1733 e 1734, os anos de maior intensidade epistolar, é possível notar que o número de documentos fez uma curva para cima – de 73 para 89 e depois descendo para 61 –, o número de repetidos somente cresceu de 5 para 20 e depois para 43. Isso deixa claro que o vice-rei Conde de Sandomil desenvolveu um papel muito importante na tentativa de solucionar a revolta das freiras, primeiro trabalhando para que elas retornassem para o convento e, posteriormente, mediando o conflito se correspondendo não somente com o D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, mas também com ambos os grupos de religiosas. Outra circunstância compreendida com esses dados é uma crescente preocupação de se fazer cópias dessa correspondência trocada com o objetivo de serem enviadas ao reino para diferentes instituições e pessoas. As cópias do prelado sempre sendo enviadas com certidões e atestados do notário apostólico dando veracidade ao traslado. As cópias das religiosas sendo cópias livres. Somente vias de seus relatos direcionados a autoridades que as pudessem auxiliar. Enquanto as cópias do vice-rei possuíam um caráter mais administrativo.

Como já mencionado, não se sabe se não houve mais cartas que se perderam no tempo, mas a diminuição dessas missivas pode estar atrelada a um desfecho momentâneo do problema com a definição dos confessores das religiosas. Porém, como a contenda entre elas persistiu, o ano de 1736 foi o menos repercutido, no entanto não cessou por completo a correspondência. Logo, em seguida, em 1737 e 1738, constata-se um pequeno aumento dos documentos, que revelam o processo de desfecho definitivo da crise. Após a chegada da carta régia determinando o término do conflito e silêncio das freiras, em 1736, os dois anos seguintes foram dedicados a resolver de uma vez por todas a sublevação. Por outro lado, as cartas de 1739 não tratam mais somente do conflito, e sim de um outro problema enfrentado pelas religiosas: a perda de suas propriedades localizadas nas Províncias do Norte. A fonte de 1740, na verdade, foi selecionada por se tratar de uma Notícia da Índia que relatou o acontecido no ano anterior, conseqüentemente, a perda das ditas províncias.

Com relação à escrita do *corpus* propriamente dita, o tipo que aparece é a humanística, vigente na época. Embora a maioria dos documentos tenha sido escrita com a humanística cursiva – uma letra inclinada para a direita, resultado de um desgaste da humanística redonda, as cartas, relações e protestos escritos pelas mônicas de Goa possuem uma letra mais próxima da humanística redonda<sup>456</sup>. A grande parte das cartas originais em que as religiosas são as remetentes, são escritas de próprio punho, provavelmente pela escritã. No entanto, ao

---

<sup>456</sup> Para saber mais sobre os tipos de escritas portuguesas, vide: BERWANGER, Ana Regina e LEAL, João Eurípedes. *Noções de paleografia e diplomática*. 5ª ed. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2012. p. 59-68.

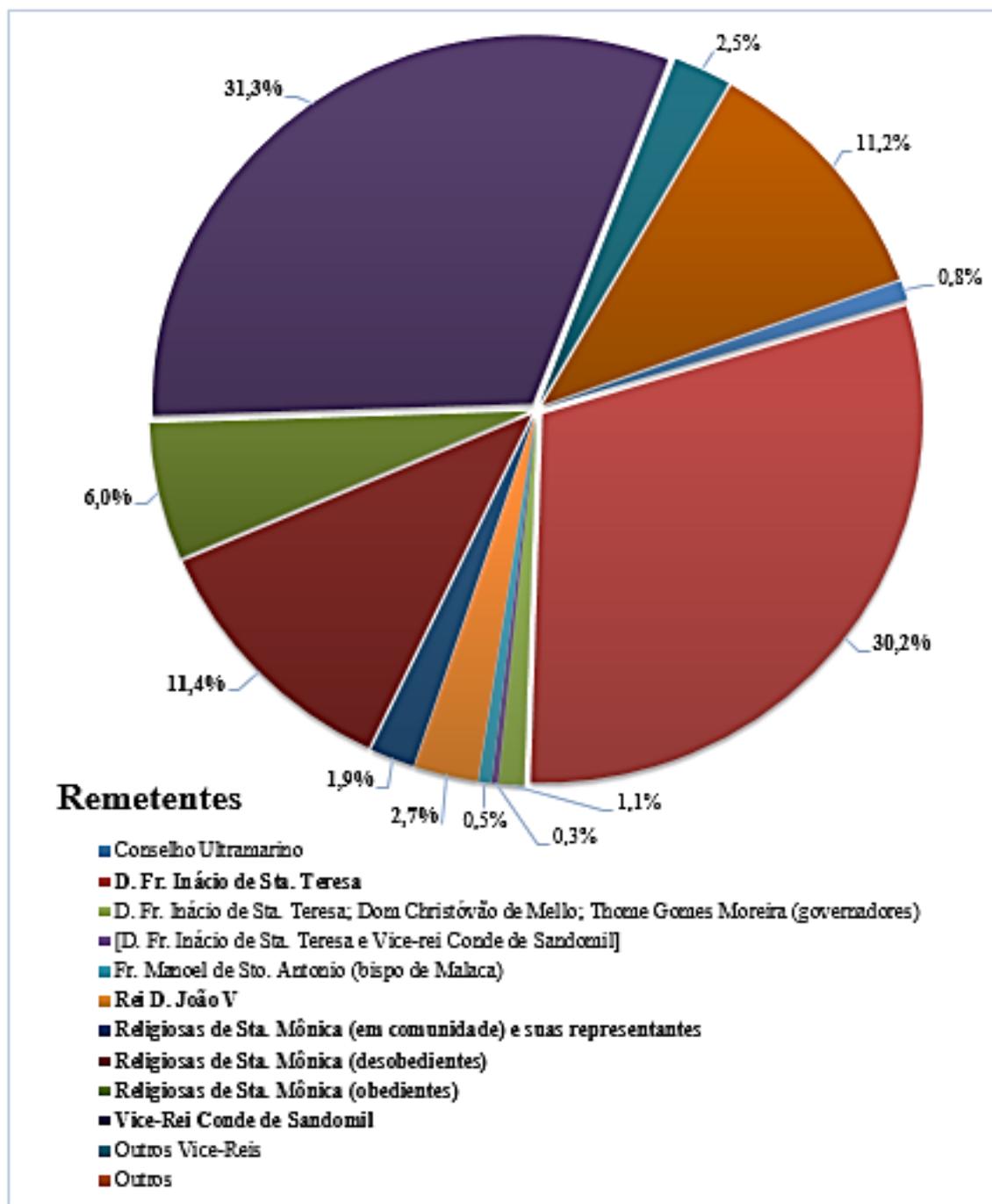
comparar as escritas de outras religiosas, principalmente as assinaturas, é possível perceber que as letras são muito semelhantes, indicativo da formação educacional bem básica e uniforme que elas tinham. Provavelmente, decorrente de uma alfabetização realizada pela mesma mestra ou por uma discípula dela, logo seus ensinamentos deveriam passar de uma para as outras sem muitas alterações.

De acordo com Vanessa do Monte, “as cartas permitem entrever, em maior ou menor grau, as figuras do remetente e do destinatário, a maneira como se dava a relação entre eles e, em alguns casos, seu ponto de vista sobre as situações em que estavam envolvidos”<sup>457</sup>. Portanto, através das cartas encontradas – e também dos outros tipos documentais que interagem com essas missivas – pode-se captar as visões que cada remetente possuía do ambiente conflituoso em que a comunidade das mônicas estava envolvido. É possível visualizar melhor suas posições diante de cada destinatário, afinal quanto mais próximo e/ou uníssono for o remetente com o destinatário, maior a probabilidade de o primeiro colocar mais de si e de suas verdadeiras opiniões sobre o assunto em questão, principalmente em casos de intrigas políticas (como defende Monte). Tendo isso em vista, foi pensado para este trabalho ter uma percepção de quem foram os personagens que escreveram cartas ou produziram documentos oficiais sobre e durante os anos da crise conventual. O gráfico abaixo foi elaborado a partir do número de documentos, sem contar os repetidos, a fim de se ter uma compreensão mais acertada da porcentagem da produção dos remetentes, ou seja, com o total de 367 documentos e não com 458.

---

<sup>457</sup> MONTE, Vanessa Martins do. *Op. Cit.*, 2013. p. 87.

Gráfico 4 – Remetentes das cartas e sua produção percentual



Dos 367 documentos, pode-se identificar os seguintes remetentes: o Conselho Ultramarino com três cartas (0,8% do total); D. Fr. Inácio de Sta. Teresa com 111 documentos (30,2% do total) – entre eles, decretos, cartas, relatos, embargos, portarias, despachos, provisão de delegado –; o arcebispo também escreveu cartas com mais dois governadores, quando ocupou o cargo civil, tendo produzido quatro cartas, ou seja, 1,1% do dos documentos; junto com o Conde de Sandomil escreveu apenas uma carta, resultando em

apenas 0,3%; Fr. Manoel de Sto. Antônio, o bispo de Malaca, escreveu somente duas cartas (0,3% do total); enquanto isso, D. João V enviou dez cartas<sup>458</sup> para o Oriente, com exceção de duas que foram destinadas ao Conselho Ultramarino. Já as religiosas como remetentes, foi possível identificar três grupos em dois momentos. Num primeiro momento, que vai de 1720 até maio de 1732, elas escrevem em comunidade, todas elas em unissonância. Mesmo quando as cartas e protestos não eram assinados por todas, as prioresas e subprioresa – Sor. Izabel de Madre de Deus (subprioresa), Sor. Maria da Conceição e Sor. Magdalena de Sto. Agostinho (prioresas) – assinavam em nome da comunidade. Nesse aspecto foram escritos sete documentos, representando 1,9% do total. Num segundo momento, de 1732 até o término do conflito em 1738, observa-se o cisma incutido na comunidade, tendo de um lado as religiosas desobedientes e de outro as obedientes<sup>459</sup>. Utilizam-se aqui os mesmos termos empregados à época, quando houve a dissidência de opiniões entre aquelas que estavam em desacordo com as ações episcopais e aquelas que decidiram seguir o que o arcebispo ditava. Acredita-se que estes tenham sido termos criados pelo próprio D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, posto que o próprio, numa cópia de uma carta de sor. Magdalena do início da crise, de 5 de maio de 1732, escreveu na entrelinha uma “nota” dizendo “*Companhia das Religiosas dezobedientes*”, – no momento em que Sor. Magdalena ainda era a prioresa do convento – estabelecendo uma indicação do tema da dita carta<sup>460</sup>. Levando isso em consideração, pode-se afirmar que as religiosas desobedientes escreveram mais que as obedientes, tendo enviado 42 cartas, petições, protestos, etc., a diversos destinatários, correspondendo a 11,4% do total. Enquanto isso, as religiosas obedientes produziram 22 cartas (6%), restringindo-se basicamente ao Conde de Sandomil e ao arcebispo (excetuando-se apenas duas cartas cujos destinatários foram o rei e o procurador do convento).

Em compensação, o vice-rei Conde de Sandomil caracterizou-se como o maior remetente, tendo escrito 115 documentos, entre cartas e ofícios<sup>461</sup>, representando 31,3% dos documentos. Destes, metade foi destinada ao arcebispo Sta. Teresa, enquanto a maioria da

<sup>458</sup> Muitas das cartas do rei eram enviadas pelo Conselho Ultramarino, mas como nesse caso eles representavam o poder régio as mesmas foram identificadas como sendo do rei e não do conselho.

<sup>459</sup> Os quadros 27, 28 e 29 do Apêndice G, trazem mais detalhes dos remetentes e destinatários dessa documentação e suas respectivas porcentagens (que foram utilizadas para a elaboração dos gráficos 4.1 e 4.2 deste capítulo).

<sup>460</sup> Margareth Chowning, ao trabalhar a rebelião que houve no interior do Convento de La Puríssima, no México da segunda metade do século XVIII, também percebe o uso de adjetivos pelo bispo que esteve envolvido na crise conventual. O “frustrado” – para usar as palavras da autora – bispo Sánchez de Tagle utilizou bastante os termos “*sublevadas*” e “*díscolas*” para designar as religiosas rebeldes que não se submeteram às suas ordens. Cf: CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 3-16.

<sup>461</sup> Dentre esses ofícios, dois foram escritos por Jozeph Pereira Ernany, que o fez em nome do vice-rei, provavelmente, seu secretário.

outra metade teve como destino os dois grupos das religiosas. Essa especificidade do conde como remetente não só era característico de seu alto cargo como representante do rei<sup>462</sup>, mas também explicita o papel que desempenhou como interlocutor e mediador do conflito. Os dois últimos grupos de remetentes são, na verdade, uma aglutinação de diversos remetentes. O penúltimo grupo, o dos “outros vice-reis”, junta as cartas enviadas pelos vice-reis que antecederam o Conde de Sandomil: Francisco José de Sampaio e Castro – que governou de 1720 a 1723 – e João de Saldanha da Gama – vice-rei entre 1725 e 1732. Os dois juntos escreveram nove cartas, que representam 2,5% do total. O último grupo, por sua vez, é a junção de todos os remetentes que não se encaixaram nos anteriores, que escreveram somente uma vez ou que não tiveram um papel crucial na revolta. Entre eles, há religiosos – jesuítas, franciscanos e agostinhos – e funcionários do Estado e da Arquidiocese de Goa – como secretários, escrivães, notários, chanceleres, deão e juiz eclesiástico. Além deles foram inseridas nesse grupo as Notícias da Índia e as cópias do capítulo 13 da parte 4 das *constituições* do Convento de Santa Mônica de Goa. Somam-se desses variados remetentes 41 documentos, ou seja, 11,2%. Considerando-se essas porcentagens e o protagonismo de alguns personagens na crise conventual e revolta das freiras, pensou a ser importante dar destaque a esses. Logo, foram postas em negrito as informações de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, do rei D. João V, dos grupos das religiosas de Sta. Mônica e do vice-rei Conde de Sandomil. Embora o Fr. Manoel de Sto. Antônio tenha uma porcentagem considerável de cartas enviadas, suas informações não foram destacadas aqui pelo fato de que suas atitudes e cartas foram mais de caráter amplo na defesa das ordens, em geral, e no ataque ao arcebispo.

Em algumas das missivas aqui trabalhadas, os nomes dos remetentes e destinatários aparecem expressados no sobrescrito ou no corpo da carta. Contudo, em sua grande maioria, esses nomes não estão claros, sendo utilizados pronomes de tratamento em seu lugar. De acordo com Cintra, no português medieval não havia o uso de formas corteses para designar pessoas de grupos específicos, nobres e eclesiásticos. Foi somente com as transformações das relações sociais que se pôde observar na Língua Portuguesa a necessidade de formas de tratamento, tendo sido importadas algumas das soluções lexicais das línguas irmãs como, o italiano (*Vossa Alteza, Vossa Senhoria*) e o espanhol (*Vossa Mercê*). A partir do século XV,

<sup>462</sup> Devido ao cargo que exerceu no Oriente, Conde de Sandomil, assim como outros vice-reis tanto da Índia quanto do Brasil, teve as correspondências trocadas durante o exercício de seu governo mantidas em instituições de guarda. Um bom exemplo desse costume são os estudos sobre a correspondência do 2º Marquês do Lavradio, que foi vice-rei do Brasil na segunda metade do século XVIII. Neles, os autores além de analisar assuntos específicos das cartas, mostram como as mesmas estão conservadas em acervos. Cf. CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. A produção e a conservação das cartas do vice-rei D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio, como problemática de análise. *Revista do Arquivo*, ano I, nº 1, out. 2015. Disponível em: <[http://www.arquivo.estado.sp.gov.br/revista\\_do\\_arquivo/01/artigo\\_03.php](http://www.arquivo.estado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/01/artigo_03.php)> Acesso em: 20 dez. 2018.

as formas de tratamento pronominais passaram a ser usadas abundantemente, deixando de ser utilizadas só para o rei e a rainha, mas também para nobres, fidalgos e, posteriormente, a burguesia<sup>463</sup>. Essa utilização cada vez mais frequente foi se estabelecendo na língua e se normalizando. Tanto que, na segunda metade do século XVIII, tem-se publicado um “formulário de tratamento” numa espécie de guia para secretários. Assim, Francisco José Freire tinha em seu *Secretario portuguez, ou Methodo de escrever cartas* o objetivo de instruí-los nas regras da secretaria, ensinando também como e para quem utilizar cada tipo de tratamento, fosse a pessoa da hierarquia secular ou eclesiástica<sup>464</sup>.

Portanto, a estratégia utilizada para identificar os destinatários foi a união de uma análise paleográfica das abreviaturas dos ditos pronomes, através dos desmembramentos, a consulta ao dito “formulário de tratamentos” – que mesmo tendo sido publicado posteriormente ao período estudado, representa os tratamentos que eram utilizados à época – e a comparação entre as cartas propriamente ditas<sup>465</sup>.

Como a maior parte das cartas trocadas foram entre o arcebispo, o vice-rei e as religiosas de ambos os grupos, muitas vezes eles não se davam ao trabalho de indicar a quem estavam direcionando as cartas. Os pronomes de tratamento mais encontrados foram:

- *Vossa Illustrissima* e *Illustríssimo Senhor*: utilizado tanto pelo vice-rei como pelas religiosas para designar o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa
- *Vossa Excelência* e *Excelentíssimo Senhor*: utilizado tanto pelas religiosas quanto pelo arcebispo para intitular o vice-rei Conde de Sandomil ( e outros vice-reis também, como indicou Freire<sup>466</sup>)
- *Vossa Reverendíssima* ou VV.RR e VV. RRas (para o plural): usados para as freira(s) de Sta. Mônica<sup>467</sup>.

<sup>463</sup> Pegar o CINTRA, Luís Felipe Lindley. *Sobre “formas de tratamento” na língua portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1972. p. 19-22.

<sup>464</sup> O formulário de Tratamentos encontra-se entre as páginas 432 e 443, vide: FREIRE, Francisco José. *Secretario portuguez, ou Methodo de escrever cartas por meio de huma Instrução Preliminar: Regras de Secretaria; Formulario de tratamentos, e hum grande numero de Cartas em todas as espécies, que tem mais uso, com varias Cartas Discursivas sobre as Obrigações, Virtudes, e Vicios do novo Secretario*. 5ª ed. Lisboa: Officina de Antonio Gomes, 1786. p. 432-443. Disponível em: <[https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QadiLGku4YAZoH\\_dyWi65AE1XnugiTPXjDbOFdkDG6ZxU0QaEUKHto0njFsoOGN0AnzX45UQbr5U-zQabLnlYhvxlCxljwYta0OT0dpV1ZAoELVdvjppXex1p4hV5bZu2a9SEZwpCIdOG1iSn1-AF42HL82JZ8V395cK8YDU6W1eqsfoYPqWeCmrH6gJUuPzwPvKZqJHLblbfkKZbBbanNXlm0NPI5BPGBaTW8Rh-6ACt262EEh0EWK22wVhiSOoSbnpjR2b9hABXvnXbW9cGbTcG3y86qpoGm5wapdzGLckf89cY](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QadiLGku4YAZoH_dyWi65AE1XnugiTPXjDbOFdkDG6ZxU0QaEUKHto0njFsoOGN0AnzX45UQbr5U-zQabLnlYhvxlCxljwYta0OT0dpV1ZAoELVdvjppXex1p4hV5bZu2a9SEZwpCIdOG1iSn1-AF42HL82JZ8V395cK8YDU6W1eqsfoYPqWeCmrH6gJUuPzwPvKZqJHLblbfkKZbBbanNXlm0NPI5BPGBaTW8Rh-6ACt262EEh0EWK22wVhiSOoSbnpjR2b9hABXvnXbW9cGbTcG3y86qpoGm5wapdzGLckf89cY)> Acesso em: 20 dez. 2018.

<sup>465</sup> Para realizar tal tarefa, foram utilizados os seguintes livros: BERWANGER, Ana Regina e LEAL, João Eurípedes. *Op. Cit.*, 2012; FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*. 3ª ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008; NUNES, Eduardo Borges. *Abreviaturas paleográficas portuguesas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981.

<sup>466</sup> FREIRE, Francisco José. *Op. Cit.*, 1786. p. 436-437.

▪ *Reverenda Madre*: designando a uma freira de Sta. Mônica que ocupava um alto cargo, como priora ou subpriora.

Além desses pronomes de tratamento, também foram identificados outros direcionados a algumas autoridades. Por exemplo, as cartas direcionadas ao rei D. João V, os remetentes utilizavam *Senhor* no topo da carta e *Sua Magestade* no corpo do texto<sup>468</sup>. Há no *corpus* também cartas enviadas para autoridades eclesiásticas, como o Cardeal da Cunha<sup>469</sup> e o Cardeal da Mota<sup>470</sup>. Para ambos cardeais, as formas de tratamento utilizadas eram *Eminentíssimo Senhor* e *Vossa Eminência* – que condiz com o que explicara Freire, exceto por não usar o *Reverendíssimo* junto<sup>471</sup>. Dessa forma e a partir da leitura das cartas do arcebispo Sta. Teresa para ambos, foi fácil identificar que o destinatário de duas cartas das mônicas desobedientes (uma de 30 de janeiro de 1734 e outra de 22 de janeiro de 1735) teria sido ou o

<sup>467</sup> Embora Freire não tenha dado indicações de como deveria se tratar uma religiosa, ao informar que as mulheres seculares receberiam o mesmo tratamento que seus maridos, entendeu-se que algo parecido deveria ser empregado para o caso das mulheres religiosas. Então, se autoridade de ordens religiosas era denominado *Reverendíssimo Padre*, o mesmo deveria equivaler para as prioras e outras religiosas de altos cargos conventuais. FREIRE, Francisco José. *Op. Cit.*, 1786. p. 433-438.

<sup>468</sup> Vanessa do Monte, em seu estudo sobre as cartas paulistanas, identificou somente uma carta dirigida ao rei, que apresentava apenas a palavra “Senhor”, no centro do topo da carta, sem ter menção ao nome do rei e tratando-o ao longo da carta com a abreviatura do pronome de tratamento “Vossa Magestade”. Segundo a autora, essa carta não segue o modelo de cartas coloniais direcionadas ao rei proposto por Heloísa Bellotto. Contudo, devido às cartas dirigidas ao rei, neste estudo localizadas, não seguem também ao modelo de Bellotto, mas sim ao encontrado por Monte, leva-se a crer que esta era também uma forma de se enviar cartas ao poder régio na época. MONTE, Vanessa Martins do. *Op. Cit.*, 2013. p. 231; BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Op. Cit.*, 2002. p. 39-43.

<sup>469</sup> D. Nuno da Cunha e Ataíde, alcunha Cardeal da Cunha, foi um clérigo português, nascido em Lisboa, em 1664. Em Coimbra, foi Mestre de Artes, tendo posteriormente se graduado em Direito Canônico. Ocupou durante sua vida os cargos de cônego da Sé de Coimbra, Conselheiro de Estado, Inquisidor Geral, e capelão de D. Pedro II. Após recusar o cargo de bispo de Elvas, em 1705, foi-lhe concedido o título de bispo-titular de Targa. De acordo com o site do Patriarcado de Lisboa e o site Catholic Hierarchy, ele teria sido elevado a cardeal com o título de Sta. Anastácia, pelo Papa Clemente XI, em 18 de maio de 1712. Contudo, o livro *Memorie storiche de' Cardinali della Santa Romana Chiesa*, de Lorenzo Cardella, de 1794, traz a informação de que o cardinalato teria sido dado junto com outros na oitava promoção feita em Roma, em 30 de janeiro de 1713. O Cardeal da Cunha morreu em Lisboa, em 1750. Seu período como Inquisidor Geral de Portugal foi estudado na tese de Maria Luísa Braga. Cf: PATRIARCADO de Lisboa. Disponível em: <[http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont\\_=40&tem=161](http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont_=40&tem=161)> Acesso em: 15 dez. 2018; NUNO CARDINAL da Cunha e Ataíde. Disponível em: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdca.html>> Acesso em: 15 dez. 2018; CARDELLA, Lorenzo. *Memorie storiche de' Cardinali della Santa Romana Chiesa*. Tomo 8. Roma: Stamperia Pagliarini, 1794. p. 136-137; BRAGA, Maria Luísa. *A Inquisição em Portugal na primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e. Mello*. Lisboa: INIC, 1992.

<sup>470</sup> O Cardeal da Mota, cujo nome era D. João da Mota e Silva, nasceu em Castelo Branco, em 1685. Estudou na Universidade de Coimbra, onde se doutorou. Foi cônego magistral da Colegiada de S. Tomás. Muito amigo de D. João V, foi elevado a cardeal por Bento XIII no Consistório de 2 de novembro de 1727 a pedido do rei. Em 1736, foi convidado para exercer o cargo de primeiro ministro de Portugal, tendo morrido em Lisboa, em 1747. Vale salientar que no já mencionado livro de Cardella, o cardinalato de Mota teria sido dado junto a outros na sétima promoção feita em 26 de novembro de 1727. Diferente de divergência com o cardinalato de Nuno da Cunha, neste a diferença é de apenas dias. Cf: PATRIARCADO de Lisboa. Disponível em: <[http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont\\_=40&tem=161](http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont_=40&tem=161)> Acesso em: 15 dez. 2018; JOÃO CARDINAL de Motta e Silva. Disponível em: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmotesi.html>> Acesso em: 15 dez. 2018; CARDELLA, Lorenzo. *Op. Cit.* Tomo 8., 1794. p. 231-232.

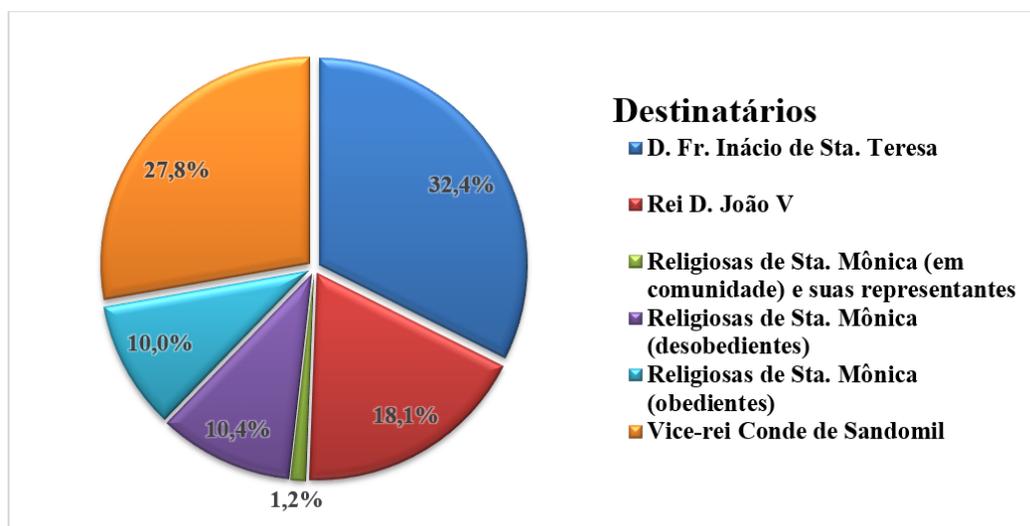
<sup>471</sup> FREIRE, Francisco José. *Op. Cit.*, 1786. p. 433.

Cardeal da Cunha ou o Cardeal da Mota, por fazerem uso das mesmas formas de tratamento que o arcebispo e pelo mesmo indicar o envio dessas cartas, mas como não se encontram no mesmo livro não houve maneira de identificar mais precisamente.

Muitos foram os destinatários das cartas e ofícios, cujo tema recaía no cotidiano conturbado do claustro feminino goês. Da mesma maneira que houve uma variedade de remetentes, houve também uma diversidade de destinatários. Porém, é possível distinguir alguns deles como aqueles que mais receberam missivas.

Igualmente ao que acontece com os remetentes, nota-se que as mesmas pessoas se destacaram no recebimento dos documentos. Dos 458 documentos do *corpus*, 331 foram enviados aos personagens registrados no gráfico acima, mais de 70% do *corpus*. Ao voltar-se a atenção para a distinção de nº de documentos e nº de documentos repetidos, percebe-se que de 367 documentos, 259 são destes destinatários, resultando em 70,6%. Por outro lado, dos 91 documentos repetidos, 72 são destes destinatários, configurando em 79,1%. Ou seja, as cartas e outros documentos tiveram, em sua grande maioria, os mesmos remetentes e destinatários. As fases de elevação da complexidade do processo de crise, perpassando pelo seu clímax e amenizando até sua resolução, foram travadas pelas mesmas pessoas. Outra coisa que se percebe com as quantidades de cópias é a grande preocupação que tiveram de difundir o que se sucedia no convento goês, enviando para várias autoridades no reino as reproduções das missivas trocadas. Sendo assim, com o intuito de compreender melhor essa troca de correspondência e seus personagens, fez-se necessário desenvolver o seguinte gráfico com as porcentagens de documentos recebidos pelos atores mais destacados no *corpus* documental.

Gráfico 5 – Principais destinatários das cartas em porcentagem



Percebe-se assim, quais eram os remetentes e destinatários mais frequentes nas cartas. Para tal, foram utilizados os números dos documentos, sem contar com as cópias. Com exceção das religiosas em comunidade, que receberam poucas cartas – apenas três (1,2%) –, o restante recebeu uma quantidade considerável. Os grupos das religiosas obedientes e desobedientes receberam quase a mesma quantidade de cartas – 26 e 27, 10% e 10,4%, respectivamente. Contudo, ao se atentar às pessoas que enviaram as missivas para elas, foram basicamente o vice-rei e o arcebispo, havendo somente dois religiosos (o Geral da Companhia de Jesus e o Pe. João Marques, provincial dos jesuítas em Goa) que endereçaram suas cartas para as ditas freiras rebeldes. O rei D. João V, por sua vez, recebeu 47 cartas, representando 18,1% do total, o que demonstra a necessidade de deixar o monarca ciente do que acontecia, mas também de solicitar-lhe determinações e auxílio para a resolução do problema em questão. Já o Conde de Sandomil e o D. Fr. Inácio de Sta. Teresa foram os maiores destinatários, tendo recebido, respectivamente, 72 (27,8%) e 84 (32,4%) documentos. Além disso, é possível visualizar que houve um alto número de cartas trocadas entre o vice-rei e o arcebispo. Enquanto o primeiro enviou para o segundo 58 cartas, o segundo enviou para o primeiro 45, totalizando 103. Só as missivas trocadas entre eles correspondem a 28% do total de documentos (sem contar as cópias).

Verifica-se que os destinatários aqui citados se estabeleceram como protagonistas de toda a instabilidade que predominou o cotidiano claustral. Sendo assim merecem um olhar um pouco mais pormenorizado sobre os seus papéis no processo em questão e em como se correspondiam entre si.

O primeiro remetente a ser tratado é D. João V<sup>472</sup>, que durante seu reinado não permitia que qualquer assunto, sendo do reino ou do ultramar, fosse resolvido sem passar por suas mãos. Uma característica que é claramente observada nas cartas analisadas aqui. Cópias e cópias da correspondência e de documentos oficiais produzidos durante a crise conventual e relatos eram enviados para o rei. Este, por sua vez, remetia regularmente decisões – às vezes, através do Conselho Ultramarino – sobre as demandas das freiras, do arcebispo e do vice-rei, após consulta com o mesmo conselho. Nessas cartas dá para perceber um pouco do posicionamento do monarca e de seus conselheiros frente ao que acontecia no Oriente. Já, em 1722, na carta do vice-rei Francisco José de Sampaio e Castro reclamando de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa aparece um bilhete, provavelmente de um dos membros do Conselho Ultramarino, indicando que era necessário apurar se o que lhe contava o vice-rei era verdade, tendo em vista a notoriedade do religioso<sup>473</sup>. Em outro momento, quando se discutia, em abril de 1726,

---

<sup>472</sup> D. João, filho de D. Pedro II, nasceu em 22 de outubro de 1689 e tornou-se rei em 1706. Seu longo governo – tendo acabado com sua morte, em 1750 – foi registrado por gerações de historiadores, de escritores e publicistas. Marcado pelos efeitos do ouro do Brasil, pelo Castelo de Mafra, pela escassez e perda de territórios na Índia, pelo Tratado de Methuen (1703) e pelo relacionamento com a Santa Sé, D. João foi sem dúvida – como defende Maria Beatriz Nizza – uma figura polêmica. Odiado por uns – historiadores do séc. XIX – e visto com empatia por outros – historiografia mais recente –, o monarca foi visto tanto como esbanjador quanto inteligente e instruído, beato e devasso, influenciado por jesuítas e cardeais e categórico em suas decisões. De fato, o reinado de D. João V teve bastante despesas com construções, como o aqueduto das Águas Livres, o Castelo de Mafra, a Biblioteca da Universidade de Coimbra (conhecida como Biblioteca Joanina) alguns cais e outras obras de reparação da malha urbana de Lisboa. Contudo, muitas dessas e outras fundações explicitam um investimento contínuo cultural. Uma marca de seu governo, que buscou uma centralidade cultural, honrando e favorecendo artistas, cientistas e academias literárias. Rodeado de religiosos – confessores e conselheiros – o rei, e também a família real, realizavam visitas quase que diariamente a igrejas e conventos e participavam assiduamente de várias cerimônias religiosas, como missas solenes e procissões. Nizza afirma ter sido D. João V quem tirou diversos elementos populares da procissão, modificou o itinerário, estabeleceu as instituições que deveriam participar, convertendo-a num “imponente festejo religioso”, revestida de luxo e grandiosidade. Todavia, este mesmo homem extremamente religioso se relacionou com muitas amantes – com as quais teve diversos filhos, mas somente três foram reconhecidos como filhos ilegítimos. Suas relações freiráticas ficaram bastantes conhecidas pelos seus contemporâneos, o que se configurou numa contradição, já que em seu reinado as leis contra esse crime tiveram grande relevo na reforma dos costumes conventuais femininos levada a cabo pelos jacobinos. No que tange aos seus conselheiros, o monarca foi sagaz na escolha de seus ministros e auxiliares, embora não tenha se esforçado a fazer uma reforma da administração central, como diz Mattoso. D. João V sabia ouvir variadas opiniões sobre uma multiplicidade de assuntos, que iam desde questões pragmáticas do governo até as mais pessoais, como a declaração pública dos filhos ilegítimos. Dentre esses conselheiros, pode-se destacar os já mencionados Cardeal da Cunha e Cardeal da Mota, além do Fr. Gaspar da Encarnação, Diogo de Mendonça Corte Real (secretário de Estado) e Alexandre de Gusmão (seu secretário particular). Nos assuntos relativos aos territórios do além-mar, ele ainda fazia uso dos membros do Conselho Ultramarino para resolver os impasses em pauta. O Cardeal da Mota, após a morte do secretário de Estado, se tornou o principal conselheiro do rei, estabelecendo uma relação de dependência tão forte que a morte do religioso acarretou em paralisação de alguns aspectos da administração. Apesar disso, D. João V era conhecido como aquele que tudo desejava saber. Não ignorava sequer um pormenor que se passasse dentro ou fora do reino, tendo criado um “gabinete de abertura”, onde se abria inclusive correspondência particular. Desta forma, ele ficava ciente de tudo o que se sucedia no reino, na América, na África e na Ásia. Para maiores informações, vide: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op. Cit.*, 2009; MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. 4º volume. HESPANHA, António Manuel (coord.). *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 413-415; ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Bertrand Editora, 2004. p. 474-485.

<sup>473</sup> *Carta de 22 de novembro de 1722*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 117.

a questão dos procuradores de Sta. Mônica, nota-se que o D. João V não queria que o convento ficasse 100% sob a tutela dos agostinhos. Então, se antes ele havia decidido que os agostinhos seriam os confessores do convento, mas não os administradores; dessa vez, ele impôs o contrário, dando aos eremitas o *status* de administradores no lugar de confessores<sup>474</sup>. Já numa carta do arcebispo Sta. Teresa de 17 de janeiro de 1734 – depois da quebra da clausura, de todo o vai e vem de confessores aceitos e não aceitos e da escolha de um delegado – há uma nota régia em que decide:

Em quanto este Arcebispo residir na India ha de haver inquietações no Estado Ecclesiastico porque o seo genio da occasião a ellas e sera muito ao Serviço de Deos o promovello para outro Bispado. O que me parece selherecommende he que com toda a Suavidade procure por na sua obediencia as Religiozas de Sta. Monica e que a mesma recommendação se faça ao ViceRey.<sup>475</sup>

Essa nota para o Conselho Ultramarino, provavelmente de 1735, exprime um sentimento de insatisfação com o arcebispo em relação aos conflitos que ele ou deflagrou ou avivou desde quando chegou a Goa. O soberano recomendaria para solução da rebelião ações suaves e conciliatórias, nesse momento. Entretanto, ao perceber no ano seguinte que a contenda persistia, com a chegada de mais cartas e com os presumíveis conselhos dos cardeais conselheiros ou mesmo com uma disseminação do que acontecia no Oriente distante com a troca de correspondência entre outras pessoas – que teria sido visto como propagação do escândalo – D. João V resolveu pôr fim à rebelião determinando que “se ponha perpetuo silencio”<sup>476</sup>. Uma clara atitude de fastio, afinal o convento oriental era visto como exemplo de perfeição para os do reino<sup>477</sup> e não saber controlar os ânimos das religiosas, que deveriam estar quietas e submissas, não só era nocivo para a fama do dito cenóbio como também para o controle das demais comunidades.

<sup>474</sup> *Consulta do Conselho Ultramarino de 05 e 08 de abril de 1726*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 153.

<sup>475</sup> *Carta de 17 de janeiro de 1734*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_ CU\_ 058, Cx. 206.

<sup>476</sup> *Carta de 15 de abril de 1736*. DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105, fl. 40; ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil, Volume V, Série Azul, MA-507. fl. 27.

<sup>477</sup> Desde sua fundação, o convento teve esse papel de exemplo, mas com a publicação do livro de Fr. Luís dos Anjos e, posteriormente, o de Fr. Agostinho de Sta. Maria, sua fama deve ter se espalhado por todo o reino. Cf: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo das Letras, 1999; 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.

Já nas cartas escritas pelo vice-rei Conde de Sandomil<sup>478</sup>, em que a pauta era o conflito em Sta. Mônica, percebe-se um homem diplomático. Mesmo tendo ficado com fama de ineficiente diante das desventuras que sofreu como governante do Estado da Índia, observa-se aqui um homem prático e firme em suas posições – embora em muitos momentos tenha, juntamente com o arcebispo Sta. Teresa, perdido o controle das religiosas, como será visto mais adiante. Essa praticidade seria comum em cartas oficiais. De acordo com Bellotto, o discurso da carta de ofício possui três características da comunicação oficial: a formalidade, a objetividade e a clareza<sup>479</sup>. E pode-se ratificar essas características ao contemplar as cartas escritas pelo vice-rei. As relações mantidas através da correspondência são rígidas, mesmo que o tom da carta mude de acordo com o destinatário. Percebe-se assim, um tom de subserviência nas cartas dirigidas ao rei, rogando-lhe humildemente soluções para os problemas enfrentados: “[...] com que eu espero que Vossa Magestade acuda com providencias mais claras a evitar para o futuro cazos semelhantes”<sup>480</sup>. Por outro lado, ele utilizava-se de um tom de autoridade nas cartas enviadas a ambos os grupos das religiosas,

<sup>478</sup> D. Pedro Mascarenhas foi o 42º vice-rei da Índia, tendo governado de 1732-1741. Nascido em 1670, pertencia a uma das mais nobres famílias de Portugal, tendo recebido o título de 1º Conde de Sandomil, em março de 1720. Além disso, tinha experiência militar comprovada, tendo sido do conselho de guerra, governador das armas na província do Alentejo, durante a guerra de sucessão da Espanha, tendo defendido a fronteira com o reforço de gente e armamentos. Também ocupou o posto de general de batalha, depois de general de artilharia, mestre de campo general dos exércitos e comandante de exército na Catalunha. De acordo com Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues, Pedro Mascarenhas em diversos momentos teria se mostrado um homem de “prudencia e valor”. Conforme defendem Nuno Monteiro e Mafalda da Cunha, essas teriam sido características próprias dos homens que assumiam o vice-reinado oriental, já que os homens escolhidos pelos monarcas para governar e representá-lo em seus territórios longínquos eram todos nobres e “fidalgos de linhagem”, com exceção “de alguns eclesiásticos, juristas e membros de juntas provisionais vintistas”. Mesmo com toda a sua experiência militar, ele não ficou imune aos infortúnios que assolaram o Estado da Índia durante seu governo: desde a perda de Baçaim, Trapor, Caranjá e Taná, nas Províncias do Norte, até a destruição de uma grande armada portuguesa, em 1740, pelo pirata Angriá e a invasão dos Maratas em Salcete, pondo a cidade de Goa em perigo. Seu governo foi considerado desastroso. Porém, os autores do dicionário afirmaram que não por incompetência do conde, e sim pelo estado deplorável em que as fortalezas se encontravam e pela falta de auxílio do reino. Nesse sentido, José Martins afirma que ele teria se queixado, em uma carta a D. João V, da falta de soldados para a defesa dos territórios enquanto havia clérigos de sobra. Apesar de sua vivência militar, ele foi acusado de não ser enérgico o suficiente para lidar com os problemas do Estado da Índia e retornou para o reino sem muitas glórias. Terminou por falecer em Lisboa, em 1745. Cf: ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Bertrand Editora, 2004. p. 475-476; CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Vice-reis, governadores e conselheiros de governo do Estado da Índia (1505-1834). Recrutamento e caracterização social. *Penélope: estudos*, nº 15. p. 91-120, 1995; MARTINS, José F. Ferreira. *Crónica dos vice-reis e governadores da Índia*. Vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919. p. 272, 379-380; NAZARETH, J. M. do Carmo. No governo do vice-rei conde de Sandomil. *O Oriente Portuguez*. Vol. 6, nº 5-6, p. 140-147, 1909; PEREIRA, Esteves; RODRIGUES, Guilherme. Sandomil (Pedro Mascarenhas, 1.º conde de). In: *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*. Volume VI, Lisboa: João Romano Torres Editores, 1904-1915. Edição electrónica de Manuel Amaral, 2000-2010. p. 555. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/sandomil1c.html>> Acesso em: 27 dez. 2018.

<sup>479</sup> BELLOTTO, Heloísa Liberalli. O documento público e o documento privado: um estudo de caso da diversidade do discurso em língua portuguesa do século XVIII. In: BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivo: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014. p. 319.

<sup>480</sup> *Carta de 11 de janeiro de 1733*. ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume I. Série Azul, MA-503. fl. 172-174v; DAA, Livro das Monções do Reino 119, nº 101-A. fl. 910-913v.

mesmo que maneiras diferentes. Para as religiosas obedientes, especialmente com Sor. Brites do Sacramento, – que foi a principal correspondente desse grupo – ele se dirigia de forma mais condescendente, tentando acalmar os seus ânimos:

Eu já tenho dito a *Vossa Reverenda* por repetidas uezes o muito que sinto as mortificações que padecem as suas subditas, porem, disse tãobem a *Vossa Reverenda* que em tromentas grandes, era precizo dar exercicio a paciencia para esperar a bonança com *que* Deos nos socorre sempre depois das afficções que nos dá para mayor merecimento nosso.<sup>481</sup>

Já para as religiosas desobedientes, representadas por Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, seu tom de autoridade era mais incisivo e crítico, mas sem manter o modo conciliatório:

[...] devem *Vossas Reverendas* fazer mais cazo do *que* lhes digo, e do que lhes mando [...] E porque entendo, *que* a falta *que* *Vossas Reverendas* exprimentão de Prelado há mais de hum anno lhes tem feito perder a memoria da forma, com *que* devem tratar os *que* logrão esta Dignidade, lhes mando huma minuta de petição, *que* devem fazer, segurando a *Vossas Reverendas*, que em nada perderão por este modo a sua Reputação para com Deos, nem para com os homens.<sup>482</sup>

Enquanto isso, nas missivas a D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, o governante usava um tom de igualdade, por ambos estarem a serviço do rei, mas também de subordinação por aquele ser um religioso e pela questão estar na alçada religiosa. Desde a primeira carta encontrada sobre o tema das religiosas, escrita em 10 de dezembro de 1732:

remeto a *Vossa Illustrissima* para que a respeito daquelle Convento disponha o que entender ser mais conveniente ao Serviço de Deos, e bem daquelle Comunidade, porque ao Alferes ordeno execute inteiramente as ordens que *Vossa Illustrissima* lhe passar, e na minha pessoa encontrará *Vossa Illustrissima* toda a boa vontade para o auxiliar em qualquer execução que *Vossa Illustrissima* reputar conveniente.<sup>483</sup>

Até uma das últimas, enviada a 20 de janeiro de 1738, quando a revolta já estava se solucionando:

Logo que Recebi a Carta de *Vossa Illustrissima*, escrevi ao Provincial de S. Agostinho para que executasse, o que *Vossa Illustrissima* me insinua na mesma Carta, ainda que me parece que o encargo desta diligencia só me podia tocar no tempo, em *que* o Convento de S. Monica, seachaua em diferente estado daquele em que agora se acha, porem como em tudo dezejo fazer o gosto a *Vossa Illustrissima*,

<sup>481</sup> Carta de 17 de abril de 1734. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 90-90v.

<sup>482</sup> Carta de 11 de dezembro de 1733. BNP, MSS 1, n. 4<sup>o</sup> BIS. fl. 1v-2.

<sup>483</sup> Carta de 10 de dezembro de 1732. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 399.

executei prontamente, o que me insinuou, e o mesmo obrarei, em tudo o mais que for do agrado de *Vossa Illustrissima*.<sup>484</sup>

Como é possível constatar, o Conde de Sandomil sempre esteve disposto a resolver as querelas que envolviam o arcebispo e as religiosas. Seguindo a ideia de que as pessoas no Antigo Regime eram aquilo que aparentavam ser, desde a carta de 1732, ele demonstrou, talvez por já estar ciente do caráter conflituoso do prelado, solucionar tudo através das determinações do religioso, mas também se mostrando atento aos seus excessos e se mantendo firme diante deles. Mantendo sempre esse tom de formalidade<sup>485</sup>, ele moderava seu discurso de acordo com o momento, com o assunto, com o destinatário e com suas próprias intenções. Utilizava-se frequentemente dos modos vigentes na prática epistolar do século XVIII, em que diminuir-se para demonstrar humildade era considerado um atributo nobre típico dos nobres e fidalgos<sup>486</sup>.

Essa prática também é observada em parte das missivas das religiosas, como um todo. Contudo, ao lembrar que foram identificados três grupos de religiosas e levando em consideração o que foi defendido por Foucault de que as cartas possuem um caráter de “documento expressivo”, pois através delas o autor expõe um pouco ou muito de si próprio<sup>487</sup>, torna-se viável a compreensão das diferentes formas de se representar de cada grupo. Espera-se também, seguindo essa ideia foucaultiana, que o conteúdo dessas missivas forneça informações não só do cotidiano e das questões sociopolíticas da crise conventual, mas também informações pessoais, reflexões e expressões de sentimentos, em cada momento da crise e do conflito que as agostinhas vivenciaram.

Como já dito anteriormente, as primeiras cartas escritas pelas mônicas correspondiam a um desejo geral da comunidade em ter de volta seus irmãos de ordem como seus confessores e administradores – algo perdido desde a última década do século XVII. As três primeiras cartas encontradas, todas enviadas ao rei, possuem tanto a característica de humildade cortesã quanto de representatividade de uma súplica genuína: “Aos Reais pes de *Vossa Magestade* Chegamos em Comunidade as Religiozas deste Conuento de *Nossa Madre* Sta. Monica de Goa em lagrimas banhadas buscando Remedio a nossa desconsolação, e

<sup>484</sup> *Carta de 20 de janeiro de 1738*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 406.

<sup>485</sup> Conforme Angelita da Conceição, essa diferenciação é definida como grau de assimetria da relação, que seriam as assimétricas ascendentes, assimétricas descendentes e simétricas. Cf: CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. Entre o ofício e a amizade: o discurso epistolar do vice-rei 2º Marquês do Lavradio no século XVIII. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 16, n. 25, p. 142-167, out. 2015. p. 160. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2015v16n25p142>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

<sup>486</sup> BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Op. Cit.*, 2014.

<sup>487</sup> FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. p. 129-160.

pena”<sup>488</sup>. Embora tenham sido 79 religiosas – entre as de véu preto e as de véu branco – que assinaram esta carta, pelos dados colhidos e trabalhados no capítulo 2, sabe-se que em 1721 havia 60 religiosas só de votos solenes. Não parece que foram todas as que assinaram, mas tanto essa carta quanto as seguintes até a de 26 de dezembro de 1724 – assinada pela priora Sor. Maria da Conceição<sup>489</sup> – foram elaboradas em nome de toda a comunidade. Sendo assim, sabendo-se que todas as questões importantes deveriam ser colocadas em pauta nas reuniões do Conselho, pode-se concluir que as reivindicações haviam sido decididas pela maioria e pelas representantes do convento.

Pelo conteúdo das cartas, principalmente, as dirigidas ao rei, seu patrono, elas se utilizaram do mesmo artifício usado por suas irmãs há quase um século antes para angariarem o título régio. Apesar de não ter sido encontrada a carta escrita pelas religiosas de então, sabe-se através do relato de Fr. Diogo de Sta. Anna que elas teriam suplicado humildemente não só para o rei, como também para a rainha. Portanto, as mônicas da década de 1720 poderiam ter se espelhado em suas ascendentes para rogar pela mudança da ordem régia que tirava delas os confessores agostinhos. Além disso, elas fizeram uso da antiguidade da instituição, alegando que esta já tinha 114 anos de um funcionamento exemplar e de um serviço proveitoso por parte dos agostinhos, os quais ministravam todos os ministérios necessários à vida contemplativa – ministérios do “Altar e púlpito confessorio e Profissão morte e Sepultura”<sup>490</sup>. É nesse caminho que elas seguem apresentando argumentos para cada um dos ministérios a fim de persuadir o rei a entender que os padres seculares não eram aptos ao serviço nem de confessores nem de administradores, visto que “não concordauão estes com os nossos estatutos, [...] *que os saçerdotes seculares são totalmente faltos da Criação e diçiplina Regular que não profeção*”<sup>491</sup>. Para elas, somente os agostinhos seriam capazes de as atender perfeitamente, por conhecerem os santos, as celebrações específicas e as direções espirituais da ordem.

Ainda que não tenham sido localizadas mais missivas escritas pelas religiosas nessa primeira fase, constata-se pelas mãos de Sor. Maria da Conceição que outras já haviam sido enviadas ao reino e outras devem ter sido remetidas também, já que há um grande hiato entre essa carta e o protesto escrito em janeiro de 1732, quando o convento já começava a

<sup>488</sup> *Carta de 01 de janeiro de 1721*. Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 6-7v.

<sup>489</sup> Sor. Maria da Conceição, natural de Goa, professou em 16/12/1687. Exerceu o cargo de priora, em 1724. Faleceu ainda durante a insurreição das religiosas, em 07/11/1737.

<sup>490</sup> *Carta de 12 de janeiro de 1722*. Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 14-15.

<sup>491</sup> *Carta de 26 de dezembro de 1724*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 153.

apresentar a fissura que rachou a comunidade em dois. Neste documento, é possível observar que a quantidade de religiosas que assinaram é menor (51 assinaturas entre professoras e irmãs leigas)<sup>492</sup>. Isso se sucedeu menos pelo fato da comunidade realmente ter encolhido em relação ao ano de 1721, – havendo em 1732 não mais que 53 religiosas de véu preto – e mais porque pode-se perceber a falta de algumas religiosas solenes – as que se configuraram depois como “obedientes” – assinando o documento que culpava o arcebispo de atitudes tirânicas. Um documento que, conforme defendia o notário, teria sido escrito ou influenciado pelo conservador e pelos religiosos contrários ao arcebispo, posto que para ele algumas assinaturas das freiras estavam falsificadas.

Quatro meses depois, já se encontra a carta da priora Sor. Magdalena de Sto. Agostinho<sup>493</sup> destinada aos governadores de Goa, após o retorno da primeira quebra da clausura, informando o cisma que havia se instalado no convento: “[...] estamos vendo as couzas peor do *que* estavam, porque o Convento está dividido, *que* antes não estava”<sup>494</sup>. Nessa carta vê-se também a nota com a letra de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, indicando ser das religiosas desobedientes.

A partir de então, nota-se o cisma na comunidade conventual e há dois tipos de envio de cartas: as cartas das desobedientes, se queixando das atitudes do arcebispo e criando situações de enfrentamento, e as cartas das obedientes, reclamando das perseguições sofridas dentro do claustro e das ações nada contemplativas de suas irmãs rebeldes e sendo favoráveis aos procedimentos episcopais, na maior parte do tempo. Cada grupo dando sua própria versão dos fatos. Como os grupos eram formados por variadas mulheres, indo desde as religiosas professoras até as pupilas, optou-se aqui somente mostrar as mulheres que escreveram cartas individualmente, dando enfoque para as que se tornaram cabeça de cada grupo: Sor. Magdalena de Sto. Agostinho e Sor. Brites do Sacramento. Seguindo o trabalho por Margareth Chowning<sup>495</sup>, a ideia é apresentar um pouco das características dessas duas personagens para num próximo item analisar os acontecimentos em si.

Diferente do que se encontrou sobre La Purísima, onde não sobreviveu nenhum relato escrito pelas mãos de Phelipa de San Antonio a fim de se ter uma percepção melhor de suas motivações, para as rebeldes de Sta. Mônica de Goa, foram encontradas bastante cartas

<sup>492</sup> *Carta de 07 de janeiro de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 193-196.

<sup>493</sup> Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, natural de Baçaim, professou em 14/09/1688. Exerceu o cargo de priora, de 1729 a 1732. Faleceu alguns meses após a resolução da crise conventual, em 02/03/1738.

<sup>494</sup> *Carta de 05 de maio de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 338-338v.

<sup>495</sup> Margareth Chowning ao contar e analisar os anos de crise que se viu envolvido o convento de concepcionistas reformadas de La Purísima, reserva uma parte de seu trabalho para retratar quem eram alguns dos atores como que envolvidos num drama, mostrando as suas percepções sobre os acontecimentos. CHOWNING, Margaret. *Op. Cit.*, 2006. p. 66-86.

dirigidas a variados tipos de destinatários. Como já foi dito, as desobedientes se comunicaram com mais gente do que as obedientes. Para elas, era necessário reunir e manter a maior quantidade de apoiadores possíveis para sua causa. Se em La Purísima a causa da revolta estava centrada nos desmandos da abadessa, que “viu a nova fundação como a chance de construir uma comunidade mais perfeita”<sup>496</sup>, em Goa o contexto era mais amplo e englobava pessoas de fora do claustro, já que envolvia algumas ordens religiosas e seus confrontos com o arcebispo. Sor. Magdalena não era uma freira que estava insatisfeita com sua vida sendo estritamente regrada e limitada pela sua superiora, mas sim uma priora que viu seu governo ser concluído antes do tempo – meses antes – e ser substituída numa eleição, vista por ela como não canônica, já que havia sido determinada pelo arcebispo cuja autoridade ela e outros religiosos questionavam.

No entanto, ela não foi a única a se utilizar da pena e do papel para expor suas demandas e reclamações. Sor. Anna de Jesus, a escritã, Sor. Francisca de S. Jozeph, Sor. Catharina do Sacramento (antes e depois de ser eleita priora) e a Irmã Leiga Joana de Jesus Maria<sup>497</sup> também recorrem às cartas para suplicar ou contar o que se passa dentro do claustro. Porém, de todas as cartas, a mais angustiante talvez seja a de Sor. Antonia de Anunciação, que escreveria já no seu leito de morte ao Pe. Manoel Vaz Carrão pedindo que este a visitasse para lhe dar os sacramentos finais<sup>498</sup>. Pela minuta verifica-se o desespero da religiosa em acabar morrendo sem estar preparada e conciliada para o encontro com Deus. Eram mulheres que sentiam falta dos sacramentos e de seus diretores espirituais, mas que não podiam deixar com que isso as impedissem de seguir com o plano de se verem livres do jugo do arcebispo, seu prelado.

Durante os seis anos em que Sor. Magdalena esteve à frente das rebeldes, ela trocou correspondência assídua com o vice-rei Conde de Sandomil. Os temas concentravam-se na reclamação da eleição vista como não canônica de sua sucessora; na negociação do retorno dos agostinhos como confessores ou de confessores de outras ordens para seu grupo, quando não conseguiu a primeira opção; no pedido de um delegado que as representasse do lado de fora; na defesa de si mesma e de outras freiras do grupo do que acusavam as obedientes; entre

---

<sup>496</sup> CHOWNING, Margaret. *Op. Cit.*, 2006. p. 66.

<sup>497</sup> Sor. Anna de Jesus, natural de Goa, professou em 08/09/1698. Faleceu em 15/02/1750; Sor. Francisca de S. Jozeph, natural de Goa, professou em 05/08/1715. Faleceu em 05/09/1776; Sor. Catharina do Sacramento, natural de Goa, professou em 04/10/1689. Exerceu o cargo de priora, de 1738 a 1741. Faleceu em 29/01/1743. Infelizmente, para a Irmã Leiga Joana de Jesus Maria não há informações sobre sua entrada ou vida no cenóbio.

<sup>498</sup> Sor. Antonia da Anunciação, natural de Goa, professou em 09/10/1712. Embora sua carta não tenha a data completa, somente dia e mês (12/07), é possível identificar a data completa através do Livro de Profissões que indica que ela teria falecido à meia noite do dia 12 de julho de 1734, o que indica que ela teria escrito horas antes de sua morte.

outros. Enfim, liderando e cuidando das demandas das mulheres que decidiram ficar do seu lado, quase toda a comunidade. Por carregar para si essa responsabilidade, é possível perceber uma mulher de temperamento forte e às vezes violento. Tanto que Sor. Brites se queixava ao arcebispo Sta. Teresa de que “vivo entre estas Rebeldes, como se vivesse entre os Demonios”<sup>499</sup>. Sor. Magdalena, realmente, não facilitou durante os acordos na busca de, como os outros religiosos, enfraquecer o poder e diminuir a jurisdição do arcebispo Sta. Teresa. No processo de escolha do delegado, no início de 1734, por exemplo, quando finalmente elas e o arcebispo se decidiram em selecionar o mestre-escola Luis de Souza da Fonseca, depois de tudo certo, despacho do arcebispo, aceitação do mestre-escola, provisão do delegado e portaria do arcebispo legitimando-o, na hora de Sor. Magdalena aceitar a portaria, ela se negou. O escrivão do Auditório e Juízo Eclesiástico, Francisco João de Sylveira relatou a entrega da portaria dizendo:

[...] aos Vinte deste presente mez de Janeiro de mil setecentos trinta, e coatro fuy ao Convento de S. Monica desta Cidade às sete para as oito horas da manhã do dito dia com huma Provizaõ do Theor desta, e aentreguey a Reverenda Madre Magdalena de S. Agostinho, e a outras Religiozas no Locutorio dizendo que lhe mandava entregar Sua Illustrissima, e começando huma delas a Ler foraõ notando, e golorando as clauzulas della com palavras indecorosas, na presença de Mathias Francisco Pinto Escrivãõ do Civel da Corte, a quem tinhaõ mandado chamar para prezencias este facto, e portar por fé e por fim me disseraõ, que aquella Provizaõ não estava bem feita, e que havia de ser com poderes amplos, e que era escuzado Sua Illustrissima mandar a ellas, e que à devia mandar ao Senhor VisoRey à quem ellas à mandariaõ, e que dividavaõ que o Reverendo Mestre Escolla tivesse aceito, e outras mais couzas com aspereza e indecência de palavras<sup>500</sup>

Nesta certidão, fica claro que o escrivão era favorável aos anseios do arcebispo em sujeitar e aquietar a comunidade. Também é possível observar que, embora tenha havido exageros por parte do escrivão, Sor. Magdalena e as demais religiosas se enfureceram com as determinações episcopais presentes na portaria. Poderia se acreditar que teria sido simplesmente por capricho, mas o que se observa são religiosas que vendo que a portaria não dava poder suficientemente “amplo” ao delegado, deixando este subordinado ao que determinasse o arcebispo, escreveram uma longa resposta justificando sua negativa e explicitando que não seria por causa do mestre-escola, mas porque a portaria legitimava a D. Fr. Inácio de Sta. Teresa a jurisdição que elas estavam contestando.

<sup>499</sup> *Carta de 11 de dezembro de 1733*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 194v.-195; AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 206.

<sup>500</sup> *Certidão de 20 de janeiro de 1734*. BNP, MSS 1, n. 4<sup>o</sup> BIS. fl. 16; AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 206.

Essas exaltações não são vistas nas cartas endereçadas ao reino, tanto as para o rei quanto as dirigidas aos cardeais – podendo ser mais ao Cardeal da Mota pela sua maior influência no governo de D. João V. Nelas, notam-se mulheres mais formais e submissas, suplicando ao rei e aqueles que podiam influenciá-lo. Na própria resposta à portaria sobre o delegado, as religiosas dizem que estavam esperando resposta régia. Na pesquisa foram encontradas cinco relações – e uma cópia – assinadas por Sor. Magdalena de Sto. Agostinho e demais religiosas que elas teriam enviado ao reino. O intuito delas está bem claro num pequeno relatório do que teria sucedido no ano de 1733:

Este Mosteiro Senhor esteue de baxo de protecção dos *Senhores* Reis de Portugal; e como assim Seia; nos as *Religiosas* delle, Prostradas, aos pés de *Vossa Magestade* lhe pedimos, *que* ponha os Seus piadozos olhos em nós e nos Remedeia os ditos males *que* tanto temos padecido, e sempre pediremos a Deos, *que* assista a *Vossa Magestade*, dandolhe *muita* Saude para Conçolação.<sup>501</sup>

Além da lembrança de que estavam sob a proteção régia pelo título dado em 1636 e de expresso pedido de solução para suas demandas, – percebe-se pelo conteúdo geral da carta que elas desejavam não ter mais o arcebispo como seu prelado e superior, pois elas queriam demonstrar que ele era a causa de todos os problemas – as mônicas aproveitaram para manifestar que elas sempre estavam rezando pelo monarca, como esposas de Cristo e filhas súditas do rei. Já no provável pedido ao Cardeal da Mota, é perceptível que elas estariam a par da sua influência sobre o rei, pois pediram claramente auxílio para que o cardeal informasse a D. João V. Elas, mesmo distante, não estavam alheias às conjunturas do reino, tinham ciência do papel desenvolvido pelo ilustre religioso e sabiam como tentar alcançar seus objetivos – provavelmente informações recebidas através dos demais religiosos e dos contatos com os familiares. Assim, elas queriam que o cardeal não conhecesse somente o lado da história contada pelo arcebispo Sta. Teresa, almejando até alterar sua possível opinião favorável ao prelado:

Pedimos a *Vossa Eminencia* pello amor de *Jesus Cristo* se digne participar a *Sua Magestade* a dita atestação para *que* uenha no conheçimento do dito Primas e da sua uerdade *que* tal hé, e não acredite as falçidades *com que* tem caluniado, e defamado estas indignas esposas de *Jesus Cristo* com tantas profanidades, e quando *Sua Magestade* e *Vossa Eminencia* duuidem da uerdade, dignemse mandar a parecer os próprios auttos; e ainda inquerir as testemunhas *que* nella depuzerão.<sup>502</sup>

<sup>501</sup> *Carta de 04 de janeiro de 1734*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_058, Cx. 195.

<sup>502</sup> *Carta de 30 de janeiro de 1734*. 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. 10-10v. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

Por outro lado, as religiosas consideradas obedientes, foram muito mais tímidas em relação aos destinatários de suas cartas – apesar de que pelo conteúdo de algumas missivas, sabe-se que elas enviaram cartas mais vezes do que foi encontrado. Talvez por elas estarem do lado do arcebispo não se preocupariam tanto quanto as desobedientes em defenderem seus interesses. Também foram poucas as que escreveram individualmente, somente Sor. Brites do Sacramento<sup>503</sup>; Sor. Olaya de Jesus Maria<sup>504</sup>; Sor. Thereza do Sacramento<sup>505</sup>; e, Sor. Elena de Madre de Deus. Esta última, semelhante ao que se notou na carta de Sor. Antonia de Anunciação, escreveria ao vice-rei às vésperas de sua morte, em 17 de novembro de 1734, suplicando que este a auxiliasse enviando um dos confessores selecionados entre os agostinhos para que pudesse confessar e preparar-se para seu encontro derradeiro<sup>506</sup>. É interessante notar que a religiosa não enviara a minuta diretamente aos agostinhos e sim ao vice-rei, confirmando quão limitadas estavam as conexões dessas religiosas.

Pela carta que Sor. Brites e demais religiosas enviaram a D. João V, constata-se o tom de suas correspondências. Em geral, queixavam-se sempre das ações das rebeldes, acusando-as de não só quebrarem o voto de clausura, mesmo depois do retorno ao claustro, como também o voto de pobreza ao fabricarem produtos para oferecer e angariar cada vez mais apoiadores e de estarem sempre a conversar com pessoas que as animavam na rebeldia:

[...] nos pareço de nouo deuermos dar conta a *Vossa Magestade* que leuados os ditos seculares prinçipaes desta Çidade, deste capricho de que a todo tempo achaõ a porta aberta as suas comunicações e trataõ com as Religiozas Rebeldes, e de serem alguns deles corrigidos nas uizitas que faz o *Reuerendo Arçebispo Primas*, fomentaõ a que ellas Religiozas senaõ Reduzaõ a Verdadeira obediência deuida ao Prelado Ligitimo, e de tal sorte e sutileza fazem o dito fomento que introduzem ainda nos Palaçios, Cores e aparenças *para que* o castigo seja menos nas culpadas<sup>507</sup>

No ponto de vista de Sor. Brites, o centro dos problemas eram as religiosas desobedientes, eram elas que mantendo a portaria aberta se comunicavam com várias pessoas em busca de proteção, essas pessoas também lhes forneciam informação dos acontecimentos fora dos muros conventuais e conseguiam amenizar os castigos impostos a elas. Apesar de

<sup>503</sup> Sor. Brites do Sacramento, natural de Couronya, professou em 14/05/1690. Foi escolhida para exercer o cargo de priora pelo arcebispo Sta. Teresa, em 1732, e assim ficou até 1738, governando e representando o grupo das obedientes. Faleceu, em 30/12/1757.

<sup>504</sup> Sor. Olaya de Jesus Maria, natural de Tanná, professou em 08/09/1708. Foi escolhida como subpriora, juntamente com Sor. Brites, em 1732, tendo exercido o cargo até 1738. Faleceu, em 15/11/1743.

<sup>505</sup> Sor. Theresa do Sacramento, natural de Goa, professou em 28/11/1710. Faleceu, em 28/02/1766.

<sup>506</sup> Sor. Elena de Madre de Deus era natural de Chaul e professou em 04/09/1714. De acordo com o Livro das Profissões, ela teria morrido oito dias depois da escrita da carta, em 25/11/1734.

<sup>507</sup> *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-1-4-1-bis. fl. 8-8v. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

não estar claro quem seriam os indivíduos com os quais as rebeldes tratavam, pelo escrito dá para entender que eram fidalgos ou *casados*, com certeza pessoas abastadas e influentes que fazem parte do convívio das autoridades civis. Uma rede de sociabilidade que a nova prelada não tinha acesso, primeiro por não ter havido a passagem adequada da prelazia e segundo porque essas pessoas deveriam estar mais habituadas a negociarem com Sor. Magdalena. Os castigos, para as obedientes, não eram suficientes para aquelas que quebraram a clausura. Assim como pensaria alguns anos depois no México da década de 1760 Madre Antonia, em relação à Madre Phelipa, Sor. Brites acreditava que as rebeldes ameaçavam com o fim da vida comum e do convento<sup>508</sup>.

Embora essa carta externe muito o tipo de reclamações que o grupo das obedientes faziam, foram nas dirigidas ao vice-rei e ao arcebispo que elas exprimiram mais de si.

[...] e cada ues mais Constantes em Continuarme Com as injurias indignas de se Referirem até Vossa Excelencia, pois Excecelentissimo Senhor pode Vossa Excelencia Considerar Como podera viuer huma Prelada Com Suas Relligiozas de Obediencia assim maltratadas, e ja Com estes Sobressaltos Com pouca esperança da vida que se fora Licito pedir a Deos Morte<sup>509</sup>

E ainda mais:

tem treçado o diabo outra couza jamais peyor como he determinarem as Rebeldes de fechar a porta do Coro de sima Com Cadeados Como fes do Coro baxo e outro *que* tambem querem por Cadeados na portaria do Carro, na dispença, e no Seleiro, e tudo *quanto* ouuer na dispença ha de tomar *para* si, e não nos ha de dar de comer, nem de beber<sup>510</sup>

Nos trechos acima manifesta-se uma mulher ressentida por não conseguir governar adequadamente a comunidade, posto que tinha sempre a sombra de Sor. Magdalena “*que* governa a ellas com titulo de Prellada, [...] emuentando Injurias de Varias Castas *para* me dizer, he dis que me ha de tirar de Sella de Prellada em que eu Moro, [...] dizendo *que* não sou Prellada”<sup>511</sup>. Melhor dizendo, sombra não, ações concretas que interferiam diretamente em seu governo. Sor. Brites parece ser uma mulher insegura e fraca, incapaz de enfrentar sua antecessora e rival, que estava tomando gradativamente – e, segundo ela violentamente – as dependências, os ofícios, as criadas e, conseqüentemente, a governança do claustro. Alegava que ela e as demais obedientes eram doentes e incapazes de deterem as rebeldes. Nas cartas a

<sup>508</sup> CHOWNING, Margaret. *Op. Cit.*, 2006. p. 76.

<sup>509</sup> *Carta de 05 de dezembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B. fl. 935-935v.

<sup>510</sup> *Carta de [22] de dezembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B. fl. 946-946v.

<sup>511</sup> *Carta de 05 de dezembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B. fl. 934-934v.

D. Fr. Inácio de Sta. Teresa não seria diferente. Sor Brites continuaria suas queixas e as alegações de serem poucas as que lhe obedeciam e estarem muito doentes, pedindo a intervenção direta do seu prelado:

Venha fazer justiça, senão de Cada uez hão de fazer pior, Como não queremos, *que* ellas tome a porta, *porque* querem apanhar as Chaues, estamos nos *tambem* aly acompanhando a Porteira, Como somos poucas enfermas, e achacozas, não podemos Contribuir Com tanto trabalho, esta em Risco de não ter officio Diuino, e oração mental, e nos mesmas acompanhamos os Medicos com todas estas molestias, e trabalhos, estamos sentindo acabarmos a uida<sup>512</sup>

Essa posição de subserviência só ficaria abalada em finais de 1734, quando vemos as freiras representadas por Sor. Brites se voltando contra os seus superiores, por acreditarem que eles as tinham desamparado, como será tratado posteriormente.

#### 4.4 D. Fr. Inácio de Santa Teresa: a jacobea e o jansenismo no Oriente Português?

Assim como o vice-rei Conde de Sandomil, D. Fr. Inácio de Santa Teresa remeteu muitas cartas, cujo assunto recaía na sublevação das religiosas agostinhas. Porém, diferente do governante que se ateve mais à esfera local, – reportando ao reino mais diretamente ao rei e ao Conselho Ultramarino – o arcebispo enviou missivas para vários destinatários, fossem eles civis ou eclesiásticos. Além da troca intensa de correspondência com o vice-rei e com o rei, que o havia selecionado para exercer o cargo episcopal no Oriente, pelos seus destinatários é possível ratificar que ele se tratava de uma pessoa bem relacionada. Em suas cartas aos cardeais, não só relatava o que acontecia em seu episcopado como também remeteu algumas cartas das religiosas – inclusive das desobedientes. Com D. Manuel Caetano de Sousa<sup>513</sup>, ele

<sup>512</sup> *Carta de 11 de dezembro de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 2-2v.

<sup>513</sup> Teatino e famoso escritor português de finais do século XVII e início do XVIII, D. Manuel Caetano de Sousa nasceu na Lisboa de 25 de dezembro de 1658. Filho ilegítimo do capitão da guarda alemã, D. Francisco de Sousa, foi educado inicialmente por sua avó paterna de acordo com Barbosa Machado. Estudou filosofia no Colégio de Santo Antão dos jesuítas, mas não chegou a ir para a Universidade de Coimbra por decidir entrar para a Ordem dos Clérigos Regulares Teatinos – indo contra os desejos paternos. Professou solenemente, em em 1676. Dez anos depois defendeu conclusões públicas com louvor e, em 1689, foi mestre de teologia, sendo logo nomeado examinador das três ordens militares e do priorado do Crato e teólogo da nunciatura apostólica. Nos anos de 1698 e 1701 foi consultor e deputado da Bula da Cruzada. Considerado um dos mais distintos oradores, era frequentemente requisitado, tendo sido escolhido também para pregar nas solenes exéquias do Padre António Vieira. Grande erudito, foi constantemente consultado por D. João V. D. Manuel Caetano de Sousa, juntamente com o marquês de Alegrete e o conde da Ericeira, foram os idealizadores da Real Academia de História Portuguesa, que aprovada pelo monarca, teve sua primeira sessão no dia 8 de dezembro de 1720 e como primeiro diretor o teatino. Negou o episcopado de Funchal a fim de continuar se dedicando à erudição. Faleceu em 18 de

teve uma assídua troca de correspondência, entre 1722 e 1732<sup>514</sup>, na qual lhe contava as mais variadas notícias do arcebispado. Com este teatino famoso, o prelado de Goa aparentava ter uma relação de amizade, já que também havia uma troca de informações pessoais e de favores entre os dois. Nas cartas de 15 de dezembro de 1722 e de 01 de novembro de 1726, ele informou ao religioso no reino a dificuldade de se coletar memórias sobre o Oriente para a Academia Real (provavelmente de História, uma criação recente de D. João V)<sup>515</sup>. Numa outra de 12 de dezembro de 1727, ele deixava o teatino a par dos favorecimentos que estava fazendo aos seus protegidos. Enquanto isso, ainda em 27 de dezembro de 1723<sup>516</sup>, o arcebispo havia recusado a mercê do amigo de fazer parte da Comissaria Geral da Bulla.

O religioso cortês que é visto nessas cartas não é o mesmo que se relaciona com as freiras de Sta. Mônica. Com as agostinhas ele se utilizaria de toda a sua autoridade. Infelizmente, não foi encontrada nenhuma carta do prelado para suas subordinadas, o que dificulta uma visão de como ele as tratava. Só se tem duas cartas, em que ele escreveu juntamente com os outros dois governadores para a vigária priora durante a permanência das rebeldes na fortaleza. Nelas, o trio de governadores tenta, de forma rápida e objetiva, acalmar os ânimos das religiosas que ficaram no claustro, afirmando “que Setem ponderado a materia para Sedar, quando Suceda a prouidencia necessaria”<sup>517</sup>.

Por outro lado, em relação às desobedientes, foram localizadas somente cinco cartas, todas elas num tom oficial e de autoridade. Duas por motivos óbvios, por serem um despacho

novembro de 1734. Escritor de numerosas obras, tanto impressas como manuscritas, teve todas as 289 catalogadas pelo conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, seu amigo íntimo, num catálogo intitulado *Bibliotheca Sousaana*, publicado em Lisboa, em 1736. Algumas delas foram citadas na *Bibliotheca Lusitana* e no *Dicionário Histórico*. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo III. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752. p. 200-211. Disponível em: <[http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc\\_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zcgJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1Ynzlluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4F\\_kTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6Il0Lao5ePfe4oes](http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zcgJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1Ynzlluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4F_kTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6Il0Lao5ePfe4oes)> Acesso em: 01 dez. 2016; PEREIRA, Esteves; RODRIGUES, Guilherme. Sousa (D. Manuel Caetano de). In: *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*. Volume VI, Lisboa: João Romano Torres Editores, 1912. Edição electrónica de Manuel Amaral, 2000-2010. p. 579. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/sousamanc2.html>> Acesso em: 27 dez. 2018.

<sup>514</sup> *Cartas do Arcebispo Primaz de Goa a D. Manuel Caetano de Sousa, com notícias várias da sua diocese, entre elas a rebelião das freiras de Santa Mônica*. BNP. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>515</sup> *Cartas do Arcebispo Primaz de Goa a D. Manuel Caetano de Sousa, com notícias várias da sua diocese, entre elas a rebelião das freiras de Santa Mônica*. BNP. fl. 231-233. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>516</sup> *Cartas do Arcebispo Primaz de Goa a D. Manuel Caetano de Sousa, com notícias várias da sua diocese, entre elas a rebelião das freiras de Santa Mônica*. BNP. fl. 227. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>517</sup> *Carta de 24 de setembro de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 340.

indicando opções de nomes para o delegado e outro aceitando a opção escolhida<sup>518</sup>. As outras três, escritas durante o reestabelecimento da ordem dentro do convento, nota-se, depois de todos os anos passados entre acusações mútuas, ainda uma certa rispidez. Para Sor. Magdalena, que no momento havia declarado obediência ao arcebispo como prelado da comunidade, ele respondeu:

E como *Vossas Reverendas* estão reduzidas com verdade, e Sinceridade como afirmação, a nossa devida obediência, nem deuem impedir, nem demorar entrega dessa carta, nem de qualquer outra nossa que necessário for para as Relligiozas obedientes, ou para outra qualquer, por rezaõ de selhes insinuar, ou advertir, o que deuem obrar em ordem do restabelecimento da verdadeira pax; e o mesmo deue praticar com a de qualquer Relligioza a quem for precisa Recorrer a nos, como o Seu Ligitimo Prelado.<sup>519</sup>

Nas cartas direcionadas a Sor. Catharina do Sacramento, quando esta, após sua eleição para priorisa, tentou retornar à questão da escolha de um delegado para o convento e recusou as opções dadas pelo prelado, ele respondeu reprimindo-a não só por declinar a ordem como também por menosprezar os candidatos:

E *Vossas Reverendas* fiquem advertidas por falarem com mais moderação, e menos liberdade em Pessoas Ecclesiasticas tão graves, como as duas propostas impondo lhes defeitos chimeriços: o que em *Vossas Reverendas* hé mais estranhavel pela razão de serem Ecclesiasticas, e Religiosas.<sup>520</sup>

Essas e outras atitudes, que serão tratadas, foram algumas das muitas motivações que suscitaram um conflito de proporções extremas entre uma parcela das freiras de Santa Mônica e o seu prelado. Para elas, seu comportamento tirânico teria sido o motor desse longo processo de divergências que durou, aproximadamente, 15 anos, indo de 1723 até 1738 e tendo como ápice o ano de 1732. Para entender melhor o que motivou ambas as partes a se digladiarem por meios de cartas, pastorais e ações, se faz necessário compreender quem foi e que ideias defendia esse crúzio.

Nascido no Porto, em 22 de novembro de 1682, D. Inácio tinha origem numa família nobre. Seus pais foram Domingos Fernandes de Souza – descendente da família de Freixo de Nemão – e Maria Madalena Jácome de Torres – neta de António Lopes Torrão, capitão de mar e guerra. Seus estudos foram iniciados no Colégio de São Lourenço, dos jesuítas.

<sup>518</sup> *Despachos de 01 de janeiro e 1734 e de 07 de janeiro de 1734*. BNP, MSS 1, n. 4<sup>o</sup> BIS. fl. 13v.; AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 206.

<sup>519</sup> *Carta de 11 de janeiro de 1738*. ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume V. Série Azul, MA-507, fls. 30v-31; DAA, Livro das Monções do Reino 127, n<sup>o</sup> 105. fl. 43-43v.

<sup>520</sup> *Carta de 29 de março de 1738*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 422-422v.

Contudo, sob influência de um tio, transferiu-se para o Mosteiro de São Salvador de Grijó, dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho, onde deu sequência aos seus estudos<sup>521</sup>. Estudou teologia na Universidade de Coimbra, tendo se doutorado, em 1711. No Mosteiro de Santa Cruz, ainda em Coimbra, ministrou aulas de Filosofia, Teologia e Moral, onde seu espírito de liderança pode ser exercitado. Como defende Ana Ruas Alves, “ao acabar a sua formação acadêmica, passou a integrar uma elite de clérigos que iria ter um forte protagonismo na orientação, reforma e caminhos de uma nova Igreja”<sup>522</sup>. Ou seja, levando-se em consideração que tanto o Mosteiro de Santa Cruz como o Colégio da Graça de Coimbra – ambos da família agostiniana, mas um crúzio e o outro eremita – foram palco do surgimento e efervescência do movimento da jacobea, não é de se estranhar que D. Inácio não fosse atraído por este grupo formado por homens que se destacaram pelo espírito de reforma da Igreja e pela revalorização das determinações do Concílio de Trento. Ainda mais se for somado que a Universidade de Coimbra foi o local em que se formou a maioria dos componentes do movimento.

A jacobea foi um movimento religioso português que durou quase todo o século XVIII, surgido a partir do descontentamento de alguns religiosos frente ao catolicismo vigente na época, que se preocupava menos com a experiência mais íntima com o divino e mais com a exteriorização dos rituais, conforme Evergton Sales Souza<sup>523</sup>. Fundada no Colégio da Graça de Coimbra por Fr. Francisco da Anunciação – que estudou e foi professor na Universidade de Coimbra –, a origem de seu nome tem várias versões, mas a essência está relacionada à “escada de Jacob”<sup>524</sup>. Esse conceito, embora frequentemente usado desde a Idade Média por teólogos e místicos, retornou com força na jacobea para expressar a busca dos seus seguidores pela perfeição e pela perfeita união com Deus, que só poderia ser alcançada com um rigoroso afastamento do mundo secular, regado de intensas atividades ascéticas. De inclinações rigoristas, os jacobeus defendiam que a prática da oração mental, o exame de consciência e a confissão frequente eram os principais meios de se alcançar a salvação.

<sup>521</sup> MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo II. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1747. p. 549. Disponível em: <[http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc\\_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyp4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnp2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4FkTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes](http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyp4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnp2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4FkTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes)> Acesso em: 01 dez. 2016.

<sup>522</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “*O Reyno de Deos e a sua Justiça*”: *Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. 2012. 336p. Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012. p. 20.

<sup>523</sup> SOUZA, Evergton Sales. Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, 2005. p. 4.

<sup>524</sup> CASTRO, Zíla Osório de. Jacobea. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 3. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 5; TRINDADE, Ana Cristina Machado. *Op. Cit.*, 2011. p. 23-25.

Muitas figuras ilustres pertenceram a esse grupo, principalmente alguns religiosos de ordens, como os cônegos regulares, os franciscanos, os beneditinos, os dominicanos, os carmelitas, os cistercienses e os tomaristas<sup>525</sup>.

Muitos jacobeus se tornaram bispos e arcebispos, como D. Fr. José de Santa Maria, bispo de Cabo Verde (1721), D. Fr. José Fialho, bispo de Olinda (1725), Bahia (1738) e Guarda (1741), D. Fr. Manuel Coutinho, arcebispo de Funchal (1725) e D. António do Desterro, bispo de Angola (1738) e do Rio de Janeiro (1745)<sup>526</sup>. O próprio D. Fr. Inácio de Santa Teresa está entre os prelados jacobeus. Essa leva de antístites jacobeus teria sido escolhida por D. João V, sob a influência de um grande nome no movimento: Frei Gaspar da Encarnação. Esse franciscano do Convento de Varatojo havia nascido entre a primeira nobreza portuguesa. Primo de rei e filho do 5º conde de Santa Cruz, estudou Cânones na Universidade de Coimbra, tendo se tornado, em 1710, reitor da Universidade – cargo que lhe proporcionou conhecer muitos daqueles a quem indicaria dioceses. A sua relação com o rei era de grande respeito, afeto confirmado devido ao rei ter-lhe dado seus filhos bastardos para serem educados e tê-lo responsabilizado pela reforma do Convento de Santa Cruz de Coimbra. Juntamente com o Cardeal da Cunha e o Cardeal da Mota, Fr. Gaspar auxiliava o rei com seus conselhos<sup>527</sup>, e um dos mais importantes se configurou na escolha de bispos e arcebispos.

Apesar das maneiras diferentes de pensar o catolicismo do Inquisidor Geral e do frei jacobeu e provavelmente do desentendimento sobre o modo com que D. João V deveria selecionar os seus novos antístites<sup>528</sup>, de acordo com José Pedro Paiva, a escolha de um bispo no reinado joanino era feita a partir de seis requisitos: as ligações de parentesco que possuía; os serviços prestados ao rei; o mérito pessoal de acordo com o que se esperava de um prelado; as redes clientelares a que pertencia; um perfil consoante com a conjuntura política do momento; e, por fim, compatibilidade com a diocese que iria governar<sup>529</sup>.

Em relação ao parentesco e aos serviços prestados ao rei, como já foi mencionado, D. Fr. Inácio era da nobreza portuguesa e seu avô materno tinha sido capitão de mar e guerra. Ou seja, os serviços prestados poderiam ter sido realizados tanto pelo escolhido, como por um

<sup>525</sup> TRINDADE, Ana Cristina Machado. *Op. Cit.*, 2011. p. 26-27.

<sup>526</sup> Esses bispos mencionados constam na lista elaborada por José Pedro Paiva dos religiosos intitulados bispos por intermédio do famoso jacobeu Fr. Gaspar da Encarnação. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 511-512.

<sup>527</sup> TRINDADE, Ana Cristina Machado. *Op. Cit.*, 2011. p. 24-25.

<sup>528</sup> Como defende Sales Souza, os dois religiosos representaram dois lados de uma disputa de poder que surgiu na década de 1740 sobre a questão do sigilismo, tendo de um lado uma visão conservadora por parte da Inquisição e uma de caráter reformador pelos jacobeus. Cf. SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2005. p. 4.

<sup>529</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.* 2006. p. 230.

parente não muito distante. O fato de seu avô ter tido um título por seus serviços prestados já lhe abria espaço, embora fossem as qualidades seguintes mais determinantes. O mérito pessoal tinha a ver tanto com suas competências acadêmicas quanto com suas “virtudes exemplares”, aquilo esperado de um bispo determinado por Trento<sup>530</sup>. Nesse sentido, D. Fr. Inácio se encaixava perfeitamente nesses dois critérios. Sua experiência como aluno exemplar e, posteriormente, como professor na Universidade de Coimbra o habilitava intelectualmente<sup>531</sup>. Principalmente, porque como destaca Ana Cristina Trindade, era uma tendência, que se amplificou no século XVIII, bispos serem escolhidos dentre os religiosos que estudaram e/ou foram docentes na Universidade de Coimbra. Quanto às suas virtudes, o crúzio era largamente conhecido por ser rigoroso e disciplinado e por ter participado da reforma de sua ordem. Ademais dessas características, o fato de fazer parte do movimento dos jacobins e de conhecer pessoalmente Fr. Gaspar da Encarnação<sup>532</sup>, fez com que seu nome, muito possivelmente, fosse ouvido várias vezes por D. João V.

Por ser adepto à jacobina, além da rede de intelectuais a que pertencia, D. Fr. Inácio de Santa Teresa também se encaixava no perfil de bispo que o rei procurava: o “bispo político”<sup>533</sup>. Esse tipo de bispo que deveria ao mesmo tempo ser um bom pastor, preocupado com a diocese e suas ovelhas, com a formação do clero e com o combate ao pecado, também deveria desempenhar um papel de moderador do poder político, em busca do equilíbrio entre os poderes. Além disso, seria uma escolha perfeita para a Arquidiocese de Goa, no contexto em que se encontrava.

A crise econômica que vinha se instalando nas conquistas portuguesas orientais, unida com os recorrentes ataques aos fortes portugueses, reforçavam as dificuldades dos poderes locais – tanto civis quanto eclesiásticos – em se manterem, como informa Ângela Xavier<sup>534</sup>. Como já mencionado, D. João V estava mais do que ciente dos problemas sofridos no Estado da Índia. Para completar, a lonjura entre as duas capitais por inúmeras vezes dificultava a resolução de conflitos que surgiam entre os poderes locais – como foi visto no caso do

<sup>530</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. Cit.* Tomo I, 1781. p. 157-169.

<sup>531</sup> José Maria Mendes, em sua dissertação, relata o testemunho do companheiro de estudos de D. Fr. Inácio, Bernardo de Meyrelles Freyre – professor de retórica e letras humanas em Coimbra e Évora –, em que este definira o agostiniano como aluno brilhante e enalteceu seu dom para a poesia. Cf: 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. p. 14.

<sup>532</sup> Segundo, Ana Alves, os dois religiosos se conheceram durante a reforma da Ordem, pedida ao rei por Fr. Inácio e seus companheiros. O responsável enviado foi justamente Fr. Gaspar, quando provavelmente ambos teriam se conhecido e iniciado uma certa convivência devido à comunhão de ideias. Cf: ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 31.

<sup>533</sup> Para entender melhor, vide: PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.* 2006. p. 147-170.

<sup>534</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *Op. Cit.*, 2008. p. 40-50.

primeiro conflito envolvendo o Convento de Santa Mônica. Apesar da monarquia fazer uso extensivo de correspondências como principal instrumento para governar os territórios longínquos do seu império ultramarino, garantindo a extensão do seu poder através do que Adriana da Conceição chamou de “redes de sociabilidades públicas e particulares”<sup>535</sup> compostas por variados tipos de funcionários, governar à distância era tarefa deveras árdua. Então, selecionar antístites que pudessem ser seus aliados em terras distantes – convertendo e reformando a Igreja desses locais, como também servindo de conselheiros de governadores e vice-reis ou mesmo assumindo o cargo desses em suas ausências – teria sido a grande intenção do rei ao escolher D. Fr. Inácio de Sta. Teresa.

Devido a essas características e à pressão exercida por Fr. Gaspar da Encarnação, o crúzio foi selecionado para o episcopado de Goa sem nem ter sido mencionado na lista dos candidatos apresentada ao Conselho Ultramarino pelos conselheiros reais<sup>536</sup>. Como ressalta Ana Alves, a escolha teria sido exclusiva do rei, sem interferência dos seus conselheiros, exceto o frei jacobeu. De fato, o prelado foi para sua arquidiocese com concepções de reforma em mente, tanto pelos seus princípios jacobeus quanto pelo encaminhamento do rei e pelo que já havia se inteirado sobre as demandas e conflitos locais. A grande causa de seu insucesso como prelado teria sido sua incapacidade de realizar a dita reforma de modo diplomático. Sua personalidade – vista como impertinente e, por vezes, tirânica – foi motivadora de mais conflitos ainda com clérigos e com o poder civil. Todos esses embates tendo um denominador comum, como argumenta José Maria Mendes: a jurisdição. Para o autor, teria sido a interferência de algumas ordens religiosas, principalmente os jesuítas e franciscanos, na jurisdição do arcebispo e a intervenção deste na jurisdição de vice-reis que teria causado as inúmeras disputas em seu governo até a sua saída de Goa para a diocese de Algarve, em 1741<sup>537</sup>.

Como já mencionado o envio de D. Fr. Inácio de Santa Teresa para a Arquidiocese de Goa tinha um propósito. Ele ia com a incumbência de reformar os costumes da população cristã e o comportamento das ordens religiosas que atuavam no Oriente. Ele foi impregnado de suas ideias jacobecas de converter almas, extirpar os vícios, renovar a vida cristã e reformar as instituições religiosas. Teria ido também com o consentimento e grande apoio régio para suas ações. Enfim, como resumiu Ana Alves, “o arcebispo partiu para a Índia com

<sup>535</sup> CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Op. Cit.*, out. 2015.

<sup>536</sup> *Livro de registo de consultas mistas, do Conselho Ultramarino (1713-1722)*, 9º vol. AHU – CONSULTAS MISTAS – cod. 21, mç. 101, fl. 393v.-395v. *Apud*: ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 29-30.

<sup>537</sup> MENDES, José Maria. *Inácio de Santa Teresa: o percurso de um arcebispo polémico*. vol. 1. 2015. 274p. Tese (Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015. p. 106.

a noção de que era necessária a reforma dos costumes e a imposição da igreja católica num mundo de adversidades, quer religiosas, quer políticas, quer económicas”<sup>538</sup>. Para que essas intenções começassem rapidamente a serem postas em práticas, ao chegar em Goa – da mesma forma que D. Fr. Aleixo de Menezes que, também governou com características reformadoras um pouco mais de um século antes<sup>539</sup> – D. Fr. Inácio solicitou logo a feitura de um censo para se esclarecer como estava naquele momento a arquidiocese. Contudo, o que surpreendeu os clérigos foi que mesmo antes de sua entrada pública, o prelado os convocou para avaliá-los pessoalmente, fazendo exame de latim e moral e confessando-os. Somente depois de inspecionar a todos que podia, foi que ele fez sua entrada solene, no dia 11 de outubro de 1721<sup>540</sup>. Essa ação já demonstrava para o quê o arcebispo Sta. Teresa estava em Goa.

Seu objetivo era suprimir as desordens estabelecidas na arquidiocese, porém, de maneira dura. Como defende Ângela Xavier, existiram dois modos de evangelização, a via dura e a suave<sup>541</sup>. D. Fr. Inácio escolheu a dura para tratar não só mouros como gentios, e também os religiosos. Seu arcebispado foi recheado de sentenças de excomunhão e pastorais. Tanto que, dentre as muitas acusações feitas ao antístite, uma delas era de que ele havia banalizado a pena de excomunhão indo contra o determinado por Trento<sup>542</sup>. Ele teria o costume de aplicar a sentença inconsequentemente tanto para leigos quanto para clérigos. Quanto às pastorais, ele teria produzido 60 pastorais, o que leva Ana Alves a afirmar que ele foi o que mais redigiu cartas pastorais entre os bispos do império estudados<sup>543</sup>, levando-se em conta os seus 19 anos de governo. Seu contemporâneo também jacobeu, D. Frei Manuel Coutinho, arcebispo de Funchal, só teria escrito duas únicas pastorais em todos os seus 16 anos de governo<sup>544</sup>. As pastorais de D. Fr. Inácio tratavam, em sua maioria, sobre a reforma da Igreja em Goa: o veto de rituais locais nos casamentos, a proibição aos cristãos de assistirem as bailadeiras e de terem relações com elas, e a administração correta dos sacramentos, como batismo e confissão<sup>545</sup>. Seu maior intuito era erradicar as práticas vistas

<sup>538</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 70.

<sup>539</sup> Sobre D. Fr. Aleixo de Menezes, ver o capítulo 2 da dissertação de 2012: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. Cit.*, 2012. p. 72-114.

<sup>540</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 47.

<sup>541</sup> Para melhor entender essas duas vias de evangelização, vide: XAVIER, Ângela Barreto. *Op. Cit.*, 2008. p. 106.

<sup>542</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, 2012. p. 50.

<sup>543</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 95.

<sup>544</sup> TRINDADE, Ana Cristina Machado. *Op. Cit.*, 2011. p. 76.

<sup>545</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 96; SOUZA, Evergton Sales. D. Ignácio de Santa Thereza, arcebispo de Goa: um prelado às voltas com a Inquisição portuguesa. In: VAINFAS, Ronaldo;

como incorretas dos clérigos, extinguindo o mal desde o início. As acusações feitas ao prelado não seriam incomuns, visto que os seus anos de arcebispado se caracterizaram pela divergência para com muitas pessoas e ordens religiosas. A começar pelos jesuítas.

Como a Companhia de Jesus foi uma das grandes opositoras ao movimento da jacobea<sup>546</sup> e Dr. Fr. Inácio já trazia ressentimentos contra a ordem desde o Reino<sup>547</sup>, o arcebispo teria resolvido iniciar suas visitas pastorais justamente numa região cuja responsabilidade era dos inacianos, Salcete. Sendo assim, os jesuítas, como os primeiros a serem visitados, serviriam de exemplo para as demais ordens que possuíam paróquias. Os párocos acusaram o prelado de durante a visita fazer interrogatórios entre a população sobre os costumes dos padres e de tentar conseguir testemunhos, sob ameaças de pena de excomunhão, que os incriminassem de mancebia<sup>548</sup>. Após essa visita o provincial da ordem resolveu tirar os religiosos das freguesias de Salcete. No entanto, embora a ação do provincial fosse consoante com o que o arcebispo pretendia, os conflitos estavam apenas começando. Logo que soube da desistência, D. Fr. Inácio efetuou as substituições dos jesuítas para os clérigos seculares, o que desagradou o rei que enviou uma carta que ordenava que se mantivesse tudo como estava antes. Entretanto, o acontecido foi que os padres jesuítas e os padres seculares, que chegaram às paróquias para substituí-los, entraram em confronto e mais acusações foram trocadas entre a Ordem e o arcebispo. Era tanto o incômodo desse conflito na sociedade católica de Goa, que, em 1731, a Câmara interviu, pedindo que o vice-rei desse fim a ele<sup>549</sup>. O que, evidentemente, não aconteceu.

De acordo com Evergton Souza, teria sido esse conflito a origem da acusação de jansenismo que os jesuítas fizeram contra o arcebispo<sup>550</sup>. Uma querela longa que durou até 1738 – a mesma época do fim da crise com as mônicas – quando D. João V enviou ao visitador-geral dos inacianos ordens para finalizá-lo. Os conflitos entre os inacianos e o prelado recaíam, essencialmente, na posse dos territórios para a missão e na nomeação dos

FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 63

<sup>546</sup> Além dos jesuítas, uma parte da burguesia e muitos membros dos oratorianos e mesmo dos agostinianos fizeram forte oposição à Jacobea, inclusive a Inquisição atacou o grupo ao dar prosseguimento a processos contra clérigos jacobeus acusados de sigilismo. Cf: COSTA, Elisa Maria Lopes da. *A Jacobea: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. Arquipélago. História*, 2ª série, nº XIV-XV, p. 31-48, 2010-2011. p. 39-40.

<sup>547</sup> Conforme trata José Maria Mendes, um texto anônimo sobre as ações do arcebispo justificou que o comportamento de D. Fr. Inácio com os jesuítas tinha origem em conflitos desencadeados no Reino entre esses e os cruzios e que teria deixado um grande rancor no prelado em relação aos religiosos. Cf: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 113.

<sup>548</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, 2012. p. 75-80.

<sup>549</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 117.

<sup>550</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004. p. 147.

párocos. Tanto que, após o mandato régio de 1738, os jesuítas escreveram ao rei propondo alterações que deixassem o arcebispo sem poderes para interferir em suas missões, justificando-se por acreditarem que a jurisdição das igrejas era do rei, pelo Padroado, e não do arcebispo<sup>551</sup>.

Outra das ordens com a qual o arcebispo entrou em conflito foi a dos franciscanos, ao querer tirar deles as paróquias de Bardez, em 1728. Neste caso, o arcebispo se justificava por já ser uma demanda de prelados anteriores. Se as razões desses prelados estavam pautadas no reforço do poder episcopal determinado por Trento e no fato dos franciscanos serem acusados de não conhecerem as línguas nativas e, conseqüentemente, não serem capazes de evangelizar nem administrar as paróquias, nem muito menos confessar os paroquianos com clareza<sup>552</sup>, D. Fr. Inácio de Santa Teresa corroborava-as e ainda dava mais ênfase ao sacramento da confissão – sacramento tão defendido e exaltado pelos jacobeus. Da mesma forma que fez com os jesuítas, o propósito do prelado era colocar o clero secular, homens diretamente escolhidos e subordinados a ele.

Para os franciscanos, a acusação da Câmara de Bardez enviada ao rei sobre a degradação dos franciscanos, em 1724, teria sido o primeiro passo de uma estratégia arquitetada pelo prelado para poder retirar os franciscanos do território de ação<sup>553</sup>. Após acusarem os párocos franciscanos de mancebia e de roubar recursos das igrejas para manterem seus vícios, os vereadores solicitaram, justamente, que se substituíssem os religiosos por padres seculares, o que correspondia com o pretendido pelo arcebispo. Em um primeiro momento, o rei consentiu com a troca, em 1728, após uma averiguação e inquérito sobre o que ocorria nas paróquias.

Apesar de todo o estratagema de D. Fr. Inácio e de ter a autorização régia para tal, ele não obteve muito êxito, pois diferente dos jesuítas, que saíram das igrejas para daí pleitearem sua volta, os franciscanos simplesmente ignoraram as pastorais e diretrizes do arcebispo e recorreram ao rei. Esse, mais uma vez, demonstrou sua característica dúbia em tomar decisões, ora apoiando as decisões do arcebispo, ora das ordens religiosas. Segundo Patricia Faria, a partir das ações do arcebispo, os franciscanos reagiram redigindo vários escritos polêmicos desqualificando os argumentos do arcebispo e acusando-o de usar e induzir os

<sup>551</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 121.

<sup>552</sup> *Ibidem*. p. 133. Patricia Faria enumera dois arcebispos que já havia solicitado ao rei o afastamento dos franciscanos de Bardez. D. Fr. Aleixo de Menezes, que governou entre 1595 e 1609, e D. Sebastião de São Pedro, arcebispo de 1625 a 1629. Cf. FARIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. p. 231-232.

<sup>553</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 135-136.

nativos a elaborar acusações contra os religiosos<sup>554</sup>. Um dos autores foi frei Francisco de Santa Maria, que escreveu defendendo que as queixas da Câmara de Bardez não eram autênticas e que o documento era falso, tendo sido enviado por D. Fr. Inácio<sup>555</sup>.

Essa preferência de D. Fr. Inácio pelo clero nativo trazia à tona uma questão de preconceito que o clero regular tinha em relação ao clero nativo que Charles Boxer tratou em seu livro *A Igreja militante e a expansão ibérica*<sup>556</sup>. De acordo com o autor, embora a formação do clero nativo devesse ser o mais desejável, ela sofreu oposição dos próprios religiosos missionários que deveriam promovê-la. Assim como no caso dos estatutos de pureza de sangue, a interdição da ação do clero nativo nas missões era uma questão de característica ideológico-religiosa<sup>557</sup>. Como alerta Célia Tavares, as discussões e determinações sobre a pureza de sangue foram pautadas não só pelos reis ibéricos e por Roma, como também por várias instituições portuguesas, civis e religiosas<sup>558</sup>. Muitos cristãos-novos foram impedidos de entrar nas ordens religiosas pelos gerais delas – embora tenha havido casos de entrada de cristãos-novos em ordens, como a Companhia de Jesus, os agostinhos e as clarissas, em Beja<sup>559</sup>. Como ocorreu com o jesuíta Henrique Henriques, ainda no século XVI, que por ser cristão-novo nunca foi encarregado de cargos mais elevados na hierarquia da ordem<sup>560</sup>.

Portanto, por serem questões equivalentes no sentido de serem aceitas pessoas neófitas ou de descendência não cristã no seio da Igreja, que as normas tanto para os cristãos-novos que conseguiam entrar nas ordens como para o clero secular nativo eram tão semelhantes: dispor para esses sacerdotes cargos inferiores. Ou seja, a questão não estava na formação em si desses clérigos, mas na sua afirmação. Os nativos podiam ser ordenados como padres

<sup>554</sup> FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, 2013. p. 234-244.

<sup>555</sup> FARIA, Patricia Souza de. *Op. Cit.*, 2013. p. 235.

<sup>556</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 84-97.

<sup>557</sup> A característica ideológico-religiosa presente nos estatutos de pureza de sangue, como ressalta Célia Tavares, é analisada por Fernanda Olival. Cf: OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, p. 151-182, 2004. *Apud*: TAVARES, Célia Cristina da Silva. Cristãos-novos, critérios de limpeza de sangue e a assistência de Portugal da Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (org.). *Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 89.

<sup>558</sup> *Ibidem*. p. 89.

<sup>559</sup> Os estudos de Célia Tavares e Georgina Santos tratam desses casos. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. Cit.*, 2010; SANTOS, Georgina Silva dos. 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.

<sup>560</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. Cit.*, 2010. p. 94.

seculares, mas estavam impedidos de exercer cargos de maior relevância dentro da Igreja. Além disso, até a segunda metade do século XVIII não eram aceitos nas ordens religiosas. Eram subordinados – por determinação das Coroas e dos gerais das ordens – a uma categoria inferior nas paróquias, como curas e auxiliares dos freis europeus<sup>561</sup>. Essa inferiorização, como alega Boxer, estimulava ainda mais o “entranhado complexo de superioridade do clero regular” além de dificultar cada vez mais a entrega das paróquias sob os cuidados das ordens aos clérigos seculares<sup>562</sup>.

Nesse sentido, é interessante notar que o arcebispo, percebendo essa tensão que o clero nativo exercia na Índia Portuguesa, deu preferência a ele em detrimento do clero europeu. Leopoldo da Rocha afirma que o costume que teria se estabelecido em Goa, de haver em cada família de pequenos ou grandes proprietários pelo menos um padre e um irmão casado no mesmo teto, teve sua origem durante o episcopado de Sta. Teresa<sup>563</sup>. Dessa forma, o arcebispo querer colocar o clero secular no lugar do regular no governo das paróquias apesar de ir na contramão do costume, correspondia a uma tendência e transformação sociorreligiosa típica do século XVIII. Já no contexto particularmente goês, ele respondia às demandas de uma

<sup>561</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2007. p. 13.

<sup>562</sup> *Ibidem*. p. 86. Essa tensão entre os clérigos durou séculos. Casos como o de Matheus de Castro, um padre de origem brãmane que escreveu *O Espelho dos Brãmanes* ou do bispo do Malabar, Mar Abraão, que resistiu o quanto pode ao processo de latinização dos cristãos de S. Tomé, ambos no século XVII, são exemplos de resistência às ações preconceituosas dos portugueses em relação aos sacerdotes nativos. A Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres, por sua vez, foi um fenômeno bastante original, como defende Célia Tavares. Criada exclusivamente por padres goeses, em 1698, sua maior atuação missionária foi no Ceilão, embora tenham missionado em Bardez e Salcete também. Essa política de discriminação do clero português terminou por fomentar a conjuração de 1787, conhecida como Revolta dos Pintos, em que três padres nativos lideraram uma conspiração contra a dominação portuguesa, envolvendo vários clérigos e militares naturais de Goa. Além do mencionado trabalho de Charles Boxer, muitos outros estudiosos pesquisaram sobre o clero nativo. As professoras Célia Tavares e Ines Županov escreveram sobre os oratorianos de Goa, tendo a última se aprofundado na missionação dos mesmos no Ceilão. Ainda sobre os oratorianos, há a recente dissertação de Lorchany Ribeiro, defendida em 2015. Já para a Revolta dos Pintos, tem-se o clássico livro de Cunha Rivara, que ganhou uma edição em inglês editada por Charles Borges, na qual ele faz uma interessante análise sobre a obra e as motivações do autor em escrevê-la. Cf. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004; Idem. Clérigos e castas: o clero nativo de Goa e a disputa por cargos eclesiásticos no Estado da Índia. In: CALAINHO, Daniela; MONTEIRO, Rodrigo Bentes; Feitler, Bruno; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011; PIEDADE, Carla Delgado de; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Oratorianos de Goa. In: José Eduardo Franco; José Augusto Mourão; Ana Cristina Costa Gomes. (Org.). *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010. p. 240-242; ŽUPANOV, Inês. Goan Brahmins in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century Sri Lanka. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/documents/SriLanka.pdf>>. Acesso em: 16 jan. /2019; RIBEIRO, Lorchany Cordeiro. “*Chronologia da Congregação do Oratório de Goa*”: a construção da “santidade” do padre José Vaz na crônica de Sebastião do Rego (XVIII). 2015. 129p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015; RIVARA, J. H. da Cunha. *A Conjuração de 1787 em Goa, e varias cousas desse tempo*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875; Idem. *Goa and the Revolt of 1787*. Ed. Charles J. Borges. Delhi: Concept Publ. Co., 1996. p. 9-17.

<sup>563</sup> ROCHA, Leopoldo da. Uma página inédita do Real Mosteiro de Santa Mónica de Goa (1730-1734) e achegas para a história do padre nativo. *Mare Liberum*, nº 17, p. 229-266, 1999. p. 237.

crescente classe – que almejava a otimização de seu sustento, assim como promoção social e dentro de suas castas – além, é claro, da sua própria de ter padres completamente sujeitos a ele, atuando nas paróquias e aumentando, portanto, seu poder jurisdicional. Nessa questão das ordenações, houve queixas João de Saldanha de Gama ao rei, durante o seu vice-reinado, de que o arcebispo Sta. Teresa estaria ordenando padres provenientes de qualquer casta, o que para o vice-rei resultava numa diminuição de rapazes livres para servirem militarmente<sup>564</sup>. Leopoldo da Rocha ainda conclui que a formação desse clero nativo não era bem feita, visto que muitos permaneciam com “suas raízes étnicas do hinduísmo”<sup>565</sup>. A má qualidade dessa formação se tornou mais evidente nos anos seguintes da segunda metade do século XVIII, que Maria de Jesus Lopes analisa em seu estudo da Goa setecentista<sup>566</sup>.

No que tange aos agostinhos, os conflitos com o arcebispo se iniciaram quando o mesmo interferiu no trabalho dos religiosos nas paróquias que serviam e proibiu que o provincial da Ordem continuasse dando autorizações arbitrárias para que os religiosos retornassem ao Reino. Conhecedor das constituições dos agostinianos no Oriente e de uma ordem régia que ordenava que não fosse dada essa autorização sem causa urgente, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa fez valer sua autoridade episcopal (mas sempre de forma considerada impertinente), logo desde o início de seu governo, com os agostinianos, o que teria gerado manifestações violentas dos últimos – como picotar com uma faca uma declaratória do vigário geral e acabar com o sermão de domingo<sup>567</sup>. Essas ações acarretaram na expulsão de dois agostinianos, o que fez o provincial da ordem recorrer ao bispo de Malaca, D. Fr. Manuel de Santo Antônio, como seu conservador<sup>568</sup>, juntamente com as demais ordens que se sentiam ameaçadas pelas atitudes do arcebispo.

Esse frei dominicano foi uma figura, no mínimo, interessante nos conflitos envolvendo as Ordens e o arcebispo de Goa, visto que o que gerou a contenda entre ele e o seu superior foi a sua delegação ao cargo de conservador dos jesuítas primeiro e, conseqüentemente, depois, dos franciscanos, das mônicas e dos agostinianos, para tentar resolver os problemas

<sup>564</sup> DAA, *Livro das monções*, nº 95. fl. 239. *Apud*: ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 233.

<sup>565</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 233.

<sup>566</sup> Embora, a autora informe que os dados sejam díspares. *Cf*: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op. Cit.*, 1996. p. 168.

<sup>567</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 196-198.

<sup>568</sup> De acordo com Bluteau, “conservatória” são letras apostólicas dadas às Ordens, enquanto conservador seria uma pessoa responsável pela conservação dos privilégios concedidos a uma comunidade. No caso das Ordens em Goa, os provinciais elegeram o bispo de Malaca como seu conservador para defenderem seus privilégios do que consideravam ser interferências inadequadas do arcebispo. *Cf*: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 476-477. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/conservatorias>> Acesso em: 20 dez. 2016.

desses com o arcebispo, como alerta Ana Alves<sup>569</sup>. Os religiosos – como foi visto e ainda será no caso das mônicas – estavam tendo problemas com o arcebispo em questões sobre a retirada de seus padres das paróquias, além das dificuldades com as licenças para confessar e ordenar mais padres. Essas duas últimas causadas porque o arcebispo, imbuído da lógica da jacobea, não estaria permitindo ordenações sem ele mesmo fazer os exames dos candidatos antes e o mesmo se dava com a licença para confessar, que ele estaria retirando de alguns padres das ordens e negando a outros. Os jacobeus, como se viam como “apóstolos na divulgação do caminho da salvação”<sup>570</sup>, percebiam no sacramento da confissão um meio de reformar a vida dos fiéis e encaminhá-los no que acreditavam ser uma vida correta e de encontro com o divino. Então para tal, os padres selecionados para exercerem o sacramento da confissão deveriam ser escolhidos a dedo e era o que D. Fr. Inácio de Santa Teresa estava tentando impor de qualquer maneira em Goa.

D. Fr. Manuel de Santo Antônio havia sido nomeado como bispo de Malaca vinte anos antes da nomeação de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa ir para Goa. Tendo sido o primeiro bispo a residir em Timor, sua ação reformadora dos dominicanos já havia dado tanto frutos quanto conflitos em seu bispado<sup>571</sup> e ele, muito possivelmente, deveria se sentir muito mais experiente do que o novo arcebispo. Contudo, o bispado de Malaca era sufragâneo da arquidiocese de Goa e, portanto, lhe era submisso<sup>572</sup>. Sendo assim, a escolha do bispo como conservador das Ordens se encaixava mais uma vez numa questão de jurisdição. As querelas entre os dois prelados duraram bastante tempo, desde praticamente o início do governo do arcebispo até a morte do bispo, em 1734. Mesmo a questão das conservatórias tendo se iniciado em 1730, já numa carta de 22 de novembro de 1722, dirigida ao monarca, o bispo reclamava da personalidade do seu superior:

Chegou este Prelado a Goa com openião de Letrado, e virtuoso; mas ou porque mudasse cá natural com o clima, ou porque tiuesse Lá Muito de hipócrita, todas as suas resoluções deuoluem muitos erros contra o direito Ciuil, e canônico, e todas as suas obras padecem muitas notas<sup>573</sup>.

Essa carta, escrita apenas um ano após à chegada de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa já demonstrava a incompatibilidade que ambos teriam. Como menciona Evergton Sales, ele e o

<sup>569</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 133.

<sup>570</sup> CASTRO, Zíla Osório de. *Op. Cit.*, 2001. p. 6.

<sup>571</sup> Sobre a personalidade e ações do bispo Sto. Antonio e seu papel na missão de Timor, vide: MATOS, Artur Teodoro de. D. Frei Manuel de Santo Antônio: missionário e primeiro bispo residente em Timor. Elementos para a sua biografia (1660-1733). *Revista Camões*, nº14, 2001. p. 105-117.

<sup>572</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.* 2006. p. 480; SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *Op. Cit.*, 2004. p. 19-20.

<sup>573</sup> *Carta de novembro de 1722*. DAA, Livro das Monções 98, nº 88. fl. 159.

vice-rei Saldanha da Gama foram desde o início adversários do arcebispo de Goa<sup>574</sup>. O trecho transcrito acima é o início de uma carta de seis fólhos, relatando os prováveis delitos cometidos pelo arcebispo. Acusando-o de aparentar inicialmente algo que não viria a ser depois, o bispo fez uma relação de ações que considerou desmedidas, como a violência com que o arcebispo procedia nas visitas pela cidade; as incitações de discórdias que ele promovia entre os párocos jesuítas e seu provincial; o recebimento de “propina” para não prender as pessoas; a cobrança de um pardau por um livro de devoção que ele mesmo teria distribuído, anteriormente, aos padres de forma gratuita; e a recorrente tentativa de ampliar sua jurisdição, como prendendo pessoas sem a ajuda do braço secular. Acusações das quais o próprio arcebispo Sta. Teresa se defendia em relatórios e cartas, como as enviadas ao amigo D. Manuel Caetano de Sousa<sup>575</sup>.

Possivelmente, a escolha dos religiosos pelo bispo de Malaca tenha recaído justamente por ele já não concordar com a atuação do arcebispo desde o início. O conflito que se sucedeu entre o arcebispo e o bispo, que estava defendendo os considerados privilégios das ordens, terminou envolvendo o poder secular e a Inquisição. O vice-rei, D. João Saldanha da Gama, que apoiava o bispo de Malaca, e o inquisidor Sebastião Marques de Proença havia falhado na tentativa de fazer com que D. Fr. Inácio findasse os conflitos. Segundo Ana Alves, devido às desavenças causadas pelas Ordens no Oriente, a Câmara escreveu a D. João V pedindo que resolvesse a querela, pois tirando as missões dos dominicanos e dos teatinos, as demais estavam um caos<sup>576</sup>. Mesmo com as Ordens se unindo na persona de D. Manuel de Santo Antônio e com o apoio do vice-rei, o arcebispo angariou o apoio da população influente de Goa, do rei – em alguns momentos como foi visto – e de alguns poucos religiosos, o que fez com que os conflitos se tornassem infindos e que ele continuasse em seu cargo até 1740 – seis anos depois da morte do bispo –, quando foi para a diocese de Algarve.

Esses conflitos, como se pode notar, tinham sua essência numa concepção de jurisdição que os regulares tinham e defendiam de que a autoridade episcopal poderia ser questionada e que eles estariam fora do alcance de seu poder<sup>577</sup>. Como Boxer alerta, embora o Concílio de Trento tenha determinado um fortalecimento da autoridade dos prelados, a

<sup>574</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2004. p. 152.

<sup>575</sup> Na carta de 4 de janeiro de 1723, vê-se o prelado episcopal se queixando das contestações que eram feitas contra o resultado das condenações de Salsete que ele havia feito, acrescentando que não cobraria o dinheiro da Bula para não o acusarem de roubo. *Cartas do Arcebispo Primaz de Goa a D. Manuel Caetano de Sousa, com notícias várias da sua diocese, entre elas a rebelião das freiras de Santa Mónica*. BNP. fl. 224. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>576</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 160.

<sup>577</sup> Uma concepção que, conforme Evergton Souza, era muito comum no Império Português. Cf. SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2006. p. 63.

própria Sé concedeu aos superiores das ordens religiosas muitos privilégios, desobrigando-os do controle e direção dos antístites a fim de que pudessem conduzir de acordo com suas próprias regras a conversão dos povos e a administração das paróquias sob suas responsabilidades<sup>578</sup>. Os conflitos gerados por essa ambiguidade nos limites de jurisdição multiplicaram-se pelas conquistas ibéricas e o exemplo de D. Fr. Inácio de Santa Teresa foi mais um deles. Tanto o papado quanto os reis nunca conseguiram resolver completamente esses impasses e inúmeras vezes adquiriam posicionamentos também ambíguos, por vezes apoiando um lado, por vezes o outro.

D. Fr. Inácio sabia disso e se apoiava nas diretrizes tridentinas e nos sínodos. Ao somar-se isso à determinação régia, o prelado terminava adotando sempre a dita atitude insolente e incisiva com os religiosos que o enfrentavam, tornando-se uma pessoa incômoda no seu rigoroso serviço ao rei. Ou seja, o rei tinha uma demanda de alguém que reformasse a Igreja goesa, exercendo o controle dos costumes e vigiando os poderes naquele território tão longínquo e D. Fr. Inácio de Santa Teresa, com o seu zelo exacerbado, tentava exercer o seu papel da forma mais perfeita possível (em sua concepção) mesmo que isso fosse contra tudo e contra todos e gerasse um conflito atrás do outro. Enfim, ele se caracterizava como uma pessoa cuja concepção era de que os fins justificavam os meios e sempre via seus opositores como obstáculos para a bem feitura de seu trabalho. Uma característica muito comum aos bispos jacobeus, escolhidos por D. João V, o que contrastava com o anseio do monarca em selecionar bispos políticos. Esse temperamento do prelado é possível observar nesse trecho em que ele excomungou o bispo de Malaca, em 1731:

Pela presente *vim vi repellendo*, inibimos e suspendemos de novo do dito officio de asserto conservador ao dito Illm<sup>o</sup>. Dom Fr. Manoel de St<sup>o</sup>. António nosso sufragâneo e do officio de asserto notarial ao Pe. Braz da Sylva nosso súbdito e do exercício das suas ordens e os excomungamos e declaramos incursos nas sobreditas censuras *ajure, intra, et extra Bullam Caena* e mandamos a todas as nossas ovelhas que os evitem e se apartem deles, como de membros separados da Igreja, públicos excomungados, malditos e amaldiçoados da maldição de Deus e de todos os santos<sup>579</sup>.

Esse comportamento insolente do arcebispo o transformou num alvo fácil. Durante todo o seu governo, ele foi cercado de críticas vindas de todos os lados, chegando ao ponto de

<sup>578</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2007. p. 85.

<sup>579</sup> *Pastoral em que D. Inácio de Santa Teresa excomunga o bispo de Malaca, conservador da Companhia de Jesus, e o seu notário, com a alegação de haver invadido a sua jurisdição*. Goa, 5 de agosto de 1731. ANTT-TSO-CG, liv. 312. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 2, 2015. p. 53.

temer ser envenenado<sup>580</sup>. Dentre essas acusações, a mais grave foi a do padre jesuíta Manoel de Sá que acusou o prelado, em 8 de abril de 1725, de proferir ideias nocivas aos fiéis durante um sermão na quaresma, sugerindo que ele pudesse ser um jansenista<sup>581</sup>. Segundo Evergton Souza, o jesuíta estaria comparando a fala do arcebispo com as teses de Baius<sup>582</sup> e dos jansenistas condenados por Roma com o intuito de o vincular ao jansenismo, o que posteriormente o tornaria um denunciado num processo do Santo Ofício. Como os qualificadores de Goa, que examinaram as acusações, eram provenientes dos oratorianos, jesuítas, franciscanos e dominicanos, alguns pareceres foram a favor e outros contra o arcebispo. Os favoráveis teriam ganhado em número, pois, como conclui Ana Alves, a Inquisição de Goa não intencionava entrar no conflito com o prelado, fosse pelo apoio régio que o último possuía, fosse por certa aproximação nos objetivos em relação à evangelização, ou até mesmo, pelo fato do arcebispo desenvolver um papel de equilibrador dos poderes religiosos<sup>583</sup>.

Entretanto, como a denúncia era de extrema importância e o denunciado ilustre, a acusação foi enviada para Lisboa e foi por lá que correu todo o processo que durou até 1732. O pe. Manuel de Sá, de acordo com José Mendes, acusava o arcebispo de jansenismo devido à sua personalidade:

Começava por dizer que, através da sua observação atenta, concluiria que o 'procedimento altivo, precipitado, vingativo, ambicioso, fementido, obstinado, violento, dissimulado, e caviloso' do Arcebispo se enquadrava na classe dos

<sup>580</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, 2012. p. 51.

<sup>581</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 232. O jansenismo foi uma doutrina religiosa considerada herética em que, em suma, a predestinação prevalecia sobre o livre-arbítrio na questão da graça. Para os jansenistas, Deus escolheria a quem quisesse para dar a graça, mas por outro lado o eleito teria que ter a vontade de ser eleito. De qualquer forma, a doutrina dividia a humanidade, num sentido escatológico, entre aqueles que alcançariam a perfeição e os que ficariam de fora. As ideias jansenistas tiveram origem nas publicações de Baius (século XVI) e de Jansênio, bispo de Ypres, na Bélgica, (século XVII), que havia dedicado anos de sua vida estudando os escritos de Santo Agostinho. Embora tenha se desenvolvido com mais força na própria Bélgica e na França (vide o caso das religiosas de Port-Royal), o jansenismo teve suas expressões em Portugal. Mesmo Silva Dias, Jacques Marcade e Pascoal Knob afirmando que não houve um jansenismo teológico português, Zília Osório de Castro afirma que algumas personagens importantes portuguesas influenciaram na história de Portugal com seus ideais jansenistas, como o padre oratoriano Antonio Pereira de Figueiredo (1725-1797), que foi mentor da política de Pombal e o auxiliou com sua grande erudição. Evergton de Sales Souza, que compartilha das mesmas concepções que Castro, defende ainda que a jacobea teria contribuído significativamente para que alguns religiosos portugueses do reinado de D. José I, ao terem acesso aos escritos belgas e franceses, percebessem a semelhança de seus pensamentos com o dos autores acusados de jansenismo. Cf: CASTRO, Zília Osório de. *Op. Cit.*, 2001. p. 7-10; ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILARI, Rosario. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editora Presença, 1995. p. 196-199; SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2005. p. 4-5.

<sup>582</sup> A acusação do padre jesuíta recaía nesse conflito teológico que havia tomado a Igreja Católica no século XVII. Miguel de Baio foi um padre professor de Sagrada Escritura na Faculdade de Teologia de Lovaina, que teve suas proposições rigoristas condenadas pelo papa Pio V, em 1567. Para maiores informações sobre Baius e o jansenismo, vide: SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2004. p. 33-91.

<sup>583</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 234.

jansenistas, ‘por que discorrendo pellos axiomas destes hereges, os achei muito conformes á praxe de Sua Ilustrissima<sup>584</sup>.

Contudo, uma acusação como essa também traz à luz um confronto sobre duas visões políticas diferentes sobre os métodos que deveriam ser adotados para solucionar os problemas do Estado da Índia: a visão daqueles que acreditavam ser a intolerância com os povos nativos uma das causas da diminuição do comércio português e da decadência da Índia; e dos que viam nos direitos, considerados como privilégios, dados aos não-cristãos a causa da dita decadência, posto que esses estariam com os recursos dos portugueses auxiliando seus inimigos<sup>585</sup>. Corrobora também o que José Pedro Paiva afirma que não teria havido um jansenismo estabelecido como grupo em Portugal, mas sim que as ideias dos jansenistas teriam sido assimiladas pelos jacobitas posteriormente<sup>586</sup>. Portanto, foi a partir dessa denúncia que D. Fr. Inácio de Santa Teresa foi enquadrado pelos religiosos opositores como herege. Acusações das quais ele se defendeu em carta para o cardeal e inquisidor-geral D. Nuno da Cunha, em 1727. Nela defendia-se acusando os denunciadores de terem fornecido dados falsos e se fundamentou nas Escrituras para mostrar que o que havia falado não tinha nada de herético. Assim como, afirmou absolutamente não ter nenhuma identificação com as ideias de Cornélio Jansênio (1585-1638)<sup>587</sup>. A troca de correspondência entre o arcebispo e o inquisidor persistiu sem que o último conseguisse fazer com que D. Fr. Inácio aceitasse seu erro.

Mesmo com a mais recente denúncia do padre João Nunes Varella Vieira da Silva que novamente levou à Mesa de Consciência acusações confirmando que o prelado teria dito frases impregnadas de ideias heréticas no dito sermão, acrescentando ainda “que as palavras herão acerca dos sufrágios da Igreja ou almas ou couza equivalente”<sup>588</sup>, o arcebispo persistiu em dizer que eram acusações falsas. Quando o Cardeal da Cunha lhe ameaçou com o envio de seu processo para Roma, continuou firme na defesa de que na sua posição não havia nada de heterodoxo. Essa sua persistência trouxe-lhe benefícios, posto que cinco anos mais tarde, em agosto de 1737, o papa Clemente XII declarou que o arcebispo não ia contra a ortodoxia da Igreja e o inocentou<sup>589</sup>. A aprovação papal das ideias defendidas pelo arcebispo Sta. Teresa, como defende Evergton Souza, revela que:

<sup>584</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, 2012. p. 92.

<sup>585</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2006. p. 67.

<sup>586</sup> PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.* 2006. p. 169-170.

<sup>587</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 236-239.

<sup>588</sup> *Carta do Pe. João Nunes Varella Vieira da Silva, entregue na Mesa da Consciência de Lisboa, em que denuncia um delito cometido pelo “Arcebispo da cidade de Goa”, acusando-o de haver proferido palavras eivadas de heresia.* Lisboa, 28 de fevereiro de 1732. ANTT-SO-IL/028/CX 1625/16487. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 2, 2015. p. 56.

<sup>589</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, 2012. p. 97.

Se, por um lado, o breve não tornava público o erro da Inquisição portuguesa, que havia condenado como heterodoxa uma proposição que Roma havia aprovado, por outro, não podia deixar de ser interpretado como uma confirmação do triunfo teológico do prelado de Goa sobre seus adversários – entre os quais figurava, no caso, a Inquisição portuguesa.<sup>590</sup>

Ana Alves também analisa esse episódio com a Inquisição, mas sob a perspectiva da questão de jurisdição. Como os bispos tinham o poder de “vigiar e disciplinar” os comissários e deputados da Inquisição, embora os inquisidores também tivessem “privilégio de foro privativo”, D. Fr. Inácio de Santa Teresa teria feito uso de seu poder, o que acarretou nas denúncias já mencionadas. Ao chegar o processo em Lisboa, o inquisidor-geral teria visto nele uma oportunidade de “mostrar a hegemonia do poder inquisitorial sobre o episcopal”, o que desencadeou, posteriormente, uma convivência bastante difícil e conflituosa quando D. Fr. Inácio governou o bispado do Algarve<sup>591</sup>. A ofensa que D. Nuno fez ao arcebispo e o fato de ele ter sido o primeiro prelado a ser acusado pela Inquisição portuguesa perante o papa<sup>592</sup> foi algo que D. Fr. Inácio nunca conseguiu perdoar.

Foi nesse contexto de conflitos do arcebispo com tudo e com todos que se encontram as freiras de Santa Mônica. Levando-se em consideração que D. Fr. Inácio de Santa Teresa tinha como característica específica o rigorismo, a união dos ideais ascéticos, místicos e apostólicos, iniciar logo um processo para vigiar e disciplinar as religiosas não seria uma total surpresa. Talvez o que ele não esperava era ter de enfrentar uma oposição tão forte e tão duradoura quanto a dos demais religiosos.

#### 4.5 “*A ver como vos ides sair desta, senhoras donas*”<sup>593</sup>: a crise entre o arcebispo Sta. Teresa e o Convento de Sta. Mônica de Goa

Conforme Ricardo da Silva ratifica, para o caso de Braga, as relações entre religiosas e os arcebispos, seus prelados, nem sempre foram harmoniosas, tendo alguns exemplos de conflitos gerados por interferências excessivas do poder episcopal<sup>594</sup>. O mesmo pode ser verificado em Goa, já que se por um lado teve o apoio do arcebispo na querela com o vice-rei

<sup>590</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.*, 2006. p. 71.

<sup>591</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 242-243.

<sup>592</sup> Cf. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 397.

<sup>593</sup> SCHEDEL, Theresa. *Op. Cit.*, 2003. p. 41.

<sup>594</sup> SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Op. Cit.*, 2011. p. 267.

Conde de Linhares, na década de 1630, por outro, entrou no conflito mais longo e conturbado de sua história com o arcebispo Sta. Teresa. Tendo em vista o quão rápido ele iniciou seus planos com os jesuítas, percebe-se que a sua tarefa de vigiar e reformar a comunidade das mônicas de Goa teria sido posta em ação o mais depressa possível também. O arcebispo Sta. Teresa já teria ido para Goa com uma ordem régia de 1720, que determinava a troca dos confessores das freiras para padres seculares, resultado de um processo que havia se iniciado no final do século anterior, como já trabalhado no capítulo 3. Pela carta que as religiosas escreveram ao rei, em janeiro de 1721 – reivindicando seus direitos por confessores agostinianos, justificadas pelas *constituições* do convento<sup>595</sup> –, é possível constatar que o impasse em relação aos confessores agostinhos das religiosas já vinha de antes da chegada do prelado de Goa. Com essa súplica, o rei teria retrocedido em sua decisão e três anos depois, o vice-rei Francisco José de Sampaio e Castro respondeu, dizendo que o arcebispo tinha acatado sua ordem e já tinha escolhido entre os agostinianos dois – que eram “Religiosos graues de letras, e bom procedimento”<sup>596</sup> – para serem os confessores das religiosas.

Desde quando tomou posse da Arquidiocese de Goa, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa se dedicou a enquadrar a comunidade de Sta. Mônica aos ideais tridentinos, que ele, como jacobeu, tanto prezava. Para ele, os escândalos de eventos de quebra do voto de clausura, com a entrada frequente de freis agostinhos no claustro, e do voto de obediência, com o envolvimento das religiosas no confronto dos freis com seu provincial, eram mostras de relaxamento por parte das religiosas. Tendo isso em mente, logo no ano de 1722, ele realizou a primeira visitação ao convento feminino, buscando identificar *in loco* os desvios praticados dentro da comunidade. Nos anos seguintes, mesmo quando havia cumprido as ordens de D. João V sobre os confessores das mônicas, o prelado de Goa continuou realizando visitas e determinando mudanças no cotidiano claustral.

As cartas e decretos dessas visitas remetidos a Roma, foram trasladados todos juntos pelo escrivão da Câmara Pontifícia, o Cônego Eleuterio Caetano de Moraes. Atualmente, como já explicado, essas cópias encontram-se no Arquivo Secreto do Vaticano reunidos num único livro, juntamente com outras visitas *ad limina* realizadas pelos antístites de Goa. Pelas fontes encontradas, foram realizadas ao todo sete visitas pastorais. De 1722 a

<sup>595</sup> Nessa carta contém as assinaturas de 82 religiosas mais a priora, o que caracterizava toda a comunidade de professoras. É possível, inclusive, observar a assinatura de Sor. Brites do Sacramento nesse documento, que, posteriormente, seria escolhida priora pelo prelado, representando o lado das obedientes. *Carta de 08 de janeiro de 1721*. DAA, Livro das Monções do Reino 99, nº 89. f. 190-192; *Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica*. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS. fl. 6-7v.

<sup>596</sup> *Carta de 07 de janeiro de 1724*. DAA, Livro das Monções do Reino 99, nº 89. f. 193.

1725, as visitas foram anuais, sendo depois feitas com maior espaço de tempo, em 1728, 1730 e 1731. Em geral, a documentação mostra que as determinações episcopais giravam em torno da manutenção dos decretos constitucionais, como o cuidado com a presença no coro, as vigílias no santíssimo e a realização da oração mental no momento correto. Também regulava sobre os horários das orações, as confissões, a entrada de pessoas no claustro e locutório e a realização dos capítulos de culpa a fim de reparar os desvios. Esses assuntos em nada diferem do que era comum a uma visita pastoral regulamentar, como as que aconteceram nas visitas do mesmo século no monastério beneditino de Valfermoso<sup>597</sup>. As visitas pastorais eram vistas como um acontecimento. As religiosas ficavam ansiosas à espera da iminente presença episcopal dentro de seus claustros, fosse por pura expectativa fosse por temor do que poderia vir.

Contudo, em Goa, para além desses temas corriqueiros de conservação da vida contemplativa, percebe-se também um aprofundamento de questões que diziam respeito às circunstâncias em que se encontrava o convento feminino agostinho. O sacramento da confissão e, por conseguinte, os confessores das mônicas foram temas incessantemente tratados; desde quantos e quais padres estariam aptos para administrar o sacramento até a maneira que toda a população conventual deveria agir nos dias reservados para tal. Determinava os dias que cada grupo deveria se confessar, além de proibir as “matinadas” antes das confissões, que o prelado alegava serem escandalosas pelo barulho e falatório a que eram características<sup>598</sup>.

Além da confissão, outro assunto que muito chama a atenção da documentação das visitas é a existência de costumes locais no cotidiano claustral. Pelo que já foi estudado aqui, sabe-se que o território conventual não era impermeável às práticas sociais do seu entorno. Portanto, além do uso de ricas vestimentas e do uso de espelhos, perfumes e joias tanto por parte das religiosas quanto por parte das criadas – que era uma queixa comum nas visitas aos conventos por todo o mundo de Antigo Regime católico – em Goa era possível testemunhar costumes específicos.

---

<sup>597</sup> Ramón Piñedo relata todas as visitas pastorais e as determinações dadas a partir delas em seu trabalho. Cf: PIÑEDO, Ramón Molina. *Op. Cit.*, 1996. p. 302-314.

<sup>598</sup> De acordo com Raphael Bluteau, matinar significava madrugar. Por sua vez, matinada era estrondo, roído, tumulto. Levando em consideração que as confissões eram iniciadas de manhã, pode-se supor que era um ritual preparatório extravagante de externar o momento da confissão. Algo que o crúzio, defensor de uma religiosidade mais íntima, queria extirpar. Cf: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 5. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 365. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cafres>> Acesso em: 09 nov. 2016.

E porque somos informado, *que* sem embargo de ter a Comunidade Medicos, e Cirurgiaõ, *muitas* vezes as Religiozas buscaõ Medicos, e Panditos particulares com *quem* securaõ á Custa da Comunidade com danno do Comum; e algumas vezes os ditos Panditos lhes introduzem as medicinas próprias por mayor preço do *que* sedão nas boticas.<sup>599</sup>

Como já visto no capítulo anterior, da mesma forma que a sociedade goesa fazia uso desses médicos nativos, as religiosas ainda que enclausuradas também manteriam esses costumes. O prelado conhecedor dessa prática e talvez até usuário também dos préstimos gentios, não as chama a atenção por estarem convocando-os, mas sim por fazê-lo às custas dos cofres da comunidade e não de seus recursos próprios. Aliás, foram poucas as vezes que D. Fr. Inácio de Sta. Teresa teceu comentários e determinações sobre a economia conventual. Sua maior preocupação recaía mesmo numa reforma moral. Sendo assim, outro tema muito recorrente em suas visitas é o uso das freiras de utensílios de maquiagem:

Como o Estado Religiozo he essencialmente exemplar, mandamos, *que* as Religiozas na Conformidade da Regra do *Nosso Padre Santo Agostinho* assim no habito, como em todas as açoes, e palavras satisfação a esta precisa obrigação, evitando o hir ás grades em habito branco, e sem darem parte a Prelada e com caiol nos olhos, e betele na boca, e sem Coifa na testa.<sup>600</sup>

A exemplaridade se fazia pelo modo de agir e de se vestir. Isso está explícito na escrita do prelado de Goa. O hábito branco, mais leve só era permitido no interior do claustro, na vida íntima da comunidade. Ao saírem ao locutório ou ao estarem na missa ou simplesmente na presença de outrem que não uma delas, as freiras, irmãs leigas, noviças e até mesmo as criadas e escravas tinham uma vestimenta específica. Portanto, se apresentar com o hábito branco era uma atitude despudorada. O uso de maquiagens, então, seria reprovável. Além dos já mencionados espelhos, “o Demonio Mudo das Religiozas”<sup>601</sup> e dos perfumes, o betele<sup>602</sup> e o cajol<sup>603</sup> se configuravam numa aberração. Usados comumente pelas bailadeiras<sup>604</sup>, mas

<sup>599</sup> *Decretos da vizita de S. Monica do anno de 1730*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 78.

<sup>600</sup> *Carta de vizitação do Mosteiro de Sancta Monica do anno de 1722*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 65.

<sup>601</sup> *Ibidem*. fl. 67.

<sup>602</sup> O betele era uma folha que mascada deixa os lábios vermelhos. De acordo com o glossário, era um costume antigo mascar as folhas de betele na Índia como se mascava o tabaco. E era polidez oferta-las para os visitantes. A troca delas era tida como sinal de amizade ou do fechamento de um acordo. Raphael Bluteau explicou suas características (toda de cor vermelha) e o modo de usá-la. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. p. 121-124; BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 113-114. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cafres>> Acesso em: 09 nov. 2016.

<sup>603</sup> O cajol era uma tinta preta usada nos olhos. Ainda comumente usado pelas indianas, o cajol não tem como finalidade somente o embelezamento também é usado como proteção para os olhos. DALGADO, Sebastião

também por outras mulheres cristãs ou não-cristãs, eram vistos como um costume gentílico a ser extirpado de qualquer maneira das freiras.

Nesses primeiros anos do conflito, pode-se observar uma intensificação da má relação entre o prelado e as religiosas. Partiram de repreensões relativamente amenas até acusações mais graves. Um desses assuntos que ganhou maiores advertências foi a questão da entrada de pessoas no convento. Se inicialmente os decretos recaíam sobre como deveriam se portar as religiosas no locutório ou nas portarias conventuais, com o tempo eles passariam a ditar que somente alguns parentes mais próximos poderiam entrar em contato com as enclausuradas e com horário e tempo pré-determinados, além de proibir expressamente cantorias e comemorações nesses encontros e que as freiras escrevessem e recebessem cartas ou mesmo que suas criadas, particulares ou da comunidade, fossem usadas como “leva e traz” de informações.

O mesmo ocorreu na relação das freiras com seus irmãos de ordem. *A priori*, o arcebispo somente ratificou o que já ditavam as *constituições*, delimitando a entrada de prestadores de serviço e dos confessores e proibindo a entrada também dos padres na Sexta-feira Santa. À medida em que avançou a querela com as ordens religiosas, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa admoestava cada vez mais as mônicas por causa do relacionamento delas com os agostinhos, acusando alguns religiosos de se aproveitarem da ocasião de confessar as enfermas para “ficar algum pernoitado dentro della [*clausura*] por tres noutes continuas”<sup>605</sup>. O ambiente de opressão foi tamanho que nos anos 1730 e 1731, o arcebispo acusou algumas religiosas de manterem comunicações ilícitas com os ditos religiosos, utilizando variados meios, carta, trocas de presentes, bilhetinhos, inclusive o “oculo de ver ao longe”<sup>606</sup>.

Portanto, percebe-se nesse ínterim, o clima de animosidade crescendo. Enquanto o arcebispo fazia suas visitas ao convento, advertindo-as e penitenciando-as, trocando seus confessores, administradores e procuradores, as freiras, por sua vez, reagiam, enviando muitas cartas ao rei e angariando apoiadores regulares e seculares. Em contrapartida, o reitomava decisões dúbias, ora apoiando o arcebispo, ora as freiras; ora determinando que os agostinhos fossem seus confessores, mas não administradores, ora que fossem administradores, mas não

Rodolfo. *Op. Cit.*, 1919. p. 245; BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 9. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 211. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cafres>> Acesso em: 09 nov. 2016.

<sup>604</sup> Fatima Gracias informa que o betel fazia parte da dieta das bailadeiras. Elas comiam suas folhas com castanhas no café da manhã junto com outros alimentos. GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996. p. 81.

<sup>605</sup> *Decretos da visita de S. Monica do anno de 1731*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 82.

<sup>606</sup> *Ibidem*. fl. 81v.

confessores. Todo esse vai-e-vem de decisões, como forma de equilibrar os poderes, terminava por enfraquecer o poder do arcebispo diante das religiosas, como defende Ana Alves<sup>607</sup>. Contra isso, o arcebispo tentava convencer o rei desacreditando as palavras delas, afirmando que estavam erradas e que o que diziam em sua defesa não seria verdade.

Pode-se supor que o estopim do conflito foi a escolha do bispo de Malaca como conservador da Ordem. Aliás, não somente na contenda das mônicas, mas de todas as outras congregações também. Conforme defende Leopoldo da Rocha, as Ordens terem escolhido uma pessoa de personalidade tão parecida com a do arcebispo elevaram os conflitos a um nível extremo<sup>608</sup>, em que chegaram ao absurdo de ambos os prelados se excomungarem mutuamente e repetidamente, sem que nenhum dos dois obedecesse às ordens do outro.

Para Ana Alves, o que motivou essa mudança nos ânimos tanto das religiosas quanto do arcebispo foram os resultados das visitas de 1729 e 1730<sup>609</sup>. Na primeira, D. Fr. Inácio teria identificado muitos costumes repreensíveis das religiosas e teria agido com brandura. Entretanto, ao retornar no ano seguinte, teria percebido que as mesmas persistiam naqueles costumes e teria sido mais incisivo e punido as religiosas reincidentes no erro. Algo que, pelo verificado nas visitas encontradas, continuou e ainda piorou no ano de 1731. O que se observa aqui é algo muito comum se comparado com o que acontecia nessas visitas pastorais, uma costumeira reincidência nos atos censurados. Afinal, como afirma Mary Laven, “assim que batiam as portas às costas do patriarca, as freiras voltavam a seus velhos costumes”<sup>610</sup>. Então, se na Veneza do século XVI os desvios das freiras eram frustrantes para os reformadores tridentinos da Igreja, para um homem com D. Fr. Inácio, com ideias jacobeanas correndo na veia, a persistência dos excessos das mônicas seria inaceitável, verdadeiras ofensas.

Para Leopoldo da Rocha<sup>611</sup>, o que teria inflamado os espíritos das religiosas teria sido o afeto que o prelado estaria nutrindo pela subprioressa Sor. Inácia da Anunciação<sup>612</sup>. Embora não descarte a forte influência das outras Ordens nas decisões das religiosas, o autor aponta a causa para os ciúmes, levando a conclusões baseadas nas acusações feitas pelas freiras

<sup>607</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 178.

<sup>608</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 240.

<sup>609</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 179.

<sup>610</sup> LAVEN, Mary. *Op. Cit.*, 2003. p. 47.

<sup>611</sup> Para conhecer mais detalhes sobre o acontecimento sob o olhar de Leopoldo da Rocha, vide: ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 229-266.

<sup>612</sup> Sor. Ignacia de Anunciação consta no Livro das profissões como a professa de nº. 317. Natural de Goa, era filha de Rafael Mendes Thomas e Antonia Correa de Magalhães. Professou, em 25/03/1699, e morreu, em 11/04/1752, tendo vivido, portanto, 53 anos como professa no Convento de Santa Mônica de Goa. Não há como saber sua idade no período da rebelião no convento, porém supondo que ela tenha professado com a idade mínima, pelas estimativas ela teria em torno dos 40 anos, para mais.

desobedientes. Já José Maria Mendes percebe todo o evento vendo as religiosas como simples peões nas mãos dos demais religiosos, sendo usadas com o intuito de contestar e rejeitar a jurisdição do arcebispo. Para o autor as freiras “não possuíam aptidão suficiente para sustentar qualquer conflito”<sup>613</sup>.

Nesta tese, por sua vez, o que se procura é compreender a complexidade da participação dessas mulheres nesse jogo de política e de poder. Algo mais parecido ao que desenvolveu Ana Alves, quando analisou o papel do prelado de Goa nessa contenda, tendo em vista que ela também refletiu sobre os interesses das religiosas<sup>614</sup>. Não é vê-las como simples peões ou simplesmente como mulheres levadas por fortes emoções, mas perceber que, embora se vitimassem perante os grandes, elas também impunham e negociavam seus privilégios. Portanto, levando em consideração que as sucessivas visitas episcopais foram um dos estopins para a mudança de ânimos das religiosas – já que o próprio Inácio de Sta. Teresa, nos decretos de algumas visitas, reiterava a proibição de que as religiosas ficassem se acusando e se ameaçando de realizar denúncias mutuamente<sup>615</sup> – pode-se concluir que, como sabedor do costume das religiosas de reincidirem nos erros, o prelado tenha realizado essas visitas frequentemente para justificar suas ações, como a troca dos confessores e administradores para homens de sua confiança, com os quais pudesse contar para melhor controlá-las. Ao interferir no seu cotidiano e sentenciá-las duramente pelos seus costumes, as que se sentiram ameaçadas teriam dado início à fase mais crítica do conflito a partir de 1731, com as sentenças mais rigorosas a duas freiras – a saber, Sor. Mariana de Jesus e Sor. Paschoela da Ressurreição – e outras extrajudiciais a uma freira professa e a duas irmãs leigas – Sor. Maria da Anunciação, Irmã Igenes da Purificação e Irmã Luzia da Purificação – por manterem contatos vetados com agostinhos.

As mônicas rebeldes, em contrapartida, ao acusarem o prelado de manter um suposto relacionamento com uma religiosa dentro do claustro em seus relatos enviados para o reino, estavam se utilizando das mesmas armas que o prelado – algo na mesma linha do que havia concluído com as repetidas visitas. Estabeleciam, assim, mais uma justificativa para o que estavam fazendo, buscando legitimar sua insurgência. Nesse sentido, para além das acusações e pretextos, o que estava em jogo era a ameaça à autonomia da comunidade.

---

<sup>613</sup> MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 175.

<sup>614</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 175-195.

<sup>615</sup> Na visita de 1730, o arcebispo determinou que “nenhuma Religioza lance em Rosto a outra directa, ou indirectamente couza, que presuma nos haja denunciado na visita, ou fora dele”. *Decretoz da visita de S. Monica do anno de 1730*. Arquivo Secreto do Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367. fl. 79v.

Seguindo essa linha, como a maioria das religiosas se sentiu coagida pelas sentenças do arcebispo, elas se uniram aos demais religiosos que já estavam em atrito com o prelado e tomaram como seu defensor o bispo de Malaca. A partir de então, se criou um cisma dentro da própria comunidade. Conforme já explicado anteriormente, as que se posicionaram a favor do arcebispo, ficaram conhecidas como as “obedientes”, enquanto aquelas que lhe eram avessas, levaram a alcunha de “desobedientes” ou “rebeldes”. O número dos grupos varia não só de estudo para estudo, como também de documento para documento. A justificativa disso reside numa questão prática. Nem sempre todas as religiosas de cada grupo tinham a oportunidade de assinar no momento ou simplesmente por terem morrido no período da crise. Logo, se de acordo com um documento presente no *Archivum Romanum Societatis Iesu* sobre o conflito, o grupo das obedientes era composto por 25 a 27 religiosas, enquanto o das desobedientes estava em torno de 72, o que constituía a maioria<sup>616</sup>, Ana Alves aponta que alguns documentos evidenciam 51 rebeldes num total de 92 religiosas, outros dizem que as obedientes não passavam de 29<sup>617</sup>. Leopoldo da Rocha, por outro lado, informa que saíram do convento 63 religiosas, contando com a priora<sup>618</sup>. Contudo, na carta que elas enviam para o provincial da Madre de Deus de dentro da Fortaleza, constam realmente as assinaturas de 51 religiosas. Sendo que pelo tipo de titulação, conclui-se que 34 eram de véu preto e 16 eram de véu branco<sup>619</sup>. Já na carta enviada a D. João V, em 22 de dezembro de 1734, assinaram 33 professoras solenes, 18 irmãs leigas, 5 noviças para professoras, 3 noviças para irmãs leigas e 6 pupilas, num total de 65 mulheres. Enquanto isso, a carta enviada ao monarca pelas obedientes, em 26 de janeiro de 1734, verificam-se as assinaturas de 28 mulheres, sendo 19 de freiras professoras, 8 irmãs leigas e uma pupila. Essa única pupila entre as obedientes, era Bibiana de S. Miguel, que como visto no capítulo 2, era “filha da Igreja”. Continuando as conjecturas pensadas, é bem provável que ela estivesse sob a tutela de uma religiosa do grupo das obedientes e, por isso, teria sido deixada de lado pelas rebeldes ao tomarem o governo do noviciado e do seminário, como a própria Sor. Brites relatou:

[...] fizeraõ a noite as Freiras desobedientes tomando forzosamente a posse do Nouciado [...], e esta Manha proseguiraõ o mesmo dezatino com tal excesso que Rombando as portas do Siminario tiraraõ delle duas Popillas de minha obediencia e

<sup>616</sup> Cf. *Relação sumaria e verdadeira dos Procedimentos que o Arcebispo de Goa teve com as Religiozas do Convento de Santa Monica da mesma cidade no anno de 1731, 1732 e 1733*. *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), Epp. Ext. 22. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 178.

<sup>617</sup> Cf. ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 180.

<sup>618</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 246.

<sup>619</sup> *Carta de 10 de setembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B. fl. 932-933.

Leuaraõ *por* força ao dito Nouiciado com fato delas, e butaraõ fora a outra Popilla chamada Bibiana do mesmo Siminario.<sup>620</sup>

Bibiana, fosse por estar sob tutela de alguma freira obediente ou por não ter um nome e, conseqüentemente boas conexões, teria sido excluída a fim de que não compromettesse os objetivos das insurgentes. Sendo assim, analisar os nomes dessas mulheres que assinavam os documentos se torna importante para poder refletir sobre as estratégias adotadas pelas rebeldes. Elas quando saem do claustro, não saem sozinhas, mas acompanhadas tanto das irmãs leigas, noviças e educandas, suas criadas se juntariam a elas posteriormente. A própria Sor. Magdalena de Santo Agostinho<sup>621</sup>, num documento de 1733, falava que seu grupo era formado de “39 do veio, fora noviças, popillas e irmãs leigas”<sup>622</sup>, como forma de demonstrar que eram muitas as insatisfeitas, quase 70% da comunidade. A presença de mulheres ainda não professoras solenemente – mas que mesmo sendo ainda educandas tinham em mente que um dia teriam voz ativa na comunidade – no meio das insurgentes comprova o quanto essas mulheres tinham consciência de sua origem fidalga e de sua importância e poder na sociedade em que estavam. No entanto, a existência de irmãs leigas, servidoras e criadas ressalta não só a liderança, mas também o carisma que emanava de Sor. Magdalena como uma persona de enfrentamento e uma defensora dos direitos da comunidade. No entender dessas mulheres, suas vidas estavam ameaçadas pela tirania do arcebispo e confrontá-lo era a solução. O fato de enclausuradas saírem de seus conventos para protestar e reclamar seus privilégios não era comum. A maioria das contendas não chegavam a esse extremo, sendo travadas por meio de cartas, dentro do claustro, dos coros ou do locutório, como o que se sucedeu em La Puríssima. Ao procurar casos semelhantes ao que aconteceu em Goa, percebe-se que não foi o único nem pioneiro, pois foram encontradas – como já mencionadas – as saídas das preladadas de Veneza e a saída das clarissas da Encarnação na Madeira. O que transforma o caso de Goa numa excepcionalidade não é a saída em si, portanto, mas como ela se deu e o tempo que durou.

<sup>620</sup> *Carta de 05 de dezembro de 1732*. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B. fl. 935-935v.

<sup>621</sup> Sor. Magdalena de Santo Agostinho foi a professora de nº. 290, no Livro das profissões. Natural de Baçaim, era filha de Manoel Marques e Ignacia Cardoso d'Almeida. Professou, em 14/09/1688, e morreu, em 02/03/1738. Viveu, portanto, 50 anos como professora no Convento de Santa Mônica de Goa. Foi priora de 1729 a 1732, tendo realizado a profissão de fé de Sor. Maria de Anunciação, em 16/10/1729, e de Sor. Francisca de Anunciação, em 04/09/1730. Dessas duas, a assinatura de Sor. Maria de Anunciação consta na carta das rebeldes mencionada. Não há como saber exatamente a idade de Sor. Magdalena de Santo Agostinho no período em que foi priora por falta da data de seu nascimento. No entanto, pressupondo que ela tenha professado com a idade mínima, pelas estimativas ela teria aproximadamente 57 anos, para mais.

<sup>622</sup> *Relação Sumaria e Verdadeira dos procedimentos que o Arçebispo de goa Dom Ignácio de Santa. Thereza teue com as Religiosas de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1732 e 1733*. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 195.

Já tendo o bispo de Malaca como seu conservador e com o incentivo que o vice-rei Saldanha da Gama havia deixado em suas mentes de terem um apoiador no Reino, as freiras, no dia 29 de abril de 1732, saíram a primeira vez do claustro para pedir proteção ao governador D. Christóvão de Mello. Alegavam estarem com medo do castigo severo que o arcebispo poderia lhes impor, posto que já havia enviado para o Recolhimento de Maria Madalena uma irmã leiga de 60 anos, que era a porteira. O dito governador as deixou esperando e quando resolveu falar com elas aconselhou-as a voltarem para o claustro a fim de que um termo de compromisso pudesse ser lavrado<sup>623</sup>. Elas acataram e retornaram para o convento. Alguns dias depois, estavam as mesmas religiosas reenviando suas exigências, que não haviam sido cumpridas com a promessa de que se assim o fossem elas permaneceriam no claustro. As condições foram as seguintes:

Proposta que queremos

Com Condição que se nos Restitua a administração da ordem como a Constituição ordena, e os breves da Administração, e Confirmação dos Nossos Estatutos.

Com Condição que dé o Governo entre os dous Senhores Inquisidores, hum o Reverendo Padre Deão Antonio de Amaral Coutinho, ou o Reverendo Padre Conigo Sebastiam Marquez da Proença.

Com Condição, que nos Restitua a Irmã Porteira logo.

Com Condição que não havémos de observar o Decreto do Senhor Primas, mas que as Couzas, que ordena a Nossa Sagrada Constituição.

Com Condição de lançar hoje mesmo ao Lobão da nossa Procuratura, e tomarmos outro secular em seu lugar.

Com Condição de [conservar] todas as officiaes nos seus officios da sorte, como estavam quando sahimos da clauzura.

Com Condição de Restituir-nos hum Livro, que intitula aPendix da Constituição, que está nas mãos do Senhor Primás.

Com Condição de mandar Recolher as guardas.

Com Condição de não Castigar a nenhuma de nós, porque todas juntas somos a mesma couza.

Com Condição de nos não perturbar, nem inquietar com caria nenhuma the que venha descido de Portugal a nossa cauza, como tenho suplicado a Sua Magestade, que Deos Guarde, como nos deixou o Senhor João de Saldanha.

Protestamos, que confirmadas tudo isto com os assignados dos dous Senhores Governadores logo Recolheremos na nossa clauzura<sup>624</sup>.

Essas exigências esclarecem o objetivo principal das rebeldes de manter seus privilégios. Contudo, também é possível perceber outros detalhes, como o pedido de que os inquisidores se tornassem seus prelados. Não foi encontrada nenhuma informação de uma

<sup>623</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 246-247.

<sup>624</sup> Estas condições tiveram várias vias, que foram enviadas para diferentes pessoas. Nem todas estão datadas. Porém, ao contrário da transcrição de José Maria Mendes, o documento presente no Livro 121 da Torre do Tombo possui data de envio, a partir da qual foi possível identificar o momento exato de sua feitura. Cf: *Cópia das condições apresentadas pelas freiras rebeldes de St<sup>a</sup>. Mónica para regressarem ao convento*. Goa, [s.d.]. ANTT-TSO-CG, liv. 286. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 2, 2015. p. 240; *Carta de 05 de maio de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 338-338v.

participação mais ativa da Inquisição de Goa nessa querela, a não ser cartas das próprias rebeldes suplicando a intervenção da instituição na sua querela com o arcebispo<sup>625</sup>. Solicitavam a troca do procurador para outro secular. Essa cláusula expressa uma necessidade que as religiosas e seus apoiadores tinham de retirar da procuratura do convento um homem que havia sido posto no cargo pelo arcebispo. Elas, provavelmente, estavam com problemas para conviver com o atual procurador, Diogo Gonçalves Lobão, visto que em janeiro ele havia solicitado algumas modificações nas procurações presentes no cartório do tabelião Mamede da Costa<sup>626</sup>. Não foram descobertas quais modificações seriam essas, mas isso demonstra que o desejado pelas mônicas era obter um procurador mais confiável em relação a elas. O pedido da devolução do livro apêndice da Constituição também é feito, visto que elas alegavam que o arcebispo teria tomado delas e com o dito livro elas poderiam provar alguns dos requerimentos que faziam com base nas *constituições*. Não se sabe se o livro foi realmente devolvido no fim do conflito, porém, na transcrição do Livro das profissões há uma informação, datada de 1738, de que a primeira versão do livro teria sido confiscada pelo arcebispo e que o mesmo nunca teria sido devolvido<sup>627</sup>. Por fim, vale destacar a menção ao antigo vice-rei Saldanha da Gama, que as teriam deixado em harmonia antes de partir. Elas deixaram claro que esperavam a decisão régia de suas súplicas e, por consequência, solicitaram que não fossem incomodadas com nenhuma pena até que o rei houvesse se decidido. Essa menção ao antigo vice-rei não era inocente e revela não só a rede à qual pertenciam, como também certa insinuação aos governadores do que seria necessário para mantê-las quietas.

Como alega Ana Alves, as condições serviram de chantagem<sup>628</sup>. As religiosas teriam imposto suas prerrogativas para permanecerem no claustro. Influenciadas ou não por religiosos e familiares, essa atitude demonstra o quanto elas tinham ciência do poder que possuíam como pertencentes tanto a um *status* que lhes permitia autonomia em relação aos outros *status* femininos, quanto ao grupo social do qual advinham. Afinal, apesar de não terem a educação no mesmo nível que era dada aos homens, essas mulheres possuíam um grau de formação que as mulheres leigas, em geral, não tinham acesso. Além disso, como dito

---

<sup>625</sup> Nesses protestos também há uma cópia das condições que teria sido enviada aos inquisidores de Goa. *Protestos das religiosas (desobedientes) de Sta. Mônica aos inquisidores de Goa*. BNP, MSS 1, n. 412 BIS. fl. 3-5.

<sup>626</sup> *Requerimento de 24 de janeiro de 1732*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 276. fls. não numerados.

<sup>627</sup> A falta dessa primeira versão fez com que algumas informações fossem perdidas o que dificultou, agora, na elaboração do quadro das priorosas do período do estudo. Como os dados colhidos foram originados de variadas fontes, as informações, por várias vezes, não coincidem.

<sup>628</sup> ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. *Op. Cit.*, 2012. p. 182.

anteriormente, o cotidiano dessas mulheres, em que era necessário saber governar e administrar a casa e as pessoas, eleger e exercer os cargos e gerir servidoras e escravas, as tornavam “senhoras de si”, o que transparece nesse documento.

Essa primeira quebra da clausura é a que se assemelha mais com as relatadas, principalmente em relação à quebra ocorrida na Madeira. Naquela ilha, as freiras teriam saído desesperadamente em direção ao palácio episcopal, no dia 15 de janeiro de 1627, suplicando ao povo e ao rei que as ajudasse na defesa contra o governo “despótico” do arcebispo. Elas foram paradas “à distância ‘de um tiro de escopeta do palacio episcopal’” e obrigadas a voltarem para o claustro<sup>629</sup>. Lá também elas tinham apoio de grupos, só que mais fortemente da Câmara Municipal. Lá também o arcebispo era um jacobino, D. Fr. Manuel Coutinho. Entretanto, na Madeira as freiras estavam em consonância e ao voltarem foram absolvidas todas, posteriormente por Roma, já que o arcebispo se negava a perdoá-las da quebra do voto.

Em Goa, essa primeira saída foi mais uma prévia do que estava para acontecer do que a resolução dos problemas. Porém, antes de dar continuidade para a segunda e mais trágica saída das mônicas, deve-se refletir o porquê de elas terem ido para a casa do governador Mello. Em princípios de 1732, o vice-rei Saldanha da Gama tinha voltado para o Reino, o que fez com que num período de alguns meses fosse instalado um Conselho de governo interino, formado pela tríade, D. Cristóvão de Mello, Tomé Gomes Moreira e o arcebispo Sta. Teresa. Com poderes seculares, o prelado teria investido com maior rigor contra as freiras, tirando sua porteira e mandando-a para o recolhimento. Como D. Cristóvão de Melo tinha uma filha no convento<sup>630</sup>, a escolha das freiras foi de certa forma óbvia. No entanto, a frustração delas diante da negativa do governador talvez tenha sido muito maior do que a certeza que elas tinham de um auxílio paterno de uma das irmãs.

Assim como na Madeira, em Goa, os sinos das igrejas tocaram enquanto as religiosas faziam sua procissão “desesperada” em busca de auxílio, o que causou grande reboição na cidade. Contudo, ao voltarem para o claustro as rebeldes em Goa continuaram separadas das obedientes e um grande cisma se instalou entre elas, visto que não conseguiam sequer decidir sobre quem e quando ficaria no coro para rezar o ofício divino. Poucos dias depois do caos instalado – dia 12 de maio, segundo relato de Sor. Magdalena – o arcebispo teria voltado a

---

<sup>629</sup> TRINDADE, Ana Cristina Machado. *Op. Cit.*, 2011. p. 198-199.

<sup>630</sup> A filha do governador D. Cristóvão de Mello era Sor. Luiza de Madre de Deus. Professora de nº. 362, era natural de Goa. O nome de sua mãe era Pascoela Lucrecia de Mendonça. Professou, em 01/06/1721, e morreu, em 29/01/1764, tendo vivido, portanto, 43 anos como professa no Convento de Santa Mônica de Goa. Não há como saber sua idade exata no período da rebelião no convento, porém supondo que ela tenha professado com a idade mínima, pelas estimativas ela seria bastante nova, tendo por volta de uns 20 anos. A assinatura dela já constava dentre as das rebeldes na carta mencionada anteriormente.

utilizar seu poder secular para interferir no cotidiano já inquieto das religiosas. As desobedientes, em consequência disso, com medo do que poderia vir como reprimenda e punição, – já que não podiam contar com a ajuda dos outros governadores, pois um era favorável ao arcebispo e o outro havia resolvido não interferir – decidiram “Romper a todo Ryco o Cordão e Bayonetas dos soldados a buscar na Cidade o açilo *que* a diuina prouidência nos descobrisse *para* escapar o furor do *Senhor Arçebispo*”<sup>631</sup>.

Esse refúgio se deu no Palácio da Fortaleza, também conhecido como Fortaleza dos vice-reis. Leopoldo da Rocha relata que essa construção havia sido abandonada desde 1695 por causa de epidemia e que funcionava desde então somente para cortejos, recepções e como sedes de conselhos e tribunais. Enfim, não era um local adequado para a instalação de religiosas enclausuradas, ainda mais estando localizado perto do cais e da entrada da cidade<sup>632</sup>. Apesar da insalubridade, foi nesse local que as religiosas rebeldes passaram mais de seis meses reivindicando seus privilégios e protestando contra as ações do arcebispo que havia nomeado uma nova priorisa após a saída delas: Sor. Brites do Sacramento<sup>633</sup>. Sor. Magdalena alegava que a eleição não era canônica e, portanto, ilegítima, porque a priorisa tinha sido eleita antes de terminar seu próprio mandato e sem estar a maioria presente no claustro.

O período em que ficaram na Fortaleza foi tão conturbado quanto era dentro do convento. O arcebispo com poder de governador deu ordens para que guardas vigiassem noite e dia o local; que estando todas excomungadas, não permitissem que nenhum padre, secular ou regular nem mesmo sacristão, entrasse na capela do palácio; que não deixassem que as freiras saíssem de forma alguma; e que se não as conseguissem deter que as acompanhasse e mandasse avisá-lo imediatamente a fim de que tomasse as devidas providências<sup>634</sup>. Ou seja, elas ficaram encurraladas e privadas do sustento espiritual, mas não do material, posto que seus aliados, os jesuítas – e porque não o bispo de Malaca também, como seu conservador – lhe deram apoio<sup>635</sup>. Elas, no palácio, também tiveram mais acesso ao mundo externo, tendo

<sup>631</sup> *Relação Sumária e verdadeira dos procedimentos que o Arcebispo de Goa teve com as Religiosas do Convento de Santa Monica da mesma Cidade no anno de 1731, 1732, 1733 e 1734.* BNP, MSS 1, n. 4<sup>8</sup> BIS. fl. 5v.

<sup>632</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 249.

<sup>633</sup> Sor. Brites do Sacramento consta no Livro das profissões como Sor. Beatris do Sacramento, professora de nº. 296. Provavelmente, um equívoco na transcrição, devido à frequente troca entre esses nomes. Natural de Couronya, era filha de Luis Prestrello de Souza e D. Maria de Figueredo. Professou, em 14/0 5/1690, e morreu, em 30/12/1757. Não se tem ao certo sua idade quando foi nomeada priorisa do convento devido à falta da data de nascimento. Contudo, presumindo que ela tenha professado com a idade mínima, pode-se considerar que ela teria por volta de 58 anos, para mais.

<sup>634</sup> *Instruções aos oficiais de 17 de maio de 1732.* DAA, Cartas e Ordens, 1731-1732, Liv.795. fl. 52.

<sup>635</sup> A questão do sustento das freiras desobedientes pelos jesuítas consta numa carta que enviaram ao padre jesuíta Francisco Maria del Rosso em Roma. Vide: *Carta das mesmas freiras, de 29 de Dezembro de 1733, ao Pe. Francisco Maria del Rosso, anunciando-lhe a sua decisão de o nomearem seu representante junto do Sumo*

em vista as frequentes visitas de parentes e religiosos que receberam. Pode-se concluir, levando em consideração parte do que defende José Mendes, que o apoio dessas pessoas tanto na cidade quanto no reino – já que elas também mantinham correspondências com pessoas no reino e em Roma – tenha sido o motor para que a rebeldia de se instalarem num local fora do claustro tenha durado tantos meses.

O intuito primordial delas era que o prelado parasse de interferir diretamente em seus assuntos e que seus privilégios prescritos nas *constituições*, como terem seus confessores e administradores dentre os agostinianos, fossem mantidos. A súplica para retirar D. Fr. Inácio da prelazia do convento, de acordo com o que se pode deduzir, deveria ser forte influência dos grupos contrários ao arcebispo a quem elas tinham se unido, já que ele era visto como a peça chave para todas as contendas em andamento naquele momento e visto que ao mesmo tempo o bispo de Malaca tentava a todo custo desautorizar o poder do arcebispo Santa Teresa. Tudo fica bem claro quando, com a chegada do novo vice-rei, o Conde de Sandomil, as negociações para o retorno das rebeldes ao claustro se iniciaram. D. Pedro de Mascarenhas, assim que chegou a Goa, em 17 de outubro de 1732, assumiu o papel fundamental de mediador de conflitos, principalmente no caso das mônicas. As freiras tinham esperanças que, semelhante ao antigo vice-rei, esse que chegava apoiasse sua causa, mas não foi exatamente como ocorreu. O novo vice-rei insistiu fervorosamente que as rebeldes voltassem para o convento a fim de poderem começar a conversar:

Tenho por vezes significado a VR. Não só quanto desejo a quietação do seu Convento, mas tãoobem quanta obrigação tem VR., e todas as mais Religiozas de concorrer muito pera ella.<sup>636</sup>

Como as religiosas notaram a persistência de Sandomil nesse assunto e como queriam aproveitar o momento para pleitear demandas que já haviam requisitado quando do primeiro retorno ao claustro, ao voltarem, as desobedientes perceberam a estratégia do arcebispo em deixá-las sem respostas de muitas coisas e ainda castigá-las, mantendo-as dois dias todas presas em suas celas, o que desencadeou um confronto mais violento entre as duas facções. É interessante notar que logo que saem de suas celas o envio de cartas começou, ou a tentativa do envio. Elas voltaram no dia 20 de novembro de 1732, e a primeira carta que se tem notícia enviada por Sor. Magdalena de Santo Agostinho é datada de 22 do mesmo mês e endereçada

---

*Pontífice*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Epp. Ext. 22. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 1, 2015. p. 183-184.

<sup>636</sup> *Carta de 25 de novembro de 1732*. DAA, Cartas e Ordens, nº 795. fl. 85.

para o vice-rei<sup>637</sup>. Nessa primeira carta, a representante das rebeldes dizia que as cartas do governante não estavam chegando a elas. Reclamava que, embora tenham voltado para o claustro, o prelado ainda dizia que elas eram tão desobedientes quanto estavam fora dele, mas quando entraram no claustro, haviam obedecido à punição de ficarem os dois dias em suas celas. Afirmava que reconheciam o arcebispo como prelado delas, porém não a priora eleita, já que não haviam participado da eleição e, por isso, imploravam por uma nova eleição, justificando elas somavam 34 pessoas votantes, enquanto as que estavam na primeira eleição eram apenas 17. Também na carta já é possível perceber ataques ao grupo de Sor. Brites, pois alegava que elas eram oprimidas com injúrias. Além disso acusava o arcebispo de tirania ao dizer que ele não permitia que elas tivessem o poder de voz ativa. Explicava que não faziam suas tarefas da vida religiosa porque estavam convalescendo devido a doenças e moléstias, aproveitando para pedir que os confessores agostinianos fossem restaurados para que pudessem voltar a comungar. Essa carta já esclarece um pouco do que estava por vir.

As acusações ao prelado continuaram e se intensificaram. Foi nessa época em que o envolvimento do mesmo com Sor. Inácia foi revelado por Sor. Magdalena<sup>638</sup>, e com essa acusação queriam alegar que ele não estava apto a governá-las, sem contar com a tirania de privá-las de seus direitos previstos nas *constituições*. Se na primeira carta se escusava de não estarem cumprindo com seus deveres por doença, após uma confusão violenta ocorrida na tentativa de elas enviarem suas cartas, em que a porteira, Sor. Inácia, teria derrubado ao chão e machucado na briga duas freiras rebeldes, elas decidiram tomar todos os cargos das mãos das obedientes. Então, a partir daí percebe-se um protesto maior e um descontrole por parte da priora, Sor. Brites. São cartas recebidas pelo vice-rei em que ambas as partes protestavam e acusavam-se mutuamente, falando de restrições alimentares, de disputas pelo acesso a dependências do convento, como o coro, o locutório, a portaria, a dispensa, e de escândalos, gritarias e injúrias proferidas. Mesmo que se pense que muitas situações seriam exageros para aguçar as críticas e tentar sensibilizar o destinatário das cartas, é possível imaginar o pandemônio que se instalou no claustro, um território teoricamente caracterizado pelo silêncio, pelas orações e pelo badalar marcado do sino.

As acusações se assemelham um pouco às que as abadessas de Veneza fizeram ao doge, no segundo quarto do século XVI. Com o remanejamento de religiosas de ordens mais rigorosas para as suas comunidades, as preladas reclamavam de que estavam sendo maltratadas, de que o alimento se tornara escasso e de que elas estavam morrendo de fome

---

<sup>637</sup> Carta de 22 de novembro de 1732. DAA, Livro das Monções 119, nº 101-A. fl. 916-917.

<sup>638</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 254-255.

sob o novo regime. Como filhas da aristocracia, logo seus parentes tomaram suas dores e reivindicaram que as ditas religiosas saíssem dos conventos por não serem nem da mesma ordem nem do mesmo nível social. Como já dito, o conflito persistiu até o doge criar uma magistratura capaz de supervisionar os conventos. Pode-se perceber que as queixas giraram, tanto num caso quanto no outro, na questão da administração e governo da casa. As queixosas se sentiam humilhadas pelas intrusas, por estas estarem exercendo seus cargos, gerindo seus alimentos, comandando suas servidoras e criadas. Enfim, uma questão de tomada de poder.

Em Goa, a diferença era que não existiam intrusas. Eram todas da mesma comunidade. Algo bastante semelhante com o que viria acontecer entre as décadas de 50 e 60 do século XVIII no México, onde a comunidade de La Purísima também se viu separada em dois grupos que se culpavam. Cada grupo escolhia seus desafetos para apontar o dedo através das cartas. Entre as concepcionistas mexicanas os desafetos eram principalmente a duas primeiras abadessas, mas Madre Cayetana de las Llagas – braço direito da líder rebelde, Madre Phelipa – tinha uma em especial, Madre María Anna del Santísimo Sacramento – segunda priora. Segundo Chowning, a rebelde havia denunciado em cartas para o bispo que as atitudes da abadessa alcançavam níveis de crueldade, tendo ela rido da humilhação que Madre Cayetana passara no dia em que tentou suicídio, punido ferozmente as religiosas que dormiam no coro, ou mesmo se negado a agasalhá-la quando estava doente<sup>639</sup>. O objetivo era mostrar à autoridade a imprudência e o mau governo das duas abadessas e assim apresentar justificativas para as suas ações. As abadessas, por sua vez, também se defendiam registrando o que consideravam ser atrocidades realizadas pelas irmãs rebeldes. Todas essas acusações teriam transformado o convento num “seminário de discórdia”<sup>640</sup>. Sta. Mônica também poderia ser intitulado assim. Afinal, todas as religiosas tinham o mesmo direito, o que as havia separado em dois eram suas escolhas, suas formas de ver o mundo e de defender o que acreditavam. Ou seja, ambos os grupos se digladiaram por privilégios que já eram seus.

O papel do Conde de Sandomil, como conciliador, como já dito, é essencial. Mesmo estando clara a sua posição de oposição à causa das rebeldes e maior condescendência à priora Sor. Brites, ele agiu ora favorecendo um grupo, ora outro. E se explica numa carta à Sor. Brites:

[...] ainda espero colher o fructo que desejo que *Vossa Alteza* deve ajudar com [*corroído*] sofrimento e porque convem que as *Madres* não obedientes, me respondão [*corroído*] eu tenha ocasião de as hir convencendo, *Vossa*

<sup>639</sup> CHOWNING, Margaret. *Op. Cit.*, 2006. p. 102-103.

<sup>640</sup> *Ibidem*. p. 101.

*Reverendissima* lhes [facilitando as remessas] das suas cartas para mim, e *tambem* me parece que sera util darlhes liberdade para que falem a seus parentes chegados, porque dessa maneira as hiremos desafogando, para que não tenham horror a observancia demais precizo e necessario [...] <sup>641</sup>.

E foi assim que o vice-rei agiu, respondendo às cartas de Sor. Magdalena, mas sempre num tom de repreensão e de insatisfação por ela não estar facilitando a resolução dos contratempos. Na questão dos confessores, nota-se uma extenuante tentativa do conde em achar uma resolução que agradasse aos dois grupos e ao arcebispo também. Contudo, o impasse persistiu durante todo o ano de 1733, entrando pelo ano de 1734, quando o arcebispo começou a permitir a entrada de confessores agostinhos esporadicamente para atender as freiras em momentos de extrema necessidade. Em finais de 1735 e início de 1736, ainda se vê o prelado de Goa remetendo carta ao rei, relatando o que ocorreu com a desobediência das freiras e sobre a questão da confissão das mesmas <sup>642</sup>. Esse episódio, juntamente com a questão da escolha de um delegado para as causas das rebeldes, desencadeou uma intensa troca de correspondências entre ambos os grupos e o vice-rei, principalmente no tempo da quaresma. Pelo entender das cartas do conde, ele teria se empenhado bastante na resolução desse impasse, pois em 31 de março de 1733, ele ainda escreveria à Sor. Magdalena, à Sor. Brites e à Sor. Maria da Conceição (prioresa absoluta) falando da sua tristeza de ainda não ter conseguido resolver o problema dos confessores.

Apesar de todo o seu empenho, o vice-rei ainda teria mais algumas dores de cabeça até toda a tempestade passar, pois se antes o problema era somente com as desobedientes, a partir do final de 1733 as obedientes também se revoltaram contra a ação do antístite. Ana Alves, com base na leitura de umas cartas escritas pelas religiosas obedientes, defende que essas freiras teriam ficado indignadas com o arcebispo após notarem que o mesmo estava cedendo aos pedidos das rebeldes, como o pedido da escolha de um delegado para elas – o que se configurava num afastamento às determinações das *constituições*. As obedientes ficaram com tamanha indignação que foram capazes de ameaçar com a quebra da clausura: “se por força nos obrigar estamos resolutas e determinadas a sahirmos de clausura e hir por no matto, já que neste convento não temos parte” <sup>643</sup>. Elas estariam insatisfeitas por não terem quem as defendessem, nem as representassem, por serem poucas, mesmo tendo sempre respeitado as decisões episcopais.

<sup>641</sup> *Carta do vice-rei Conde de Sandomil para a Me. Prioieza do Convento de S. Monica*. Panelim, 24 de novembro de 1732. DAA, Cartas e Ordens, 1731-1732, Liv.795. fl. 79.

<sup>642</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 84. fls. não numerados.

<sup>643</sup> *Carta das religiosas obedientes de 12 de dezembro de 1733*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 195-195v.

Entretanto, após a leitura de algumas cartas trocadas entre elas, o vice-rei e o arcebispo, conclui-se que esse assunto mencionado acima foi o estopim de algo que já vinha se desenvolvendo desde julho do mesmo ano com o caso de um oficial que teria agido de modo indecoroso no convento. Nenhuma das cartas especifica o que o moço do Ajudante General Nicolao Tolentino teria feito, mas Sor. Brites pediu que ele fosse punido severamente, ao que o vice-rei respondeu que sobre o assunto ele já estava resolvendo com o arcebispo. A posição do conde era de que ele conhecia o oficial e que somente iria adverti-lo<sup>644</sup>. Provavelmente, esse caso deve ter deixado as freiras obedientes contrariadas e com o ocorrido em dezembro serviu para que se voltassem contra seu prelado ao acreditarem que suas demandas não estavam sendo escutadas. Com isso, tanto D. Fr. Inácio de Santa Teresa quanto o Conde de Sandomil tiveram que lidar com os dois grupos insatisfeitos.

Leopoldo da Rocha expõe que com o término dos conflitos com as ordens masculinas, em 1736<sup>645</sup> – e pode-se acrescentar ainda a morte do bispo de Malaca, em 1734 –, os governantes civil e eclesiástico esperavam que a rebelião das religiosas cessasse<sup>646</sup>. No entanto, elas persistiram. O que fica explícito no trecho de uma carta do vice-rei para o rei:

E fazendolhe Conhecer quanto importancia ao Seruiço de Deos, e de *Sua Magestade* que Cessaçe totalmente a discórdia que ainda Conseruauão, Consegui que fossem logo Reconciliarse com o Arcebispo buscando em sua Caza, onde elle os Reçebeo, com beneuolença, e agrado, ficando deste modo extinta aquella desunião que tinha Cauzado *muitas* perturbações; e esperando eu que as freiras de S. Monica, com as quaes fis logo semelhante dilligência, seguissem este mesmo exemplo, pois faltando-lhe a openião dos Regulares em *que* fundauão o motivo da sua desobediência ao Arcebispo, deuião sem duuida Ceder dellas, não Correspondeo o susseço a esperança, mas como são mulheres naturalmente inconstantes, presumo que *com* o tempo poderão Reduzirse, e o Arcebispo tãobem assim o entendes<sup>647</sup>.

É evidente que elas tiveram muito apoio, principalmente dos seus irmãos de Ordem e dos jesuítas, – com até tendo um procurador jesuíta em Roma para sua causa, o Pe. Francisco Maria del Rosso<sup>648</sup> – mas terminadas as querelas desses com o prelado eles, provavelmente, não as incentivaram tanto quanto antes. Os franciscanos, por sua vez, apesar de terem sido também grandes influenciadores da revolta e de terem elaborado em janeiro de 1734, uma

<sup>644</sup> As cartas estão localizadas em: DAA, Cartas e Ordens, 1733-1734, Livro 796. fl. 99-100.

<sup>645</sup> Apesar de Leopoldo da Rocha indicar o ano de 1736 para o término dos conflitos, já foi mencionado que o conflito dos franciscanos duraria um pouco mais, terminando em 1738.

<sup>646</sup> ROCHA, Leopoldo. *Op. Cit.*, 1979. p. 263.

<sup>647</sup> *Carta do vice-rei, Conde de Sandomil, ao rei*. Goa, 27 de janeiro de 1736. DAA, Livro das Monções do Reino 126, nº 104. fl. 309.

<sup>648</sup> A carta que elas enviam ao padre jesuíta com a decisão delas data de 1733. Cf: *Carta das freiras rebeldes de S. Mónica ao Pe. Francisco Maria del Rosso, manifestando-lhe a sua decisão de o nomearem seu procurador junto da Cúria Romana*. Goa, 29 de dezembro de 1733. ARSI, Roma. *Apud*: MENDES, José Maria. *Op. Cit.*, vol. 2, 2015. p. 61-65.

defesa em relação aos agostinhos terem o direito de confessarem as freiras de Sta. Mônica<sup>649</sup>, não foi encontrada sequer uma documentação posterior que indicasse uma participação mais ativa. Todos eles muito preocupados com as sucessivas investidas dos Maratas, amenizaram os seus ataques ao prelado, mas as freiras não. Tendo isso em vista, vale ressaltar que se a rebeldia das desobedientes fosse somente alimentada pelos demais religiosos, teria sido o momento que ela minguarda de vez, o que não aconteceu. Ainda mais que as obedientes nessa altura também estavam insatisfeitas. Portanto, os sentimentos de desagrado e de rebeldia partiam delas também e da interferência insistente do prelado em seus costumes e cotidiano. Sentimentos que, como já foi apontado, facilmente se fomentavam num ambiente claustral.

Em fins de 1736, a cena do conflito começaria a tomar novos rumos após a chegada da carta em que o rei determinava que se desse fim à rebelião das freiras<sup>650</sup>. Embora as religiosas não tenham assentido as ordens régias imediatamente, tanto o vice-rei quanto o arcebispo passaram a se esforçar ainda mais para resolver a situação – o vice-rei tendo mais iniciativas que o prelado<sup>651</sup>. Exemplos disso foram os pedidos do vice-rei para que o arcebispo abrisse a igreja do convento na quaresma e para que ele liberasse as tenças das religiosas, coisas que o prelado anuiu. Eles ainda passariam mais um ano na tentativa da resolução, até o Conde de Sandomil, em 22 de novembro de 1737, convocar uma junta formada por ele próprio, os prelados das ordens e teólogos com o intuito de decidirem a melhor forma de solucionar a crise do convento. Luis Affonso Dantas, Secretário do Estado, relatou a deliberação a que chegou a junta:

Lidos, e propostos todos os referidos papeis, foraõ todos os votos de parecer que *Sua Excelencia* tinha feito todas as diligencias proporsionadas, e competentes a executarse a Real ordem de *Sua Magestade*, e que finalmente por vltima diligencia, seria conveniente repetirlhe, e ratificarlhe asmesmas promessas que lhe tem feito, intimandolhe *que* devem dar obediencia Sincera a *Sua Illustrissima* Sem condição alguma, com o que ficaraõ habilitadas *para* receberem os favores prometidos com total esquecimento de tudo apartado na forma que *Sua Magestade* tem recomendado, e que *quando* não admitaõ esta vltima persuasão, dará *Sua Excelencia* conta a *Sua Magestade* de aunto indignas seachaõ da Sua Real clemencia, e merecedoras da Sua indignação, e que esgotado este vltimo meyo as deixará *Sua Excelencia*, Sem mais Selembrar dellas, nem cuidar do Seu remedio.<sup>652</sup>

<sup>649</sup> *Defesa de 20 de janeiro de 1734*. ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 1131 (47). fl. 290-297.

<sup>650</sup> Esta carta foi enviada em abril de 1736, mas só deve ter chegado a Goa em finais do mesmo ano. *Carta régia de 15 de abril de 1736*. DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105. fl. 40; ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume V. Série Azul, MA-507. fl. 27.

<sup>651</sup> Essa forte participação do vice-rei nem sempre era só desejo dele. Numa carta de agosto de 1734, ele se queixou ao arcebispo de que por mais que pedisse as religiosas desobedientes não deixavam de lhe remeter cartas ao invés de se comunicarem diretamente com o arcebispo. *Carta de 28 de agosto de 1734*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 243.

<sup>652</sup> Acrescenta-se ainda os nomes dos membros da junta. Além do dito vice-rei, contam: “Fr. Caetano de S. Jozé – Fr. Antonio da Encarnação – Brolhas Antonio Brandolini – Fr. Victorino de Madre de Deos – Fr. Leaõ da

Sor. Magdalena, ciente da resolução acima, poucos dias depois – 3 de dezembro de 1737 – assentiu em obedecer ao arcebispo como seu prelado:

[*que*] se ponha perpetuo silencio em tudo o passado recomendando ao mesmo senhor conde nos reduza a nossa antiga fraternidade, extinguindo as parcialidades, e como na junta que se asentou que isso se não poderia conseguir sem nos reduzirmos a obediencia de Sua Illustrissima, pesara não faltarmos ao querer de Vossa Magestade, e ao que o Senhor Conde nos ordena, e tão bem como somos religiosas professas obedeçemos a Vossa Illustrissima como nosso legitimo prelado em tudo aquillo que for conforme a nossa regra e estatutos, a quem tomamos a benção.<sup>653</sup>

Essa decisão da priora rebelde não foi sem motivo. Com a reunião da junta para definir a questão do apêndice das *constituições* e do que deveriam decidir para o término da querela conventual, ficou concluído que a parte que falava do procurador e administrador serem agostinianos não constava no livro que estava em mãos do arcebispo. Deduziram, então, que o que aconteceu na época de Fr. Diogo de Santa Anna não foi algo permanente, mas sim circunstancial e aprovada pelo arcebispo<sup>654</sup> – e, como já tratado, passara ao frei todas as responsabilidades pela instituição. Somadas a essa resolução, tinha a decisão régia e a promessa do próprio arcebispo de que iriam realizar novas eleições no início do ano seguinte. Tendo perdido na questão do apêndice e ciente da resolução da junta, ela sabia que não teria mais amparo de qualquer lado; nem mesmo de seus apoiadores das outras ordens, posto que esses haviam participado da dita junta. Portanto, só lhe restava acatar as determinações. Afinal, o convento estava sob a proteção régia desde 1636, não seria ela que perderia esse título de grande imponência para sua comunidade. Por fim, com as eleições por vir, ela tinha certeza de que seu grupo sairia vencedor, posto que elas eram a maioria. Sendo assim, a atitude da religiosa dessa vez foi bem pensada e arquitetada. Elas reduzindo-se ao poder do prelado também reduziriam o grupo das obedientes. Estas últimas não mais poderiam reclamar, após terem sido feitas as eleições canonicamente. Afinal como Teresa Schedel diz em seu romance, “só uma abadessa eleita poderia pôr cobro àquele desassossego”<sup>655</sup>.

Sor. Magdalena não estava equivocada. As eleições foram concretizadas em janeiro de 1738 e a eleita para o cargo de priora foi Sor. Catarina do Sacramento, pertencente ao grupo

---

Madre de Deos Provincial do observancia – Fr. Manoel da Graça – Dom Carlos Jozé Fideli – Fr. Thome da Conceição – Andre de Campos – Fr. Antonio da Conceição – Dom Joaõ Francisco Rescala – Custodio de Mello – Antonio Caetano”. *Relato de 22 de novembro de 1737*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 358-360.

<sup>653</sup> *Carta de 3 de dezembro de 1737*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86.

<sup>654</sup> *Carta do vice-rei, Conde de Sandomil, ao rei*. DAA, Livro das Monções do Reino 129, nº 107. fl. 1v, 4-4v. A paginação do documento tem uma falha, pois o documento começa no fôlio 1v. e somente retorna no fôlio 4.

<sup>655</sup> SCHEDEL, Theresa. *Op. Cit.*, 2003. p. 75.

das rebeldes. A nova prelada, logo após o resultado, enviou uma carta de agradecimento ao vice-rei, exaltando o trabalho que o mesmo havia realizado durante tantos anos, tentando por paz na comunidade<sup>656</sup>. A carta tem um tom de real agradecimento tanto ao conde quanto ao arcebispo, embora se possa imaginar que tenha sido escrita como promessa de um futuro de tranquilidade na comunidade. Apesar disso, Sor. Catharina, em 29 de março do mesmo ano, ainda tentava se justificar ao não querer aceitar as opções que o prelado lhes impôs para delegado. No entanto, diante da resposta dele parece não ter mais debatido, pois dois dias depois da correspondência, observa-se a nova prelada tratando com seu superior assuntos administrativos normais de um convento, como a aceitação de entrada de noviças e negociação dos valores a serem pagos pelos pais das moças<sup>657</sup>.

Quase dois meses após a eleição de Sor. Catarina como priora, morria Sor. Magdalena – dia 2 de março de 1738 – talvez cansada por toda a confusão passada nos últimos anos. Um ano depois, o arcebispo D. Fr. Inácio de Santa Teresa também saía de cena, retornando para o Reino a fim de assumir o bispado do Algarve e, no ano seguinte, era a vez do Conde de Sandomil, que deixava o posto para seu sucessor. Enfim, esses homens eram passageiros, as religiosas não. Desde 1734, Sor. Magdalena cogitava a possibilidade de o arcebispo ser trocado com o tempo. Ele mesmo, em 1735, já havia pedido ao rei que o destituísse do cargo. Era tudo questão realmente de tempo.

Com a decisão régia, as coisas voltariam a ser como eram antes, elas sujeitas ao arcebispado, os agostinhos como seus confessores e os administradores e procuradores seculares. Ao vir um novo prelado, a esperança era que elas fossem deixadas em paz, sem intervenção direta, que tudo caísse no esquecimento e que elas voltassem a governar e a gerir a sua casa da forma como elas interpretavam as *constituições*.

Perante todo o ocorrido, é possível constatar que essas mulheres, tanto as rebeldes quanto as obedientes, tinham noção do jogo que estavam jogando. Elas podem ter perdido a mão, como as possuídas de Loudun<sup>658</sup>, mas souberam voltar atrás e resolver a tempo de não

---

<sup>656</sup> *Carta de 18 de janeiro de 1738*. DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105. fl. 43v.; ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume V. Série Azul, MA-507. fl. 31-31v.

<sup>657</sup> *Carta de 31 de março de 1738*. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 423.

<sup>658</sup> O caso das religiosas ursulinas possuídas da cidade de Loudun foi um fenômeno bastante comentado e analisado não só por estudiosos da época como por diversos historiadores. O processo provocado pela priora Joana dos Anjos, transformou o convento num território de peregrinação após anos de exorcismos coletivos, acusações e execuções e a partir dos milagres que a religiosa teria obrado depois de ser libertada do demônio que a atormentava. Robert Mandrou ao analisar casos de feitiçaria na França seiscentista faz uma análise dos casos de possessão das ursulinas de Loudun. Michel de Certeau, por sua vez, dedicou-se em um livro a análise da crise como um todo e dos discursos que foram sendo elaborados durante os eventos por diversos personagens e pela própria priora em sua autobiografia. Cf. MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do*

serem castigadas pelo rei, seu protetor, ou caírem na desgraça da má fama. Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, assim como a madre Joana dos Anjos, como uma líder, soube conduzir suas irmãs de Ordem nos caminhos tortuosos e complexos que foram os anos da rebelião no convento. E, da mesma maneira que a ursulina francesa – que havia quase um século antes transformado sua comunidade “en caricatura de los grandes retablos barrocos organizados alrededor de la hostia”<sup>659</sup> – a mônica goesa soube, por fim, como deixá-las todas, inclusive as da facção contrária, numa situação estável. Uma estabilidade tão duradoura que um ano depois, com a invasão dos Maratas, elas foram rapidamente autorizadas a saírem do convento para habitar por dois meses um palácio em Mormugão; e ainda costuraram um estandarte, com o crucifixo milagroso bordado de um lado e a imagem da Imaculada Conceição do outro, que ofereceram para a defesa de Mormugão pelas tropas portuguesas, em 1743. O mesmo teria sido aceito com muito bom grado pela população e surtido efeito naquele momento<sup>660</sup>. Mais ainda duradouro foi o esquecimento sobre o episódio aqui analisado que, como exalta Leopoldo da Rocha logo no início de seu artigo, nenhum autor goês contou a história desses anos conturbados. Muito pelo contrário. No século XIX, Vicente d’Abreu não só não mencionou o ocorrido como negou que alguma vez as freiras tenham quebrado o voto de clausura:

Elas faziam 4 votos sólemnes na profissão a saber; da *pobresa, obediencia, castidade e clausura* e nunca constou que houvesse um só abuso, uma só contravenção na execução pontualissima dos 3 primeiros votos, e da clausura tambem nunca nenhuma saio<sup>661</sup>.

Enfim, um desfecho sagaz para um conflito tão complexo e excessivo.

---

*século XVII*. Uma análise de Psicologia Histórica. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. p. 173-180, 186-201, 216-232. CERTEAU, Michel. *La posesión de Loundun*. México, DF.: Universidad Iberoamericana, 2012.

<sup>659</sup> O trecho correspondente na tradução é: “numa caricatura dos grandes retábulos barrocos organizados em torno da hóstia”. Certeau ainda acrescenta que a priora de Loundun não só fez isso como também terminou se transformando numa profetisa, instrumento divino e conselheira, uma benfeitora que centralizou em si “una red de asociaciones espirituales”. Cf: CERTEAU, Michel. *Op. Cit.*, 2012, p. 242.

<sup>660</sup> *UM ESTANDARTE histórico bordado pelas freiras do Convento de Santa Mônica da Velha Goa e restaurado pelas Irmãs Franciscanas Missionárias de Caranzalém*. Goa: Imprensa Nacional, 1959.

<sup>661</sup> D’ABREU, Miguel Vicente. *Real Mosteiro de Santa Mônica de Goa: memória histórica*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1882. p. 15.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo chegado aqui, interessa agora tecer algumas considerações finais. Nesses quase dez anos de investigações sobre o Convento de Sta. Mônica de Goa (desde o mestrado iniciado, em 2010), o cenóbio possibilitou a abertura de um leque de temas para ser estudado ou mais aprofundado. Cada um mais interessante do que o outro. A partir da presente tese, que trata da população conventual e de como ela reagiu aos momentos de crise, que se apresentaram ao longo de aproximadamente um século e meio, é possível desdobrar muito mais assuntos e questões, que merecem ser estudados e resolvidos no futuro. Deixo aqui algumas sugestões.

A origem familiar das religiosas professoras solenemente pode ser pormenorizado num estudo que busque compreender melhor esse detalhe através de um estudo prosopográfico. A educação fornecida para as mulheres que entravam no convento para se tornarem religiosas também possibilita uma análise que vise as *Instruções para o noviciado* e outros ensinamentos escritos por Fr. Diogo de Sta. Anna. Outro tema interessante é o impasse existente entre o cabido da Sé de Goa e os agostinhos sobre a visitação ao convento, na década de 1680, que merece um aprofundamento para observar a percepção do cabido, já que nesse momento só se encontrou a versão dos agostinhos. O mesmo posso dizer sobre a insurreição contra o provincial da congregação da Índia, em que as mônicas estiveram envolvidas anos antes de se iniciar a querela com o arcebispo Sta. Teresa. As cartas trocadas entre as agostinhas e diversos personagens são fontes que fornecem uma gama de diferentes opções de análises. Sem falar no inventário do século XIX e outras fontes econômicas, que com seus dados abrem várias outras possibilidades para uma análise da cultura material do convento e de aspectos judiciais da época em que as freiras se envolveram.

As fontes utilizadas nesse processo de escrita foram encontradas tão dispersas em diversas instituições de guarda, que durante a pesquisa, organização e escrita delas propriamente dita, senti-me como se costurasse uma colcha de retalhos, um *patchwork*. Ao recolher e tecer essas informações, pude criar um vislumbre por onde pudesse espiar e contemplar quem haviam sido, como viveram e como reagiram às intempéries e às crises as mônicas goesas. Os objetivos iniciais da pesquisa foram essenciais para que toda essa paisagem fosse criada. Sendo assim, eu pretendia analisar o aspecto institucional do convento

de Santa Mônica de Goa, examinando como funcionava sua administração a partir de suas despesas e receitas, empréstimos concedidos e adquiridos, e os bens – tanto de raiz quanto artístico ou móveis; identificar a população claustral e a relação entre elas, verificando as famílias de origem das professoras e os contatos estabelecidos com o exterior da instituição, assim com as influências destes sobre o convento; realizar uma análise da vida claustral, nos momentos de conflitos, refletindo de que forma as religiosas reagiram aos ataques dos opositores e, assim perceber até que ponto a instituição estava de acordo ou divergia com o predeterminado pelas normas conventuais; e, comparar o Convento de Santa Mônica de Goa com o de Lisboa a partir do conceito de Goa como *alter ego* de Lisboa desenvolvido por Catarina Madeira Santos<sup>662</sup> – no qual ela constrói a representatividade da cidade de Goa como “cabeça” do Império Português no Oriente –, já que era possível perceber que muitas instituições criadas na capital oriental do Império Português teriam sido espelhadas nas existentes na capital do reino. As características das fontes e outras leituras foram moldando melhor essas metas. Contudo, a única com a qual não pude trabalhar completamente foi a última, por falta de documentação do convento lisbonense e por não ter encontrado constituições que fossem anteriores às do cenóbio goês. Infelizmente, grande parte do acervo documental de Santa Mônica de Lisboa não deve ter sobrevivido à ação do tempo ou está perdido em alguma instituição de guarda portuguesa.

Mesmo com esses contratemplos, foi possível responder à pergunta e confirmar a hipótese principal feitas no início dessa investigação, além daquelas que nortearam todo o processo de pesquisa. Então, se durante o mestrado as fontes me levaram a uma análise do aspecto religioso da fundação do convento das mônicas e da construção do mesmo como um território de vidas femininas exemplares, que resistiram aos ataques dos poderes locais por intermédio divino<sup>663</sup>; nesta tese, procurei enxergar o outro lado da moeda, perceber aquelas “mulheres de carne e osso”. Através das questões feitas durante esta investigação foi possível traçar o perfil dessa comunidade feminina, perceber as suas singularidades, a multiplicidade da sua população conventual, sobretudo a sua estrutura hierárquica e seu patrimônio, construído por meio de práticas econômicas locais. Todas essas respostas me encaminharam a compreender os interesses dessas mulheres e suas reações em momentos conturbados de crise e conflitos.

---

<sup>662</sup> SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

<sup>663</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)*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2012.

Nessa busca pela comprovação de que as mulheres professoras no convento goês foram senhoras de suas decisões nos momentos mais críticos da existência da comunidade e que elas, cientes de sua posição na sociedade colonial goesa, fizeram uso das armas que possuíam para combater aquilo em que acreditavam ser a violação de seus direitos e privilégios, comecei procurando compreender o convento dentro de um cenário que ia além dos muros da cidade oriental. Muito inspirada pelo conceito de mundialização de Serge Gruzinski, que mostra que as histórias de diferentes locais do mundo podem estar conectadas, seja por características comuns seja por interesses e objetivos semelhantes ou mesmo pelos laços atados mediante à grande rede que os impérios ibéricos construíram<sup>664</sup>. Portanto, observar as instituições agostinhas em Portugal possibilitou entender a grande família em que as mônicas goesas estavam inseridas e de onde os freis, o fundador e o tutor, se inspiraram para criar um cenóbio que não apenas seguisse as normas e as devoções da ordem como também fosse um exemplo para as instituições reinóis que, na concepção deles, tanto necessitavam de um modelo de perfeição. Por outro lado, ao abordar as variedades de instituições femininas que foram fundadas pelo mundo colonial ibérico, vi o quanto essas comunidades femininas tinham, no geral, em comum como instituições coloniais, mas também que suas particularidades estavam condicionadas às realidades sociais, culturais, religiosas e econômicas do lugar onde haviam sido fundadas.

Sem dúvida, os conventos foram muito mais do que simples territórios religiosos. Mulheres de diferentes origens, ao viverem neles, eram guiadas por uma hierarquia, principalmente feminina, tendo em vista que os superiores masculinos não interferiam cotidianamente nos assuntos da comunidade. Devido a essa estrutura organizacional, na qual cada mulher exercia uma diferente função no cotidiano do claustro, os cenóbios acabaram se tornando territórios multifacetados, onde demandas econômicas e materiais eram sanadas juntamente com as religiosas. Em Goa, essa premissa não foi diferente. Então, a fim de perceber essas origens, precisava começar compreendendo a estratificação social da qual essas mulheres provinham e diante da variedade de castas existentes, trabalhos, como os de Louis Dumont e de Claudia Pereira, foram fundamentais não só para a compreensão do conceito de casta na Índia, em geral, como também para entender como essa organização se deu especificamente em Goa<sup>665</sup>. Contudo, pensando na presença dos portugueses e sua

---

<sup>664</sup> GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014.

<sup>665</sup> DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 2008; PEREIRA, Cláudia. *Casta, Tribo e Conversão*. Os Gaudde de Goa. 2009. 431p. Tese (Doutorado em Antropologia) – ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2009.

própria organização social, os estudos de Nuno Monteiro e Ronald Raminelli auxiliaram no entendimento de quais nobreza e fidalguia embarcavam e se estabeleciam nas conquistas portuguesas, enquanto Teotónio de Souza me mostrou características mais específicas dos que se fixaram em Goa<sup>666</sup>. Em vista disso, passei a ocupar-me com a população conventual goesa, que formada por mulheres fidalgas, nobres, vindas de camadas mais baixas e escravas, também existia sob uma hierarquia, que, por sua vez, refletia a sociedade de onde elas vinham – como a presença de muitas servas e escravas para servirem as religiosas de véu preto.

Nesse sentido, as agostinhas goesas construíram uma identidade de conjunto dentro daquele território. Uma identidade única que juntava as características gerais de “esposas de Cristo” e de “filhas de Sto. Agostinho” com as particularidades de mulheres do Oriente. Os conceitos de território, dos geógrafos Marcel Roncayolo e Rogério Haesbaert, e de territorialidade religiosa da geógrafa Zeny Rosendahl – especialista em Geografia da Religião – auxiliaram o desenvolvimento da concepção do território conventual feminino tanto como espaço criador da identidade das mônicas, quanto como parte integrante de um projeto dos agostinhos de domínio do topo do Monte Santo – através da implantação de suas construções e de seus costumes – e de afirmação e aumento da importância da ordem no Oriente<sup>667</sup>. Um lugar, em que desde sua idealização e escolha do terreno para a construção, havia sido pensado para exercer um papel de ícone da religiosidade católica. Tendo sido construído sobre uma área de prostituição, a nova fundação mostrava aos seus contemporâneos a superioridade da fé de Roma.

Dessa forma, a iniciativa dos freis Aleixo de Menezes e Diogo de Sta. Anna em elaborar normatizações específicas para as freiras, como as *Constituições*, as *Instruções do noviciado*, o *Regimento* e outros, tinha o objetivo de as uniformizar com o ideal cristão católico, de as europeizar. No entanto, não tiveram êxito tão duradouro, pois muitos foram os exemplos, tanto social quanto economicamente, de que elas terminaram por reproduzir as características da sociedade colonial, criando assim sua própria identidade. Já desde o processo de construção, foi possível perceber as agostinhas lidando com a obtenção de recursos não só a fim de terminar a grandiosa fábrica do convento, mas também com o intuito

---

<sup>666</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Notas sobre nobreza, fidalguia e titulares nos finais do Antigo Regime. *Ler História*, nº 10, Lisboa, 1987; RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015; SOUZA, Teotónio R. de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

<sup>667</sup> HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006; RONCAYOLO, Marcel. *Território*. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 8; ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

de manterem o sustento espiritual e material de sua casa. Por serem responsáveis pela sobrevivência de toda a comunidade e de seus funcionários externos ao claustro, tiveram que se ocupar de negociações econômicas, gerenciamento dos dotes e heranças, compra e venda de propriedades, realizações de empréstimos, – tanto dando, como pedindo – venda de produtos feitos por elas, entre outros.

Essa combinação de aspectos mundanos e sagrados por meio da administração das receitas e despesas da comunidade foi pensada por alguns historiadores da História Econômica, mas aqui foram utilizados, principalmente, trabalhos como os de María López-Cano, sobre crédito eclesiástico, e de Kathryn Burns, sobre economia conventual<sup>668</sup>. Os dois conceitos foram trabalhados de maneira complementar a fim de refletir sobre os hábitos administrativos e econômicos que as freiras possuíam e averiguar como a construção e a manutenção do patrimônio conventual estavam ligadas a uma rede de sociabilidade que as freiras desenvolviam com o mundo laico. Não se prendendo apenas aos laços estabelecidos com os irmãos de ordem e com seus pais e parentes, mas também relacionando-se economicamente com variados tipos de gente. Desde seus familiares até os gancares das aldeias, passando por cidadãos casados, comerciantes e trabalhadores locais, muitos foram os que recorreram ao convento com o objetivo de resolver questões econômicas e que as religiosas recorreram para as auxiliarem no que fosse preciso – como foi o caso dos oficiais que as serviam (procuradores, advogados, médicos, boticários, pedreiros, padeiros, serviçais e muitos outros).

Apesar disso, a presença de um convento feminino em Goa não foi harmoniosa. Muitos foram os anos em que as mônicas estiveram envolvidas em conflitos com poderes civis e eclesiásticos locais. Com essa questão em mente, o livro de Margareth Chowning<sup>669</sup> serviu não só para pôr ordem aos meus pensamentos e ideias sobre longos processos conflituosos envolvendo conventos femininos, como também possibilitou uma aproximação e, por vezes, até uma comparação entre as realidades daquelas mulheres. Contudo, não apenas isso. Perceber a afinidade entre nossos temas e objetivos foi algo gratificante. Pretender lançar um olhar para o convento e sua população e percebê-lo com toda a sua complexidade, sem

---

<sup>668</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; BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008.

<sup>669</sup> CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006.

simplesmente rotulá-lo como paraíso ou inferno para as mulheres, ou como lugar de completa autonomia ou de habitual quebra de votos, foi algo que aproximou a minha escrita da dela.

Nesse sentido, a utilização do conceito de conflito trabalhado por António Hespanha, em que ele amplia seu uso para além do simples embate, combate ou revoltas, percebendo as tensões que permeavam os mais variados grupos da sociedade do Antigo Regime<sup>670</sup>, ajudou a entender o jogo de poder em que as religiosas sabiam se articular. As nuances das disputas por privilégios e interesses foram percebidas como algo endêmico e inevitável, tanto do mundo moderno e do ambiente colonial, em geral, como do território conventual, numa perspectiva dos microconflitos – pensados por Hespanha. Aquelas mulheres, aparentemente subalternas, souberam movimentar suas peças no tabuleiro, utilizando suas influências e seus apoiadores na tentativa de atingir seus objetivos nas querelas em que estavam envolvidas.

A existência dessas religiosas foi contestada desde o seu processo de fundação e mesmo depois de obterem o título régio, elas ainda se envolveriam em crises maiores. Na primeira longa contenda com os poderes locais, durante o processo de afirmação do convento, foi possível observar o papel essencial que frei Diogo exerceu como confessor e defensor da comunidade. Em seus escritos, retirados os exageros de uma apologia, foi possível observar o quanto esse religioso e as professoras trabalharam, conjuntamente, para que o cenóbio criasse raízes profundas e prosperasse num ambiente tão adverso. O esforço deles teve frutos, o convento progrediu e, por um tempo, teve um alcance imperial, atraindo mulheres de várias partes do Oriente. Até que a partir da segunda metade do século XVII foi diminuindo seu raio de ação para uma dimensão mais local, com as progressivas perdas de territórios dos portugueses.

Apesar desse encolhimento, as mônicas continuaram tendo uma grande importância para aquela sociedade, que ali depositava suas filhas e parentes. Nas décadas de 1720 e 1730, as freiras se envolveriam mais uma vez numa querela que acarretaria em sua pior crise. O conflito com o arcebispo Sta. Teresa, gerou um cisma no seio da comunidade, dividindo-as em dois. Contudo, com as fontes descobertas durante a investigação, foi possível observar que a questão da permanência dos agostinhos como seus confessores e administradores não teve início com a chegada do prelado. Ela já estava em andamento desde finais do século anterior, com a indicação de que o patrimônio do convento não estava sendo bem gerido. Já ali com sua gerência posta em xeque, o provincial abriu mão dessa administração, deixando as

---

<sup>670</sup> HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

mônicas desamparadas, ao que o rei respondeu designando clérigos seculares para tal responsabilidade.

Foram as próprias religiosas que, com suas cartas, conseguiram momentaneamente reverter o quadro, tendo mais uma vez seus irmãos de ordem como confessores. Aliás, as cartas se configuraram numa preciosidade para a análise das personalidades envolvidas nessa longa crise. Tratadas a partir de algumas práticas arquivísticas, paleográficas e tipológicas documentais, as cartas produzidas entre os anos de 1720 e 1740 permitiram não apenas a análise desse momento tão conturbado e conflituoso, mas também tornaram possível identificar os remetentes e destinatários dessas correspondências. Foi possível perceber a personalidade e o ponto de vista de alguns deles sobre a crise. Assim, durante esse trabalho foi dado enfoque às cinco personagens que se sobressaíram na intensa troca de correspondência oficial e não-oficial que permeou o conflito: o rei, desenvolvendo seu papel decisório; o arcebispo e sua personalidade conflitante e contumaz; o vice-rei, atuando com o mediador entre as partes; e os dois grupos das religiosas, Sor. Magdalena de Sto. Agostinho liderando o grupo das rebeldes e Sor. Brites do Sacramento personificando as obedientes. Além disso, as cartas também proporcionaram uma compreensão da dinâmica da comunidade, mostrando como funcionava a comunidade de religiosas para além do ideal construído e do que estava determinado nas normatizações.

A partir disso, pude perceber que a resistência das religiosas não foi uma mera aversão à religião ou às suas normas, mas sim um jogo de poder; tendo sido possível, por exemplo, observar as agostinhas rebeldes utilizarem o que Hespanha chamou de “estratégia de resistência”<sup>671</sup> a fim de alcançarem seus objetivos. Elas, num comportamento de “simulação/dissimulação”, tentaram legitimar sua desobediência e rebeldia acusando o arcebispo Santa Teresa de tirania e as suas irmãs de ordem favoráveis a ele, de violentas. Nesse processo, em que esteve em jogo também a cabeça da comunidade, pude notar a busca de apoio por parte de ambos os grupos de freiras, com cada uma delas tentando comprovar que estava com a razão, acusando-se e defendendo-se mutuamente. Também estava em jogo a autonomia dessas mulheres para conservar sua dinâmica de vida e ambas as partes tinham noção disso. Elas sabiam que vice-reis e arcebispos eram passageiros, mas elas não. Era tudo questão de tempo. Então, após a decisão régia e, finalmente depois de mais de seis anos sem eleição, elas escolheram uma nova priora. As contendas internas aparentemente se acalmaram e elas mantiveram seus irmãos de ordem como seus confessores.

---

<sup>671</sup> HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, 2012. p. 46.

Quase tudo ficou como antes, sujeição ao poder episcopal e administração secular. Elas voltaram, mais uma vez, aos seus afazeres espirituais e materiais, exceto pelas perdas de patrimônio poucos anos depois e pela diminuição populacional gradativa que foram sofrendo a partir da segunda metade do século com o abandono da cidade e depois com a extinção das ordens religiosas, em 1835, que condenou a comunidade à morte lenta. Ou seja, as mônicas foram gradativamente empobrecendo e diminuindo de tamanho e importância, embora continuassem fazendo parte das vidas dos descendentes e dos nativos. Ainda gerindo uma economia espiritual<sup>672</sup> – com o controle de propriedades e empréstimos, a venda de doces e artigos religiosos, as orações do Ofício Divino e as missas pelas almas –, o convento perdurou até a última mônica, em 1885. Contudo, hoje, mesmo depois de tantos anos de seu término, alguns de seus bens, mais especificamente, os presentes em Goa e Damão, ainda sobrevivem. A Arquidiocese de Goa e Damão se tornou a administradora deles e, atualmente, ainda há processos judiciais pela posse de outras propriedades que aparecem nas documentações presentes no Arquivo do Paço Patriarcal.

Esta pesquisa procurou demonstrar que uma comunidade religiosa feminina, mesmo no mais longínquo – e ao mesmo tempo tão próximo de nós, devido a nossa história em comum de colonização – Oriente, não estava isolada em seus muros. As mulheres lá, assim como as demais na Europa, nas Américas e nas Filipinas, regeram suas vidas com uma relativa autonomia que só o ambiente claustral podia lhes oferecer. Elas administraram seus bens e suas fazendas. Foram grandes possuidoras de propriedades rurais e urbanas e importantes prestamistas. Elas se envolveram em conflitos, defenderam seus direitos e privilégios e se mantiveram sempre relacionadas com a sociedade extramuros. O território conventual não foi, portanto, como muitos pensam, um mero repositório de mulheres submissas, manipuladas e silenciosas. Ele teve, sim, uma importância não apenas religiosa e as suas freiras foram também agentes naquela sociedade.

Enfim, esperei com esse estudo, – ao analisar os variados aspectos do Convento de Sta. Mônica de Goa – contribuir para o conhecimento dos diferentes atores que integraram a dinâmica social, religiosa, cultural, econômica e política do Oriente Português. Muitas foram e mais ainda serão as visões e versões sobre o papel que as freiras de Sta. Mônica de Goa desenvolveram naquela sociedade colonial do Antigo Regime. Eu aqui apenas quis, assim como Burns disse<sup>673</sup>, oferecer a minha versão e a minha contribuição para a história daquele que foi um dos mais suntuosos conventos do mundo português.

---

<sup>672</sup> Como é possível observar no inventário.

<sup>673</sup> BURNS, Kathryn. *Op. Cit.*, 2008, p. 193.

## REFERÊNCIAS

### FONTES:

#### **Instituições de Guarda (Goa):**

##### ***Arquivo do Paço Patriarcal:***

[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.

##### ***Directorate of Archives & Archaeology of Goa (antigo) Arquivo Histórico do Estado da Índia:***

DAA, Cartas e Ordens, 1731-1732, Liv.795.  
 DAA, Cartas e Ordens, 1733-1734, Livro 796.  
 DAA, Conventos Extintos, Papéis, nº 3045.  
 DAA, Conventos Extintos, Papéis, n. 3053.  
 DAA, Conventos Extintos, Papéis, n. 3062.  
 DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2669.  
 DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2670.  
 DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2671.  
 DAA, Conventos Extintos, Recibos, nº 2672.  
 DAA, Convento da Santa Mônica, Inventário, nº 2132.  
 DAA, Convento da Santa Mônica, Papéis do Mosteiro, nº 7888.  
 DAA, Contas da Irmandade do Smo. Coração de Jesus, nº 7694.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 25, nº 19-D.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 26, nº 20. fl. 99.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 30, nº 22-B. fl. 274.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 47, nº 54.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 68, nº 59.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 70, nº 61.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 98, nº 88.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 99, nº 89.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 119, nº 101-A.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 126, nº 104.  
 DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105  
 DAA, Livro das Monções do Reino 129, nº 107.

##### ***Krishnadas Shama State Central Library:***

*EXCELLENÇIAS da Ordem Augustinianna*. MS-14.

##### ***Museum of Christian Art:***

*DO MODO que se há de ter nas profissões das Irmaãs*. [s/d]. [s/l]. fl. 19-22v.

#### **Instituições de Guarda (Portugal):**

**Academia de Ciências de Lisboa:**

ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume I. Série Azul, MA-503.

ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil, Volume V, Série Azul, MA-507.

**Arquivo do Patriarcado de Lisboa:**

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. APL, U.I.350.

**Arquivo Histórico Ultramarino:**

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 70.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 110.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 117.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_ CU\_ 058, Cx. 153.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 195.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_ CU\_ 058, Cx. 206.

AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 214.

**Arquivo Nacional da Torre do Tombo:**

ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 84.

ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86.

ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121.

ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 276.

ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 7, n.º 350.

ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 7, n.º 358.

ANTT, Institutos Religiosos da Índia, mç. 13, n.º 668.

ANTT, CN Oeiras, 1º Cartório, Livro de Notas 61, cx. 11 (ano 1739).

ANTT, CN Oeiras, 2º Cartório, Livro de Notas 4, cx. 1 (ano 1771).

ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, n.º 22.

ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, n.º 31.

ANTT, Santa Maria do Carmo de Lisboa, Liv. 3, n.º 53.

*DEFESA de 20 de janeiro de 1734*. ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 1131 (47).

GRAÇA, Fr. Simão da. *Livro segundo Da origem, extencão e propagaçam da Religião dos Eremitas de N. P. S. Augostinho, pellas terras destas partes Orientaes*. ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 1699. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4489869>> Acesso em: 06 mai. 2017.

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.

MENEZES, D. Fr. Aleixo de. *Sumário da santa e religiosa instrução do santo noviciado do observantíssimo e religiosíssimo mosteiro das freiras professas 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.

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.

*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, nº 673 (63). Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4248676>> Acesso em: 04 mai. 2017.

*RELAÇÃO de Milagres de Nossa Senhora da Penha de França, Nossa Senhora de Monserrate, Nossa Senhora de Guadalupe, Menino Jesus do Mosteiro de Santa Mónica (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.

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.

\_\_\_\_\_. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa.* 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236.

\_\_\_\_\_. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa.* 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816.

\_\_\_\_\_. *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 dezanove 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.

\_\_\_\_\_. *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.

#### **Biblioteca da Ajuda:**

*CARTA régia de D. Pedro II sobre confirmação pedida pela priora de Sta. Monica,* 1700. BA, 51-VII-24.

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 accomodadas ao intento.* BA, Congregação da India Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51.

*SOBRE o Mosteiro de Sta. Clara de Cochim, 1616. BA, 47-VIII-15.*

***Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra:***

*FUNDAÇÃO da Reforma dos Agostinhos, ou Fundação dos Agostinhos Descalços em Portugal. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 997.*

*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 Mónica 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.*

*RELAÇÃO verdadeira do milagroso portentoso & portentoso milagre, que aconteceu na India no sancto Crucifixo, q está no coro do observantíssimo mosteiro das freiras de S. Mónica da cidade de Goa, em 8 de fevereiro de 1636. Lisboa, Ed. Manuel da Silva, 1640. Cota V.T.-15-6-54.*

*SANTA ANNA, Fr. Diogo de. Breve tratado do muito Religiosíssimo mosteiro de S. Mónica de Goa de Religiosas de Insigne Doutor da Igreja S. Agostinho. 1613. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 1085.*

***Biblioteca Nacional de Portugal:***

*BEYLERIAN, Arthur. Cinq lettres inédites de D. Frei Aleixo de Meneses, archevêque de Goa. Paris : Fund. Calouste Gulbenkian, 1974.*

*CARTA de Soror Magdalena de Santo Agostinho e mais Religiozas do Conuento de Sta. Monica para os Inquisidores de Goa, [1732]. BNP, MSS 1, n. 4<sup>12</sup> BIS.*

*COPIA de huma Consulta do Conselho Ultramarino em que a Prioriza e Religiosas de Goa, e o Vigario Provincial de Sto. Agostinho da India dão conta dos escandalos, que se tem experimentado no dito Convento, 1720. BNP, MSS 1, n. 4<sup>2</sup> BIS.*

*CORRESPONDÊNCIA de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao rei D. João V e outros, [1732-1735]. BNP, MSS-1-4<sup>1</sup>-bis. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.*

*CORRESPONDÊNCIA do Pe. Francisco dos Reis, Fr. Manuel de Sto. Antonio, Conde de Sandomil, Soror Magdalena de Santo Agostinho, Soror Brites do Sacramento e outros, a variados destinatários, 1733-1734. BNP, MSS 1, n. 4<sup>6</sup> BIS.*

*GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. Breve tratado do muito religiosíssimo Mosteiro de Santa Mónica de Goa. [S.l.: s.n.], 2009.*

*HISTÓRIA e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da Índia Oriental, BNP, B 1-12, cx. 3, nº 23.*

*RELAÇÃO sumaria e verdadeira dos proçedim[en]tos que o arçeb[isp]o de goa teve com as relig[ios]as do conv[en]to de s[an]ta monica da mesma çidade no anno de 1731, 1732, 1733, e 1734. BNP, MSS 1, n. 4<sup>8</sup> BIS.*

**Biblioteca Pública de Évora:**

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.* [1607]. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24.

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 professaõ.* [1636]. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24.

**Instituições de Guarda (Vaticano):****Arquivo Secreto do Vaticano:**

*CARTA de vizitação do Mosteiro de Sancta Monica do anno de 1722.* ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioec. 367

**Instituições de Guarda (Rio de Janeiro):****Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro:**

BNRJ, Inquisição de Goa, 25,1,4, n. 128.

**Fontes impressas:**

ALONSO, Carlos. Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, Arzobispo de Goa (1595-1612). In: *Analecta Augustiniana*, 27, p. 263-333, 1964.

ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo das Letras, 1999.

AVE MARIA, Fr. Manuel da. Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho. [1817]. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. vol. XI. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

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

CASTRO, Pe. João Baptista de. *Mappa de Portugal antigo e moderno*. 3 tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1762-1763.

CÉU, Sor. Maria do. *Aves Ilustradas em avisos para as religiosas servirem os ofícios dos seus mosteiros*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1734.

*CONCILIO de Trento*. Disponível em: <<http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm>> Acesso em: 6 mar. 2010.

*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.

FREIRE, Francisco José. *Secretario portuguez, ou Methodo de escrever cartas por meio de huma Instrucção Preliminar: Regras de Secretaria; Formulario de tratamentos, e hum grande numero de Cartas em todas as espécies, que tem mais uso, com varias Cartas Discursivas sobre as Obrigações, Virtudes, e Vicios do novo Secretario*. 5ª ed. Lisboa: Officina de Antonio Gomes, 1786. p. 432-443. Disponível em:

<[https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QadiLGku4YAZoH\\_dyWi65AE1XnugiTPXjDbOFdkDG6ZxU0QaEUkHto0njFsoOGN0AnzX45UQbr5U-zQabLnlYhvxlCxljwYta0OT0dpV1ZAOeLVdvvjpXex1p4hV5bZu2a9SEZwpCIIdOG1iSn1-AF42HL82JZ8V395cK8YDU6W1eqsfoYPqWeCmrH6gJUuPzwPvKZqJHLblbfkfkKZbBbanNXIm0NP15BPGBaTW8Rh-6Act262EEh0EWK22wVhiSOoSbnpjR2b9hABXvnXbW9cGbTcG3y86qpoGm5wapdzGLckf89cY](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QadiLGku4YAZoH_dyWi65AE1XnugiTPXjDbOFdkDG6ZxU0QaEUkHto0njFsoOGN0AnzX45UQbr5U-zQabLnlYhvxlCxljwYta0OT0dpV1ZAOeLVdvvjpXex1p4hV5bZu2a9SEZwpCIIdOG1iSn1-AF42HL82JZ8V395cK8YDU6W1eqsfoYPqWeCmrH6gJUuPzwPvKZqJHLblbfkfkKZbBbanNXIm0NP15BPGBaTW8Rh-6Act262EEh0EWK22wVhiSOoSbnpjR2b9hABXvnXbW9cGbTcG3y86qpoGm5wapdzGLckf89cY)> Acesso em: 20 dez. 2018.

FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras...* vol. III. Braga, Imprensa Catholica, 1890.

GOUVEA, Antonio de. *Jornada do arcebispo* [1606]. Introdução de Joaquim O. Braganca. Edição Fac-símile. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988.

IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Tomo 1. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781.

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.

JESUS, Santa Teresa de. *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

LINHARES, Conde de, (Miguel de Noronha). *Diário do 3º conde de Linhares, vice-rei da Índia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1937.

*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, 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. Disponível em:

<<http://memoria-africa.ua.pt/Catalog.aspx?q=TI%20relacao%20completa%20das%20religiosas%20do%20mosteiro%20de%20santa%20monica%20de%20goa>> Acesso em: 26 abr. 2014.

LOBÃO, Manuel de Almeida Sousa de. *Tractado pratico e critico de todo o Direito Emphyteutico conforme a legislação e costumes d'este reino e uso actual das nações*. Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1857.

MATTOS, Arthur Teodoro. *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1627)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 2000.

MEXIAS, Afonso. Foral de uzos e costumes dos Gancares e Lavradores desta Ilha de Goa, e outras annexas a ella. In: XAVIER, Felipe Nery. *Collecção Leis peculiares das comunidades agricolas das aldeas dos concelhos das Ilhas, Salcete e Bardez*. Parte 1. Nova-Goa: Imprensa Nacional.

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 India, 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.

OLIVEIRA, Fr. Nicolao de. *Livro das grandezas de Lisboa*. Lisboa: Impressão Régia, 1804.

PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*. 10 vols. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982.

PEREIRA, A. B. Bragança. *Arquivo Português Oriental*. 7 vols. Bastorá: Tipografia Rangel, 1936-1940.

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 Presenca, 1995.

PURIFICAÇÃO, Fr. 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.

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.

*REGIMENTO do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal: ordenado por mandado do Illmo & Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d’Estado de S. Magde*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640.

*REGISTO da Casa da Índia*. Introd. e notas de Luciano José de Oliveira Ribeiro. Vol. 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

RÊGO, António da Silva (dir.). *Boletim da Fimoteca Ultramarina Portuguesa*. 50 vols. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.

\_\_\_\_\_. *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Coligida e anotada por António da Silva Rêgo. 12 vols. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947-1958.

\_\_\_\_\_. *Documentação ultramarina portuguesa*. 6 vols. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1967.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. 5 vols. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1857-1876.

\_\_\_\_\_. *Archivo portuguez-oriental*. 9 vols. 2ª ed. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1922.

SARAIVA, Cardeal. *Obras completas do Cardeal Saraiva*. 10 volumes. Introd. Marquez de Rezende; ed. lit. António Correia Caldeira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872-1883.

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.

\_\_\_\_\_. *Rosas do Japam, candidas açucenas, e Ramallete de fragrantas, & peregrinas flores, colhidas no jardim da Igreja do Japão [...]*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1709.

SOUSA, Manuel de Faria e. *Asia portuguesa*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1675.

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.

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.

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.

VIDAL, José Montero y. *Historia general de Filipinas. Desde el descubrimiento de dichas islãs hasta nuestros días*. Tomo 1. Madrid: Imprenta y Fundación de Manuel Tello, 1887.

ZUÑIGA, Fr. Joaquín Martínez de, O.E.S.A. *Historia de las Islas Philipinas*. Sampaloc: Impreso por Fr. Pedro Argüelles de la Concepción, 1803.

#### **OBRAS DE REFERÊNCIA:**

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. 8 vols. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>> Acesso em: 26 jan. 2016 - 2019.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida & BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Dicionário de Terminologia Arquivística*. São Paulo: Secretaria da Cultura, 1996.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. 2 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

GARCIA, Hamílcar de; NASCENTES, Antenor (ed.). *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa Caldas Aulete*. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1986.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2 vols. São Paulo: Edusc, 2002.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo II. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1747. p. 549. Disponível em: <[http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc\\_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4FkTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes](http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4FkTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes)> Acesso em: 01 dez. 2016.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo III. Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues, 1752. Disponível em: <[http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc\\_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4F\\_kTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes](http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeiDlm62eI4Tg2AiOcjYTN-CartRK5Ds85CJuBF9OZ5INDgm6fhqUuj1sXsljXRxDPPqjWc_u5AJCvMIFn4Y2nZbqlsed7m73uN8XN800IbXTuLyph4e7WnJwUlyNLC9fjrHkhg8zqcJlnpb2Z-mryXsbukTu1yVmXVTcT5gnnL5s5z5Nz58RLTHOP5xqtY7TuyXnZBuX1D8pSQEYupBw-ybpk1YnzIluv4W1o8kzI8QgW17GUqFMGP296pBwMo4F_kTmHlrh8WmjQ9XjLEZjS7ZeZYzsPxAEq6II0Lao5ePfe4oes)> Acesso em: 01 dez. 2016.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana* (1741). Edição Fac-símile. Vol. 2. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1965-67.

NAULT, William H. (dir.). *Enciclopédia Delta Universal*, vol. 5. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., 1987.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1963-1971.

SILVA, Antonio Moraes. *Dicionário da língua portuguesa - recompilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Vol. 2. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789.

SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario Bibliográfico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.

### **OBRAS LITERÁRIAS:**

CASTRO, Alberto Osorio de. *A cinza dos myrtos: poemas*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1906.

SCHEDDEL, Theresa. *O mosteiro e a coroa*. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

### **LIVROS:**

- A. C., Emma Maria. *Women in Portuguese Goa: 1510-1835*. Tellicherry-Kerala: IRISH, 2002.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *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.
- ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Bertrand Editora, 2004.
- ALONSO, Carlos. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Os agostinhos em Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003.
- ANASTÁCIO, Vanda (org.). *Cartas de Lília e Tirse (1771-1777)*. Lisboa: Edições Colibri; Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2007.
- ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- AZEVEDO, Carlos de. *A arte de Goa, Damão e Diu*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário do Nascimento de Vasco da Gama, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Arte cristã na Índia Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1959.
- \_\_\_\_\_. *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2 (*humanismos e reformas*). Círculo de Leitores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *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.
- BARRETO, Luís Filipe. *Macau: poder e saber (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: Editorial Presença, 2006.
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.
- BERWANGER, Ana Regina e LEAL, João Eurípedes. *Noções de paleografia e diplomática*. 5ª ed. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2012.
- BETHELL, Leslie. *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: EdUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.
- BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. vol. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média (século XII)*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BORGES, Charles J. *The economics of the Goa Jesuits, 1542-1759. An explanation of their rise and fall*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

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.

\_\_\_\_\_. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Índia Portuguesa em meados do século XVII*. Lisboa: Edições 70, 2015.

\_\_\_\_\_. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

\_\_\_\_\_. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

\_\_\_\_\_. *Portuguese society in the tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1580-1800*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967.

BRAGA, Maria Luísa. *A Inquisição em Portugal na primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*. Lisboa: INIC, 1992.

BROWN, Judith C. *Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália na Renascença*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRITO, Raquel Soeiro de Brito. *Goa e as praças do Norte: revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

BURNS, Katryn. *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Institut Français d'Études Andines, 2008.

- CALAINHO, Daniela; MONTEIRO, Rodrigo Bentes; Feitler, Bruno; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CARDELLA, Lorenzo. *Memorie storiche de' Cardinali della Santa Romana Chiesa*. Tomo 8. Roma: Stamperia Pagliarini, 1794.
- CARREIRA, Ernestine. *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a former capital of Empire*. Saligão: Goa, 1556, 2014.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La posesión de Loundun*. México, DF.: Universidad Iberoamericana, 2012.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas (1250-1550) – vol. I*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CHOWNING, Margaret. *Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863*. New York: Oxford University Press, 2006.
- CINTRA, Luís Felipe Lindley. *Sobre “formas de tratamento” na língua portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1972.
- COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998.
- 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.
- COSTA, Filipe. *Mulheres do século XVIII. Conventos de freiras*. Lisboa: Ela por ela, 2006.
- CUESTA, Ángel Martínez, O.A.R. *Historia de los Agustinos Recoletos*. Vol. I: Desde los Orígenes hasta el siglo XIX. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 1995.
- D'ABREU, Miguel Vicente. *Real Mosteiro de Santa Monica de Goa: memória histórica*. Nova-Goa: Imprensa Nacional, 1882.
- DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade: da reforma protestante à era do iluminismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- DEUSEN, Nancy E. van. *Between the Sacred and the Wordly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. 2 vols. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DIAS, Pedro. *De Goa a Pangim. Memórias tangíveis da Capital do Estado Português da Índia*. Lisboa: Ed. Santander Totta, 2005.

DISNEY, Anthony R. *A decadência do Império da Pimenta. Comércio português na Índia no início do séc. XVII*. Lisboa: Edições 70, 1981.

DORÉ, Andréa. *Sitiados: os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 2008.

EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life (1450-1700)*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FARIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

FERNANDES, Manuel Bernardo Lopes. *Memória das moedas correntes em Portugal, desde o tempo dos romanos, até o anno de 1856*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1856-1857.

FERNÁNDEZ, Amaya; MARTINIÉRE, Margarita Guerra; LEIVA, Lourdes; MARTÍNEZ, Lidia. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú*. Lima: PUCP – Fondo Editorial, 1997.

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. *A mulher na Índia Portuguesa*. Nova Goa: Tip. Bragança & C<sup>a</sup>., 1933.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*. 3<sup>a</sup> ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

FOLIETO, Hugo. *Livro das aves*. Tradução e introdução por Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

FONSECA, José Nicolau. *An historical and archaeological sketch of the city of Goa*. New Delhi: Asian Education, 1994.

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.

FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

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.

GOMES, Olivinho J.F. *The religious orders in Goa: 16th – 17th centuries*. Goa: Konknni Sorospot Prakashan, 2003.

GONÇALVES, Janice. *Como classificar e ordenar documentos de arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 1998.

- GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.
- GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The many faces of Sundorem. Women in Goa*. Panjim-Goa: Surya Publications, 2007.
- GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUTIÉRREZ, Lucio. *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- HESPAÑA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.
- HISTÓRIA dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, Tomo II. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1972.
- HOLLER, Jacqueline. *“Escogidas plantas”: nuns and beatas in Mexico City, 1531-1601*. New York: Columbia University Press, 2005.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. *História da Igreja no Brasil: Primeira época*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- HUFTON, Olwen (ed.) *Women in the religious life*. Florence: European University Institute, 1996.
- INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tania Regina de. *O pensamento medieval*. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAROUSSE, William. *A local church living for dialogue: Muslim-Christian relations in Mindanao-Sulu (Philippines), 1965-2000*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.
- LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.
- LAVRIN, Asunción. *Brides of Christi: conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LIMA, José Joaquim Lopes de; BORDALO, Francisco Maria. *Ensaio sobre a estatística das possessões portuguesas na África Ocidental e Oriental na Ásia Ocidental na China e na Oceania*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1862.

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.

LÓPEZ, Teófilo Aparicio. *La Ordem de San Agustin en la India (1572-1622)*. s/l: s/n, 1978.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez. *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. Disponível em: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/elcredito/credito.html>> Acesso em 07 nov. 2015.

LORA, José Luis Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *No Portugal Moderno: espaços, tratos e dinheiros*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. Uma análise de Psicologia Histórica. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

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.

MARTINS, José Frederico Ferreira. *Crónica dos vice-reis e governadores da Índia*. Vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919.

\_\_\_\_\_. *Dom Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: um esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909.

\_\_\_\_\_. *História da Misericórdia de Goa*. 3 vols. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1910-1914.

MATER DEI, Institute. *Handbook and Calendar, 2015-2016*. Goa, 2015.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. 4º volume. HESPANHA, António Manuel (coord.). *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MOLINA, Antonio M. *América en Filipinas*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e poder: entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

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.

NAZARETH, Casimiro Christovam. *Mitras lusitanas no Oriente: catalogo chronologico-historico dos prelados da igreja...* Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887.

NUNES, Eduardo Borges. *Abreviaturas paleográficas portuguesas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981.

OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*. Mira-Sintra (Portugal): Publicações Europa-América, 1994.

OWENS, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Cidade do México, DF: University of New Mexico Press, 2017.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de La Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PEEBLES, Patrick. *The History of Sri Lanka*. Westport, CT: Greenwood Press, 2006.

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

PIERIS, Paulus Edward. *Ceylon, the Portuguese era: being a history of the island for the period, 1505-1658*. Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo, 1992. Disponível em: <[https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00pier\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ceylonportuguese00pier/ceylonportuguese00pier_djvu.txt)> Acesso em: 05 abr. 2016.

PIÑEDO, Ramón Molina. *Las señoras de Valfermoso*. Guadalajara: AACHE Ediciones, 1996.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

REGO, Antonio da Silva. *História das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. 12 vols. Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1947-1958.

\_\_\_\_\_. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

\_\_\_\_\_. *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia (1838 - 1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa da Historia, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Ultramar Português no século XVIII (1700-1833)*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1967.

REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *A Conjuração de 1787 em Goa, e varias cousas desse tempo*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875.

\_\_\_\_\_. *Goa and the Revolt of 1787*. Ed. Charles J. Borges. Delhi: Concept Publ. Co., 1996.

ROCHA, Leopoldo da. *As confrarias de Goa: séculos XVI-XX: conspecto histórico-jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

ROCHA, Maria Manuela. *Viver a crédito: práticas de empréstimo no consumo individual e na venda a retalho (Lisboa, séculos XVIII e XIX)*. Lisboa: Gabinete de História Económica e Social, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crédito privado em perspectiva comparada (séculos XVII – XIX)*. Lisboa: Gabinete de História Económica e Social, 1998.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ROTZETTER, Anton. *Clara de Assis, a primeira mulher franciscana*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1994.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *O Império Português, 1415-1808. O mundo em movimento*. Lisboa: Clube do Autor Editora, 2016.

SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004.

SALDANHA, Gabriel de. *História de Goa (política e arqueológica)*. Vol. 1 – História política. Nova-Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925.

SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.

SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

SANTOS, Cristian José Oliveira. *Devotos e devassos: representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2014.

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa. O Império Oriental (1660-1820)*. Coordenação do vol. V – tomo I: Maria de Jesus dos Mártires Lopes. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

SERRERA, Ramón María. *Mujeres em clausura: macroconventos peruanos en el Barroco*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2009.

SILVA, G. P. S. Harischandra de. *History of Coins and Currency in Sri Lanka: 3rd Century B.C. to 1998 A.D.* Colombo: Central Bank of Sri Lanka, 2000.

SILVA, K. M. de. *A History of Sri Lanka*. California: University of California Press, 1981. 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.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Temas & Debates, 2009.  
\_\_\_\_\_. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Ed. Estampa, 2002.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

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.

SOUZA, Teotónio R. de. *Goa: roteiro histórico-cultural*. Lisboa: Grupo de trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996.

\_\_\_\_\_. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *Medieval Goa: a socio-economic history*. Saligão, Goa: Goa, 1556, 2009.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TOMÉ, Manuela Maria Justino. *Odivelas – um mosteiro cisterciense*. Odivelas: Comissão Instaladora do Município de Odivelas, Departamento Sociocultural, Divisão de Cultura e Património Cultural, 2001.

THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *Economia e sociedade na América espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org) *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – sécs. VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1995.

VELINKAR, Joseph. *On the Spice Trail: Europe discovers India in Goa*. Saligao, Goa: Goa 1556; Golden Heart Emporium, 2016.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

WARD, Haruko Nawata. *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*. Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Company, 2009.

WEDDLE, Sandra. *Enclosing Le Murate: the ideology of enclosure and the architecture of a Florentine convent, 1390-1597*. Cornell: Cornell University, 1997.

### TESES E DISSERTAÇÕES:

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.

ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “*O Reyno de Deos e a sua Justiça*”: *Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. 2012. 336p. Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

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. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/6119>> Acesso em: 23 nov. 2017.

ANTUNES, Tânia Sofia Lopes. *Lorvão: um mosteiro e um lugar. Análise e reconstituição*. 2013. 217p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

AVELINO, Carla Maria Pinto. *Livro da Fundação do santo Convento de nossa Senhora da esperança de Villa viçosa e de algũas plantas que em elle se criarão pera o ceo dignas de memoria*. Estudo Introdutório e Estabelecimento do Texto. 2015. 619p. Tese (Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2015.

CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Tarea evangelizadora de Fr. Aleixo de Meneses 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.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar. A prática epistolar e as cartas de D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio (1768 - 1779)*. 2011. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

- 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.
- 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.
- FERNANDES, Aires Gomes. *Os Cónegos 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.
- 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.
- GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: 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.
- JUANA, Rodrigo Muñoz. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1998.
- LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A arte de evangelizar: jesuítas, dojokus 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.
- \_\_\_\_\_. *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.
- 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.
- 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.
- MENDES, José Maria. *Inácio de Santa Teresa: construindo a biografia de um arcebispo*. 2012. 149p. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

MENDES, José Maria. *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.

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.

MONTE, Vanessa Martins do. *Correspondências paulistas: as formas de tratamento em cartas de circulação pública (1765-1775)*. 2013. 653p. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

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.

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.

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.

PEREIRA, Cláudia. *Casta, Tribo e Conversão. Os Gaudde de Goa*. 2009. 431p. Tese (Doutorado em Antropologia) – ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2009.

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.

REIS, Mónica do Carmo Pedro Esteves. *De Portugal para a Índia. O percurso da arte retabular na antiga Província do Norte e em Goa. Inventário artístico do retábulo no Taluka de Tiswadi*. 2015. 1058p. Tese (Doutorado em História e Património no Ramo da História da Arte) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve, Gambelas, 2015.

RIBEIRO, Lorhany Cordeiro. *“Chronologia da Congregação do Oratório de Goa”: a construção da “santidade” do padre José Vaz na crônica de Sebastião do Rego (XVIII)*. 2015. 129p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

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.

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.

SILVA, Luciana Nogueira da. “Flores” entre “Espinhos 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.

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.

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.

TRINDADE, Ana Cristina Machado. *O episcopado de D. Frei Manuel Coutinho, 1725-1741*. 2011. 443p. Tese (Doutorado em Letras, História Moderna) – Universidade da Madeira, Ilha da Madeira, 2011.

UEDA, Julia Fumiko. *Análise de cartas de leitor de revista de divulgação científica*. 2006. 184p. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, SP, 2006.

#### **ARTIGOS E CAPÍTULOS:**

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.

\_\_\_\_\_. Las visitas de tres Piores Generales del siglo XVI a la Provincia Agustiniense de Portugal. In: AMAR, *sentir viver a história: Estudos em homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Vol.1. Lisboa: Edições Colibri, 1995.

\_\_\_\_\_. 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 MESHAR; Fundação Oriente, 2001.

ALMEIDA, Maria Antónia Pires de; MARTINS, Conceição Andrade. Hortelão. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *A Agricultura: Dicionário das Ocupações*. MADUREIRA, Nuno Luís (coord.). *História do Trabalho e das Ocupações*, vol. III. Oeiras: Celta Editora, 2002.

AMORIM, Inês. Património e crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII e XVIII). *Análise Social*, vol. XLI, n. 180, p. 693-729, 2006.

AMORIM, Maria Adelina; SERRÃO, Vitor. Arte e História do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, à luz da 'Apologia' de Fr. Diogo de Santa Ana (1633). *Problematizar a História – Estudos em Homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Caleidoscópico e Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007. p. 683. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/](https://www.academia.edu/7795354/_Arte_e_Hist%C3%B3ria_do_Mosteiro_de_Santa_M%C3%B3nica_de_Goa_%C3%A0_luz_da_Apologia_de_Fr._Diogo_de_Santa_Ana_1633_em_colabora%C3%A7%C3%A3o_com_Maria_Adelina_Amorim_)

[7795354/\\_Arte\\_e\\_Hist%C3%B3ria\\_do\\_Mosteiro\\_de\\_Santa\\_M%C3%B3nica\\_de\\_Goa\\_%C3%A0\\_luz\\_da\\_Apologia\\_de\\_Fr.\\_Diogo\\_de\\_Santa\\_Ana\\_1633\\_em\\_colabora%C3%A7%C3%A3o\\_com\\_Maria\\_Adelina\\_Amorim\\_](https://www.academia.edu/7795354/_Arte_e_Hist%C3%B3ria_do_Mosteiro_de_Santa_M%C3%B3nica_de_Goa_%C3%A0_luz_da_Apologia_de_Fr._Diogo_de_Santa_Ana_1633_em_colabora%C3%A7%C3%A3o_com_Maria_Adelina_Amorim_)> Acesso em: 12 fev. 2015.

APOLO, Carmelo Real. Instituciones educativas femininas en Filipinas bajo el dominio español. *Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación*, nº. 16, 2002.

Disponível em: <[institucional.us.es/revistas/cuestiones/16/art\\_13.pdf](http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/16/art_13.pdf)> Acesso em 21 mar. 2018.

AUGUSTO, Sara. O Papagaio ilustrado – lição e exemplo na ficção barroca. *Mathésis*, Viseu, nº 14, p. 137-148, 2005.

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.

\_\_\_\_\_. História dos Religiosos no Brasil. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

B.A. Agostinhos. In: ANDRADE, António Alberto Banha de (dir.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. vol. 1. Lisboa: Resistência, imp., 1980.

BARATA, Filipe Themudo. Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século XV). *Análise Social*, vol. XXXI (136-137), 1996.

BARBOSA, Pedro Gomes. Monaquismo. In: *Dicionário enciclopédico da história de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1990.

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.

BELLINI, Lígia. *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.

\_\_\_\_\_. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. In: *Campus Social*, 3/4, p. 209-218, 2006/2007.

BELLINI, Lígia; 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. Disponível em:

<<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10n160.pdf>> Acesso em: 29 mai. 2012.

BELLINI, Lígia. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. *Revista Tempo*, vol. 18, nº 32, p.49-68, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042012000100003&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042012000100003&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em: 26 set. 2016.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. O documento público e o documento privado: um estudo de caso da diversidade do discurso em língua portuguesa do século XVIII. In: BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivo: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. Tradição documental. In: *Arquivos Permanentes: tratamento documental*. São Paulo: TA Queiroz, 1991.

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.

\_\_\_\_\_. As Câmaras e as Misericórdias. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. vol. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.

\_\_\_\_\_. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa. *Sep. Cadernos Condi*. Lisboa, 1995.

BOLTON, Brenda. *Mulieres Sanctae*. In: BOLTON, Brenda; STUARD, Susan Mosher *Women in medieval society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976.

BOXER, Charles Ralph. Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (Séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, vol. 22, nº 45, p. 83-105 1961. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/120193/117396>> Acesso em: 02 jul. 2018.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos Conventos Femininos ou das dificuldades em deixar a Vida Mundana (séculos XVII-XVIII). In: *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 10, tomo I, p. 305-322, (2010). Disponível em: <[http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc\\_10/rhsc101\\_305-322\\_imdb.pdf](http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc_10/rhsc101_305-322_imdb.pdf)> Acesso em: 29 mai. 2012.

BRITO, Raquel Soeiro de. O meio e os homens nas Províncias do Norte. *Mare Liberum*, O Estado da Índia e a Província do Norte, nº 9, p. 59-82, jul. 1995.

C., Constanza Toquica. La economía espiritual del Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII. *Fronteras*, nº 3, vol. 3, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: \_\_\_\_\_ (org.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, J. Vaz de. Agostinhos (Religiosos). In: *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 1. Lisboa: Verbo; D.L, 1992.

CASTELAO, Ofelia Rey. Las economías monásticas femeninas ante la crisis del Antiguo Regimen. 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.

CASTELO, Claudia. Prefácio. In: FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*. São Paulo: É Realizações, 2010.

CASTRO, Zíla Osório de. Jacobeia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Vol. 3. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA.; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

COATES, Thimoty. Colonização feminina patrocinada pelos poderes públicos no Estado da Índia. In: *Oceanos*, nº 21, jan-mar. 1995.

\_\_\_\_\_. 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.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. A produção e a conservação das cartas do vice-rei D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio, como problemática de análise. *Revista do Arquivo*, ano I, nº 1, out. 2015. Disponível em:

<[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista\\_do\\_arquivo/01/artigo\\_03.php](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/01/artigo_03.php)> Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Entre o ofício e a amizade: o discurso epistolar do vice-rei 2º Marquês do Lavradio no século XVIII. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 16, n. 25, p. 142-167, out. 2015. p. 160. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2015v16n25p142>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

CONDE, Antónia Fialho. Convento de Santa Mónica – de cerca a edifício de Santo Agostinho. *REVUÉ*, Évora, Universidade de Évora, ano IV, nº 7, 2007.

\_\_\_\_\_. O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento. In: BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond; HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha (coord.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 247. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/o\\_refor%C3%A7o\\_da\\_clausura\\_no\\_mundo\\_mon%C3%A1stico\\_feminino\\_em\\_portugal\\_e\\_a%C3%A7%C3%A3o\\_disciplinadora\\_de\\_trento](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/o_refor%C3%A7o_da_clausura_no_mundo_mon%C3%A1stico_feminino_em_portugal_e_a%C3%A7%C3%A3o_disciplinadora_de_trento)> Acesso em: 26 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. La economía de las comunidades religiosas femeninas en el Sur de Portugal (1550-1700): el caso del monasterio de S. Bento de Cástris. In: *Actas del Congreso Internacional Guadalupe y la Orden Jeronima: una empresa innovadora*, Extremadura: Junta de Extremadura, Consejería de Cultura y Turismo, 2008. p. 104-108. Disponível em: <<https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/2330/1/LaEconomia%5B1%5D.pdf>> Acesso em: 01 ago. 2016.

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.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago. História*, 2ª série, nº XIV-XV, p. 31-48, 2010-2011.

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.

\_\_\_\_\_. Crise e reconfiguração (1580-1640). In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *Op. Cit.*, 2014.

COSTA, 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, Lisboa, 1940, 211-247.

\_\_\_\_\_. D. Frei Aleixo de Meneses, Arcebispo de Goa e Primaz de Oriente. In: *Didaskalia*. vol.16, nº1-2. p.10-28, 1986.

CRUZ, Maria Leonor García da. “Justos” negócios e política económica no Portugal Moderno. In: SANTOS, António Ramos dos; BARBOSA, Pedro Gomes; CRUZ, Maria Leonor García da; DAMAS, Carlos Alberto. *História comparada dos sistemas bancário e de crédito*. Lisboa: Centro de História, Universidade de Lisboa, 2009.

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.

\_\_\_\_\_. 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 America, 1492-1992*. Vol. 1, p. 511-520, León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1992.

CUNHA, João Teles e. O inusitado no quotidiano de Goa: O mosteiro de Santa Mónica e o milagre da Cruz em 1636. *Blogue de História Lusófona*, ano VI, agosto 2011. p. 199-241. Disponível em: <[http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_14\\_Joao\\_Teles\\_e\\_Cunha\\_\\_O\\_inusitado\\_no\\_quotidiano\\_de\\_Goa.\\_O\\_mosteiro\\_de\\_Santa\\_Monica\\_e\\_o\\_milagre\\_da\\_Cruz.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_14_Joao_Teles_e_Cunha__O_inusitado_no_quotidiano_de_Goa._O_mosteiro_de_Santa_Monica_e_o_milagre_da_Cruz.pdf)>. Acesso em: 22 nov. 2014.

CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Vice-reis, governadores e conselheiros de governo do Estado da Índia (1505-1834). Recrutamento e caracterização social. *Penélope: estudos*, nº 15. p. 91-120, 1995.

\_\_\_\_\_. Vice-reis e governadores da Índia: uma abordagem prosopográfica (1505-1834). In: ALMEIDA, Justino Mendes de [et al.]. *Encontro sobre Portugal e a Índia*. Lisboa: Fundação Oriente; Livros Horizonte, 2000.

FARIA, Alice Santiago. Pangim entre o passado e a modernidade: a construção da cidade de Nova Goa, 1776-1921. | Pangim between the past and the modernity. Building the city of New Goa, 1776-1921. *Murphy*, nº 2, jul. 2007.

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.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Os franciscanos e os clérigos negros em Goa: estratégias e polémicas na história da cristianização das terras goesas (século XVII-XVIII). *Goa, passado e presente*, Separata, Lisboa, p. 493-502, 2012.

FERNANDES, Agnelo Paulo. “Mercês” granted to women in Goa during 16<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries. p. 8-26. 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.

FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. A mulher indo-portuguesa. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 2-9. Nova Goa, 1928-1931.

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.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992.

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, p. 67-83, 1992.

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.

\_\_\_\_\_. Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus câmbios 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.

\_\_\_\_\_. *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.

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.

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.

\_\_\_\_\_. Cónegros 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.

\_\_\_\_\_. 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.

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.

\_\_\_\_\_. “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.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. “Glória de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta República”: 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.

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.

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.

GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. Subsídios em torno da produção cronística da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (séc. XVII-XIX). *Arquivo Agustiniano*, vol. 92, nº 210, 2008. p. 2. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/264623027>> Acesso em: 03 mai. 2017.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006.

HERMANN, Jacqueline. Um papa entre dois casamentos: Gregório XIII e a sucessão de Portugal (1578-80). *Portuguese Studies Review*, nº 22 (2), p. 3-38, 2014.

HESPANHA, António Manuel. Os bens eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (coord.). *História de Portugal*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000. p. 87-103.

HOLLER, Jacqueline. The Historiography of Women's Monasticism in Europe and Latin America. In: \_\_\_\_\_. *Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*. Versão on-line. Columbia: Columbia University Press. Disponível em: <<http://www.gutenberg-e.org/hoj01/frames/fhojack.html>> Acesso em: 28 jun. 2017.

JACQUINET, Maria Luísa. Corpos de clausura: reflexões sobre a arquitectura monástica feminina na Época Moderna. *DigitAR*, nº 2, p. 229-237, 2015. p. 235. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/39311>> Acesso em: 27 abr. 2017.

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.

JOÃO CARDINAL de Motta e Silva. Disponível em: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmotesi.html>> Acesso em: 15 dez. 2018.

KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. In: *Oceanos*, nº 21, 1995.

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.

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

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.

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.

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 out. 2016.

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.

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.

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.

\_\_\_\_\_. 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, Teófilo Aparício. La Ordem de San Agustín en la Índia (1572-1622). Separata de *STVDIA*, nº 40, Lisboa, jun.1974/dez.1978.

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. Disponível em: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html>> Acesso em: 07 nov. 2015.

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 America, 1492-1992*, vol. 2. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1993.

MARIA do Céu, Soror. In: *Escritoras. Women Whriters in Portuguese before 1900*. Disponível em: <<http://www.escritoras-em-portugues.eu/1403016831-Cent-XIV/2015-0716-Maria-do-Cu-Soror>> Acesso em: 05 mai. 2017.

MARQUES, João Francisco. O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII: estratégia da nobreza e das ordens religiosas. 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.

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. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2027.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. Eremitas de Santo Agostinho nas missões do Oriente. *Revista da Faculdade de Letras: História*, Série II, vol. XIV p. 247-269, Porto, 1997. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2082.pdf>> Acesso em: 26 nov. 2010.

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, p. 57-65, 1992.

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.

\_\_\_\_\_. *Beatas vinculadas a ordens terceiras: análise de alguns escritos normativos na península ibérica (séculos XVI-XVIII)*. No prelo.

\_\_\_\_\_. 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.

MASCARENHAS, Mira. The church in eighteenth century Goa. In: SOUZA, Teotônio R. de (org.). *Essays in goan history*. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1989.

MATOS, Artur Teodoro de. D. Frei Manuel de Santo António: missionário e primeiro bispo residente em Timor. Elementos para a sua biografia (1660-1733). *Revista Camões*, nº14, 2001.

\_\_\_\_\_. “Teres e haveres” das ordens religiosas de Goa em finais do século XVI. *STVDIA*, Lisboa, nº 53, 1994.

MENDES, José Maria. D. Inácio de Santa Teresa e o movimento jacobeu. *Revista Fluxos & Riscos*, vol. II, nº 2, p. 44-61, 2017.

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.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Foreiro. p. 53-59. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *A Agricultura: Dicionário das Ocupações*. MADUREIRA, Nuno Luís (coord.). *História do Trabalho e das Ocupações*, vol. III. Oeiras: Celta Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. Senhorio. In: MARTINS, Conceição Andrade; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *Op. Cit.*, vol. III, 2002.

\_\_\_\_\_. Notas sobre nobreza, fidalguia e titulares nos finais do Antigo Regime. *Ler História*, nº 10, Lisboa, p. 15-51, 1987.

MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. *Via Spiritus*, vol. 15, p. 163-194, 2008.

NAVARRO, Soledad Gómez. Vida cotidiana de monjas y religiosas en la España Moderna a través de sus contabilidades. El convento cordobés de Santa Ana a fines del Antiguo Régimen. *Revista de Historia Social y de las Mentalidade*, vol. 14, nº 2, p. 103-136, 2010.

NAZARETH, J. M. do Carmo. No governo do vice-rei conde de Sandomil. *O Oriente Portuguez*. Vol. 6, nº 5-6, p. 140-147, 1909.

NEWITT, Malyn. Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion. *Portuguese Studies*, Vol. 17, p. 1-21, 2001.

*NORMAS TÉCNICAS para Transcrição e Edição de Documentos Manuscritos*. 1993. Disponível em: <<http://www.arquivonacional.gov.br/normas.htm>> Acesso em: 23 nov. 2013.

*NUNO CARDINAL da Cunha e Ataíde*. Disponível em: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdca.html>> Acesso em: 15 dez. 2018

LIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, vol. 37, nº 165, p. 1213-1239, 2003.

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.

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.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: Azevedo, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

\_\_\_\_\_. 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.

PEREIRA, A. B. de Bragança. Etnografia da Índia Portuguesa. p. 255-524. In: *A Índia Portuguesa*, vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1923.

PEREIRA, Esteves; RODRIGUES, Guilherme. Sousa (D. Manuel Caetano de). In: *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*. Volume VI, Lisboa: João Romano Torres Editores, 1912. Edição electrónica de Manuel Amaral, 2000-2010. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/sousamanc2.html>> Acesso em: 27 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Sandomil (Pedro Mascarenhas, 1.º conde de). In: *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*. Volume VI, Lisboa: João Romano Torres Editores, 1904-1915. Edição electrónica de Manuel Amaral, 2000-2010. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/sandomil1c.html>> Acesso em: 27 dez. 2018.

PEREIRA, Gabriel. As caudas das freiras. In: *Estudos diversos – Arqueologia, História, Arte, Etnografia*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934.

PEREIRA E SOUSA, Joaquim José Caetano. Foreiro; Foro. In: *Esboço de hum Diccionario Juridico, Theoretico, e Practico, Remissivo ás Leis Compiladas, e Extravagantes*. Tomo Segundo: F-Q. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1827.

PÉREZ, Pedro Guibovich. Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial. *Elecciones*, nº 2, p. 201-212, 2003.

PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*, nº 4, 1995.

PIEIDADE, Carla Delgado de; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Oratorianos de Goa. In: José Eduardo Franco; José Augusto Mourão; Ana Cristina Costa Gomes. (Org.). *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010.

PINTO, Carla Alferes. Artistic images and objects as agents of politics and religion. The foundation stone of the Convent of Saint Monica in Goa and the processional standard with the miracle of the Crucified Christ. In: KRASS, Urte (ed.). *Visualizing Portuguese power. The political use of images in Portugal and its Overseas Empire (16th–18th Century)*. Zürich-Berlin: Diaphanes, p. 19-48, 2016. Disponível em: <[https://www.academia.edu/33972332/Carla\\_Alferes\\_Pinto\\_Artistic\\_Images\\_and\\_Objects\\_as\\_Agents\\_of\\_Politics\\_and\\_Religion\\_The\\_Foundation\\_Stone\\_of\\_the\\_Convent\\_of\\_Saint\\_Monica\\_in\\_Goa\\_and\\_the\\_Processional\\_Standard\\_with\\_the\\_Miracle\\_of\\_the\\_Crucified\\_Christ](https://www.academia.edu/33972332/Carla_Alferes_Pinto_Artistic_Images_and_Objects_as_Agents_of_Politics_and_Religion_The_Foundation_Stone_of_the_Convent_of_Saint_Monica_in_Goa_and_the_Processional_Standard_with_the_Miracle_of_the_Crucified_Christ)> Acesso em: 02 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Género, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa. In: *Parts of Asia*, nº 17/18. Dartmouth: Portuguese Literary & Cultural Studies, 2010.

\_\_\_\_\_. Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Meneses: os recolhimentos da misericórdia de Goa. In: *Anais de História de Além-Mar*, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 7, Dez. 2006.

PINTO, Carla Alferes. “Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes”. D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), mecenas e patrono. *Anais de História Além-mar*, nº 12, p. 153-180, 2011.

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.

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.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. O Mosteiro de Santa Monica de Goa. *O Cronista de Tissuary*, nº 8 e 9, 1866.

ROCHA, Leopoldo. Uma página inédita do Real Mosteiro de Santa Mónica de Goa (1730-1734) e achegas para a história do padre nativo. *Sep. de Mare Liberum*, nº 17, p. 229-266, 1979.

RODRIGUES, José Damião. O império territorial. 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.

\_\_\_\_\_. Sob o signo do ouro (c. 1695-1750). In: COSTA, João Paulo Oliveira e (coord.). *História da expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

RODRIGUES, Teresa. Portugal nos séculos XVI e XVII. Vicissitudes da dinâmica demográfica. *População e Prospectiva*. Working Papers. CEPESE. 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.

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.

RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*, vol. 8. ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILARI, Rosario. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editora Presença.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, 1993-2008.

\_\_\_\_\_. 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://observatorio.geograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf>> Acesso em: 17 out. 2018.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Charity, ritual at edge of empire: the Misericórdia of Macau. p. 149 - 176. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World. Empires and the Making of the Modern World, 1650*. Farnham: Ashgate, 2008.

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.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. 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.

SANTOS, Zulmira. Soror Maria do Céu. In: MACHADO, Álvaro Manuel (ed.). *Dicionário de Literatura Portuguesa*. Lisboa: Presença, 1996.

SEABRA, Leonor Diaz. A mulher na misericórdia de Macau. *Revista de administração pública de Macau*, vol. 20, nº 76, p. 605-618, Junho 2007.

\_\_\_\_\_. 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.

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.

\_\_\_\_\_. Macau e as Filipinas no século XVI-XIX: “A Rota Marítima da Seda”. *Revista Dos Puntas*, año VIII, nº 13, p. 176-199, 2016.

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.

\_\_\_\_\_. Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mónica no “Monte Santo” (c. 1606-1639) e os seus artistas. *Oriente*, nº 20, p. 11-50, 2011.

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.

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.snh>

2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393\_ARQUIVO\_VALERIAFERNANDES\_TEXTO\_COMPLETO.pdf> Acesso em: 07 set. 2016.

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.

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. Disponível em:

<<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campusocial/article/view/231/140>> Acesso em: 20 fev. 2010.

SOUZA, Evergton Sales. D. Ignácio de Santa Thereza, arcebispo de Goa: um prelado às voltas com a Inquisição portuguesa. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

\_\_\_\_\_. Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, 2005.

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.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*. Disponível em: <<http://www.persee.fr>> Acesso em: 20 fev. 2010.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Cristãos-novos, critérios de limpeza de sangue e a assistência de Portugal da Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (org.). *Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. Clérigos e castas: o clero nativo de Goa e a disputa por cargos eclesiásticos no Estado da Índia. In: CALAINHO, Daniela; MONTEIRO, Rodrigo Bentes; Feitler, Bruno; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011

TELLES, Ricardo Micael. Igrejas, conventos e capelas na velha cidade de Goa. *O Oriente portuguez*, vol. 30, n.º 1, p. 21-101, 1931.

TENTATIVA de mudança da cidade de Goa para Mormugão. *Chronista de Tissuary*, nº 10 e 11, out/nov. 1866.

TOURAULT, Phillippe. A época áurea dos padres da Igreja. In: *História Concisa da Igreja*. Mem. Martins: Publicações Europa-América, 1998.

*UM ESTANDARTE histórico bordado pelas freiras do Convento de Santa Mónica da Velha Goa e restaurado pelas Irmãs Franciscanas Missionárias de Caranzalém.* Goa: Imprensa Nacional, 1959.

URBANO, Luís. A Propósito de Évora. Ideologia Religiosa e Arquitectura nos Conventos Femininos. *Monumentos: Revista Semestral de Edifícios e Monumentos*, nº 26, p. 38-45, 2007.

VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco de Castro (1574-1653) reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Revista Lusitania Sacra*, 2º série, n.7, p. 339-358, 1995.

VAZ, Francisco Xavier. Agostinianos no Oriente. In: *O Oriente Português*, vol. XVI, nº 11-12. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1920.

\_\_\_\_\_. Vigários Provinciaes dos Religiosos da Ordem de S. Agostinho na Índia. In: *O Oriente Português*, vol. V, nº 1-2. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1908.

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.

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.

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. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/829#article829>> Acesso em: 01 set. 2016.

\_\_\_\_\_. “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.

ŽUPANOV, Inês. Goan Brahmins in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century Sri Lanka. Disponível em: <<http://www.inesŽupanov.com/documents/Sri Lanka.pdf>>. Acesso em: 16 jan. /2019

#### **Relatórios:**

SERRÃO, Vitor. *Pintura e devoção em Goa no tempo dos filipes: as encomendas agostinianas para o “Monte Santo” (1602-1639)*. Relatório sobre pesquisa em Goa realizada no âmbito de uma bolsa de curta duração da Fundação Oriente. Janeiro, 2008.

#### **Sites:**

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.

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

*FUNDIS (Fundos Documentais de Instituições do Sul)*. Disponível em: <<http://fundis.cidehus.uevora.pt>> Acesso em: 18 abr. 2013.

*PATRIARCADO de Lisboa*. Disponível em: <[http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont\\_=40&tem=161](http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont_=40&tem=161)> Acesso em: 15 dez. 2018.

*Portas Adentro: modos de habitar do século XVI a XVIII em Portugal*. Glossário. Disponível em: <<http://www.portasdentro.ics.uminho.pt/index.asp>> Acesso em: 10 mar. 2016-2019.

*A VIBRANT history of silence the Real Monasterio de Santa Clara de Manila*. Disponível em: <<https://hechoayer.wordpress.com/2010/08/12/a-vibrant-history-of-silence-the-realmonasterio-de-santa-clara-de-manila/>> Acesso em: 26 fev. 2018.

*PHILIPPINE CATHOLIC Churches*. Disponível em: <<http://philippinecatholicchurches.blogspot.com.br/2015/02/monasterio-de-santa-clara-de-manila.html>> Acesso em: 26 fev. 2018.

*INTRAMUROS. Historic Walled City of Manila*. Disponível em: <<https://intramuros2007.wordpress.com/2007/02/19/santa-claramonastery>>. Acesso em: 26 fev. 2018.

*THE INCREDIBLE story of feni that Butler didn't tell you!* Disponível em: <<http://goa.life/the-incredible-story-of-feni-that-butler-didnt-tell-you>> Acesso em: 07 mar. 2016.

## APÊNDICE A - Mosteiros e Conventos da Família Agostiniana em Portugal

Quadro 23 - Mosteiros e Conventos da Família Agostiniana em Portugal

<b>Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho (O.C.R.S.A.)</b>		
<b>Mosteiros Masculinos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Mosteiro de São Cristóvão de Requião	Braga, Vila Nova de Famalicão, Requião	Séc. XI (provável)
Mosteiro do Salvador do Souto	Braga, Guimarães, São Salvador do Souto	Anterior a 1059 (provável)
Mosteiro do Salvador de Grijó	Porto, Vila Nova de Gaia, Grijó	Por volta de 922
Mosteiro de Santo Estêvão de Vilela	Porto, Paredes, Vilela	Antes de 1030
Mosteiro de São Miguel de Vilarinho	Porto, Santo Tirso, Vilarinho	1070 (provável)
Mosteiro de São Jorge de Coimbra	Coimbra, Coimbra, Ceira	1080 (provável)
Mosteiro do Salvador de Bravães	Viana do Castelo, Ponte da Barca, Bravães	Anterior a 1080
Mosteiro do Salvador de Freixo	Porto, Amarante, Freixo de Baixo	1080
Mosteiro de São Martinho de Caramos	Porto, Felgueiras, Caramos	1090
Mosteiro de Santa Maria de Vila Nova de Muía	Viana do Castelo, Ponte da Barca, Vila Nova de Muía	Entre 1097 e 1100 (provável)
Mosteiro do Salvador de Lordelo	Porto, Paredes, Lordelo	Séc. XII (provável)
Mosteiro de São Cristóvão de Rio Mau	Porto, Vila do Conde, Rio Mau	Princípios do séc. XII
Mosteiro de Santo André de Ancede	Porto, Baião, Ancede	Anterior a 1120
Mosteiro de São Martinho de Mancelos	Porto, Amarante, Mancelos	1120
Mosteiro de Santa Marinha da Costa	Braga, Guimarães, Costa	s/ informação
Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra	Coimbra, Coimbra, Santa Cruz	1131
Mosteiro de Santa Maria de Cárquere	Viseu, Resende, Cárquere	1131 (provável)
Mosteiro do Salvador de Moreira da Maia	Porto, Maia, Moreira	1133 (passou a ser dos Cônegos Regrantes)
Mosteiro de São Martinho de Crasto	Viana do Castelo, Ponte da Barca, Crasto	1136
Mosteiro de Santa Maria de Landim	Braga, Vila Nova de Famalicão, Landim	1096
Mosteiro de Santa Maria de Vila Boa do Bispo	Porto, Marco de Canaveses, Vila Boa do Bispo	Entre 990 e 1022
Mosteiro de São Simão da	Porto, Vila do Conde, Junqueira	Entre 1069 e 1082

Junqueira		
Mosteiro de Santa Maria de Refóios de Lima	Viana do Castelo, Ponte de Lima, Refóios do Lima	Cerca de 1094
Mosteiro de São Pedro de Folques	Coimbra, Arganil, Folques	1086
Mosteiro de São Vicente de Fora de Lisboa	Lisboa, Lisboa, São Vicente de Fora	Entre 1147 e 1161
Mosteiro de Santa Eulália de Rio Côvo	Braga, Barcelos, Santa Eulália de Rio Côvo	1166 (referência mais antiga)
Mosteiro do Salvador de Banho	Braga, Barcelos, Vila Cova	Antes de 1156-1169
Mosteiro de São Torcato	Braga, Guimarães, São Torcato	950 (provável)
Mosteiro de São Pedro de Roriz	Porto, Santo Tirso, Roriz	Segunda metade do século XI
Mosteiro de São João de Longos Vales	Viana do Castelo, Monção, Longos Vales	1199 (referência mais antiga)
Mosteiro do Salvador de Paderne	Viana do Castelo, Melgaço, Paderne	Século XI
Mosteiro de São Pedro de Ferreira	Porto, Paços de Ferreira, Ferreira	Antes de 1182 (provável)
Mosteiro de Santa Maria de Oliveira	Braga, Vila Nova de Famalicão, Santa Maria de Oliveira	Antes de 1033
Mosteiro do Salvador de Valdreu	Braga, Vila Verde, Valdreu	Século XI
Mosteiro do Salvador da Serra de Vila Nova de Gaia	Porto, Vila Nova de Gaia, Santa Marinha	1537
<b>Mosteiros Femininos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Mosteiro de São João das Donas	Coimbra, Coimbra, Santa Cruz	1137
Mosteiro de Santa Maria de Chelas	Lisboa, Lisboa, Marvila	Cerca de 1154
Mosteiro de São Miguel das Donas	Lisboa, Lisboa, São Vicente de Fora	Cerca de 1160 <sup>674</sup>
Mosteiro de Santa Ana da Ponte / Mosteiro de Celas da Ponte	Coimbra, Coimbra, Santa Clara	Entre 1162 e 1176
Mosteiro de Nossa Senhora da Consolação de Abrantes	Santarém, Abrantes, São João	Era antes da Ordem dos Pregadores
<b>Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (O.E.S.A.)</b>		
<b>Conventos Masculinos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa	Lisboa, Lisboa, Graça	1243
Convento de Santo Agostinho de Vila Viçosa	Évora, Vila Viçosa, Conceição	1267
Convento de Nossa Senhora da Assunção de Penafirme	Lisboa, Torres Vedras, A dos Cunhados	1318
Convento de Santo Agostinho	Lisboa, Torres Vedras, São	1366 <sup>675</sup>

<sup>674</sup> Primeiro mosteiro feminino em Lisboa, segundo a cronística oficial da O.C.R.S.A.

de Torres Vedras	Pedro e São Tiago	
Convento de Santo Agostinho de Santarém	Santarém, Santarém, Marvila	1376
Convento de Nossa Senhora dos Anjos de Montemor-o-Velho	Coimbra, Montemor-o-Velho, Montemor-o-Velho	1494
Convento de Nossa Senhora da Graça de Évora	Évora, Évora, Sé e São Pedro	1512
Convento de Nossa Senhora da Graça de Castelo Branco	Castelo Branco, Castelo Branco, Castelo Branco	1519
Convento de Nossa Senhora da Graça de Tavira	Faro, Tavira, Santa Maria	1542
Convento de Santo Antônio de Loulé	Faro, Loulé, São Sebastião	1517 (passou de franciscano para agostinho)
Colégio de Nossa Senhora da Graça de Coimbra	Coimbra, Coimbra, Santa Cruz	1543
Convento de Nossa Senhora da Luz	Arronches	1570
Convento de Santo Agostinho	Leiria	1576
Convento de Santo Agostinho	Porto	1592
Colégio de Santo Agostinho	Lisboa	1594
Colégio Nossa Senhora do Pópulo	Braga	1595
Convento de Nossa Senhora de Penha de França	Lisboa	1603
Convento de Nossa Senhora da Piedade	Lamego	1630
<b>Conventos Femininos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Convento de Santa Mônica de Évora	Évora, Évora, Sé e São Pedro	1380
Convento de Santa Cruz de Vila Viçosa	Évora, Vila Viçosa, São Bartolomeu	1525
Convento de Santa Mônica de Lisboa	Lisboa	1586
Convento de Santa Ana	Coimbra	1610
<b>Ordem dos Eremitas Descalços de Santo Agostinho (OEDSA ou O.A.D.)</b>		
<b>Conventos Masculinos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Convento de Nossa Senhora da Conceição do Monte Olivete	Valle de Xabregas	1663
Convento de Nossa Senhora das Mercês	Évora	1669
Convento de Nossa Senhora da Conceição	Montemor-o-Novo	1671
Convento de Nossa Senhora da Consolação	Estremoz	1671
Convento de Nossa Senhora da	Lisboa	1674

<sup>675</sup> Apesar da data de fundação ser 1366, só há documentação de atividade no convento, a partir de 1383.

Boa-Hora		
Convento de Nossa Senhora da Piedade	Santarém	1675
Convento do Bom Jesus	Porto de Mós	1676
Convento de Nossa Senhora da Assunção	Sobreda	1677
Convento de Nossa Senhora da Orada	Monsarás	1679
Convento de Santa Maria	Portalegre	1683
Convento de Nossa Senhora do Bom Despacho	Mampedrozo do Porto	1745
<b>Hospícios</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Hospício de Nossa Senhora dos Pobres	Loulé	1695
Hospício de São Nicolau de Tolentino	Mora	1711
Hospício de Nossa Senhora da Boa-Hora	Setúbal	(sem data definida)
Hospício de Nossa Senhora dos Anjos	Grandola	1727
Hospício de Jesus Maria	Coimbra	1731
Hospício de Santa Rita	Lisboa	1748
<b>Conventos Femininos</b>	<b>Local (dist., conc., freg.)</b>	<b>Data de Fundação</b>
Convento de Nossa Senhora da Conceição	Vale de Xabregas	1663 (C)
<p>Fonte: OLIVEIRA, Miguel de. <i>História Eclesiástica de Portugal</i>. Mira-Sintra (Portugal): Publicações Europa-América, 1994, p. 181-211; 426-435; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). <i>Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico</i>. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.</p>		

## APÊNDICE B - Localidades mencionadas no Oriente Português e Filipinas

Mapa 1 – Localidades mencionadas no Oriente Português e Filipinas



Fonte: BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 14; COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998. p. 266-267; Heritage of Portuguese Influence / Património de Influência Portuguesa – HPIP. Disponível em: <<http://www.hpip.org/def/pt/Homepage>> Acesso em: 20 dez. 2016.

## APÊNDICE C - Confessores e procuradores do Convento de Sta. Mônica de Goa

Quadro 24 – Confessores e procuradores do Convento de Sta. Mônica de Goa

Religioso	Nome secular	Naturalidade	Cargo	Data <sup>676</sup>
<b>Fr. Diogo de Sta. Anna</b>	-	Villa Nova de Lampazes	confessor geral <sup>677</sup>	1606-1644
<b>Fr. Pedro Bautista</b>	Rui Lopes Peixoto	Lisboa	procurador geral	1618
<b>Fr. João da Rocha</b>	-	-	confessor geral	16/12/1620-30/01/1621
<b>Fr. Christovão do Espirito Santo</b>	-	Castela	confessor geral	30/01/1621-21/08/1621
<b>Fr. João de Sta. Maria</b>	João Pinto	Feira	confessor geral	22/08/1622-1623
<b>Fr. Sebastião de Jesus</b>	-	-	confessor geral	1644
<b>Fr. Ambrozio de Sta. Monica</b>	-	Ormuz	confessor geral	1647 <sup>678</sup>
<b>Fr. Bartholomeo da Cruz</b>	Valerio Monteiro	Tangere - África	procurador geral	[1649]
<b>Fr. Ambrozio dos Anjos</b>	-	Lisboa	confessor geral	[1650]
<b>Fr. Andre do Paraizo</b>	-	Lisboa	procurador geral	1652
<b>Fr. Francisco de Sto. Andre</b>	Francisco de Meira	Lisboa	procurador geral	1656
<b>Fr. Manoel de Christo</b>	-	Braga	confessor geral	s/d
<b>Fr. Pedro da Madre de Deus</b>	-	Ilha de S. Miguel	confessor geral	s/d
<b>Fr. Jozeph do Rozario</b>	-	-	confessor geral	[década de 1650]
<b>Fr. Balthazar de Sta. Ursula</b>	Antonio Bravo	Évora	confessor geral	[década de 1650]
<b>Fr. Antonio de Nazareth</b>	Antonio Marinho de As	Alcobaça	administrador	[década de 1650] (Taná)
<b>Fr. Jozeph do Rozario</b>	-	-	confessor geral	[1660] (2ª vez)
<b>Fr. Adeodato da Paixão</b>	-	Lisboa	confessor geral	1662

<sup>676</sup> As datas que estão entre colchetes são datas prováveis.

<sup>677</sup> Tanto Fr. Ave Maria (p. 118; 127) quanto Fr. Faustino da Graça (fl. 449), informaram que Fr. Diogo de Sta. Anna foi administrador e confessor geral e perpétuo do Convento de Sta. Mônica de Goa de 1607 a 1644, quando morreu. No entanto, somente Ave Maria registrou que o religioso teria se ausentado no triênio em que foi provincial, de 1620 a 1622.

<sup>678</sup> Fr. Manuel da Ave Maria forneceu outra data: 28/01/1648.

<b>Fr. Fulgencio de S. Sebastião</b>	Manoel Alvares Ferreira	Chelas	confessor geral	04/1664
<b>Fr. Manoel do Paraizo</b>	-	[Sernanselhe]	confessor geral	1665
<b>Fr. Manoel de Sta. Maria</b>	Manoel Vaz	Lisboa <sup>679</sup>	confessor geral	12/11/1666 07/12/1669 (reeleição)
<b>Fr. Pedro do Espirito Santo</b>	Pedro Bernardes	Lisboa	confessor geral	[década de 1660]
<b>Fr. Mattheos da Trindade</b>	-		confessor geral	1671
<b>Fr. Simpliciano da Assumpção<sup>680</sup></b>	Joze de Araujo	Lisboa	confessor geral	23/09/1672-16/11/1675
<b>Fr. Agostinho da Piedade</b>	Amador de Mattos	Villa de Momdim	confessor geral	16/11/1675 28/10/1678 (reeleição)
<b>Pe. Fr. Francisco do Sacramento</b>	Francisco Pereira	Cochim	confessor geral	1680
<b>Pe. Fr. Augustinho dos Reis</b>	Agostinho dos Reis	Caparica	confessor geral	1681
<b>Pe. Fr. Francisco da Graça</b>	-	Lisboa	confessor geral	1683
<b>Pe. Fr. Domingos de Sto. Antonio</b>	Domingos Frazão	Ribeira da Pena	confessor geral	12/11/1684
<b>Fr. João da Graça</b>	João de Almeida Cabello	Negapatão	confessor geral	17/10/1687 11/11/1690 (reeleição)
<b>Fr. Simpliciano da Assumpção<sup>681</sup></b>	Manoel Ferreira	Lisboa	confessor geral	13/11/1693 (2ª vez) 12/10/1696 (reeleição) 16/10/1699 (reeleição)
<b>Pe. Fr. Andre d'Assumpção</b>	-	Barçalor	confessor geral	1702
<b>Fr. Duarte de Sto. Antonio</b>	Duarte Freitas de Macedo	Aldea Galega de Riba Tejo	confessor geral	1710 13/11/1711 (reeleição) 06/11/1714 (reeleição) 23/10/1717 (reeleição)

<sup>679</sup> Segundo Fr. Faustino da Graça, o local de origem do religioso era Frielas.

<sup>680</sup> Segundo Fr. Faustino da Graça, o nome do religioso seria Pe. Fr. Jozeph d'Assumpção.

<sup>681</sup> Segundo Fr. Faustino da Graça, o religioso começou seu cargo de confessor geral, em 1692.

<b>Pe. Fr. Luis da Piedade</b> <sup>682</sup>	-	-	confessor geral	1715
<b>Fr. Francisco da Purificação</b>	Francisco da Rocha Froes	Coulão	confessor geral	09/10/1723
<b>Fr. Joze de Sto. Antonio</b>	Joze Diniz de Carvalho	Porto	confessor geral	18/10/1726
<b>Fr. Manoel da Graça</b>	Manoel da Silva	Belem	confessor geral	02/12/1729
<b>Fr. Faustino da Graça</b>	Faustino Borges de Souza Sedenho	Goa	confessor geral	[década de 1720]
<b>Fr. Antonio da Encarnação</b>	Antonio da Silva Esplanger	Pernambuco	procurador geral	[1732] (Baçaim)
<b>Fr. Antonio da Conceição</b>	Antonio de Almeida Real	Mangalor	confessor geral	31/10/1738
				17/11/1741 (reeleito)
<b>Fr. Pedro de Jezus Maria</b>	Pedro Barboza Ferraz	Ponte de Lima	procurador geral	17/11/1741

Fonte: Quadro feita a partir dos dados coletados em: AVE MARIA, Fr. Manuel da. Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho. [1817]. In: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia*. Vol. XI. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1955. p. 339-833<sup>683</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 India Oriental dos Eremitas Augustinhos, 49-I-51. p. 449-457.

<sup>682</sup> Apesar de na transcrição do Fr. Manuel da Ave Maria não aparecer a data que Fr. Luis da Piedade foi confessor geral, Fr. Faustino da Graça informou que ele teria sido confessor geral, em 1715. Para ambos o religioso teria morrido no mesmo ano. Cf: Ave Maria, p. 551; Graça, p.

<sup>683</sup> As informações retiradas de Fr. Manuel da Ave Maria encontram-se no *Cathalogo dos religiosos que tomarão o habito e professarão nesta Congregação dos Eremitas de N. P. Santo Agostinho da India Oriental, desde a sua fundação athe o presente*, presente no Livro III, do *Manual Eremítico*.

## APÊNDICE D - Priorosas que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1641)

Quadro 25 – Priorosas que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1641)

Nº	Nome	Naturalidade	Data de profissão de fé	Data de falecimento	Data inicial do governo <sup>684</sup>	Data de saída do governo
1	Me. Sor. Filipa da Trindade	Ormuz	08/09/1607	08/07/1626	08/09/1607 <sup>685</sup>	1616 ou 1617 <sup>686</sup>
2	Me. Sor. Maria do Espírito Santo	Tanna	08/09/1607	15/08/1619	15/08/1616 ou 04/05/1617 <sup>687</sup>	1618
3	Me. Sor. Catarina de S. Mônica	Malaca	05/07/1609	06/05/1620 <sup>688</sup>	1619	1619
4	Me. Sor. Maria de Santa Cruz <sup>689</sup>	Goa	04/05/1611	17/05/1621	02/02/1619 ou 21/02/1621	28/10/1620 ou 31/10/1621
5	Me. Sor. Catarina de S. Mônica	Assina pela segunda vez.			1621	1621
6	Me. Sor. Filipa da Trindade	Assina pela segunda vez.			10/11/1621	1622
7	Me. Sor. Maria de Assumpção	Goa	20/09/1609	20/12/1661	1623	1624
8	Me. Sor. Francisca do Espírito Santo	Goa	08/09/1607	08/10/1630	1625	1625 ou 02/02/1616 <sup>690</sup>

<sup>684</sup> Optou-se por não colocar as datas completas presentes na crônica de Frei Manuel da Ave Maria e na transcrição dos Livros das profissões, por se tratar das datas em que as madres assinaram as profissões de fé e não em que receberam o cargo de priorosa. A exceção foi dada somente para casos em que há a existência de algumas contradições descritas em notas.

<sup>685</sup> De acordo com Ave Maria, até 08 de setembro de 1607, Sor. Filipa da Trindade governou com subpriorosa e mestra. Depois dessa data como priorosa. Em setembro de 1612, chegou o breve papal dando autorização para que governasse até 1614, e, em 05 de fevereiro de 1614, foi feita nova eleição e ela foi reeleita por unanimidade, mas devido a doenças saiu do governo em 15 de agosto de 1616. Entretanto, no Livro das profissões consta que ela teria assinado uma profissão de fé de 1º de novembro de 1616, embora quem teria realizado a cerimônia tenha sido D. Frei Domingos de Trindade, bispo governador.

<sup>686</sup> Segundo informações de Frei Manuel da Ave Maria e do Livro das profissões, o término do primeiro governo de Me. Filipa teria ocorrido, em 1616. No entanto, Frei Agostinho de Santa Maria relatou ter sido em 1617.

<sup>687</sup> As datas de assinatura de Sor. Maria como priorosa nas profissões divergem. Na crônica de Fr. Manuel teria tido início, em 15/08/1616, enquanto no Livro de profissões conta que teria sido em 04/05/1617. Mesmo o ano do término sendo o mesmo, 1618, as datas não são iguais, tendo sido setembro para a crônica e 13 de dezembro para o Livro.

<sup>688</sup> A data da morte de Sor. Catarina de S. Mônica não deve estar correta, pois ela volta assinar como priorosa, em 1621.

<sup>689</sup> A partir da leitura de Ave Maria compreende-se que ambas, Me. Sor. Catarina de Santa Mônica e Me. Sor. Maria de Santa Cruz governaram juntas, pois o cronista afirmou que ambas assinaram no Livro das Profissões de 21 de fevereiro até 31 de outubro de 1621. Contudo, Santa Maria indicou que a última sucedeu a primeira, prosseguindo que Maria de Santa Cruz teria falecido dia 17 de maio de 1621. Contudo, no Livro das profissões Sor. Catarina assina primeiro, sendo seguida por Sor. Maria (que assinou de 02/02/1619 a 28/10/1620), e depois retornando a assinar em 1621, até 31 de outubro. Sendo, portanto, mais compatível com a morte de Sor. Maria.

<sup>690</sup> A última assinatura de Sor. Francisca varia. De acordo com Ave Maria teria sido, em 12/10/1625, enquanto no Livro das profissões teria sido, em 02/02/1626.

9	Me. Sor. Filipa da Trindade	Assina pela terceira vez.			1626	15/02/1626
10	Me. Sor. Francisca do Espírito Santo	Assina pela segunda vez.			1626	1626
11	Me. Sor. Maria de Assumpção	Assina pela segunda vez.			1627	1628
12	Me. Sor. Maria da Ressurreição	Goa	14/08/1611	09/08/1658	1629 (subprioresa) <sup>691</sup> /1630	1632
13	Me. Sor. Guiomar da Apresentação	Baçaim	27/12/1611	06/02/1643	1633	1634
14	Me. Sor. Catharina da Trindade	Tanna	08/09/1607	22/04/1635	1635	1635 <sup>692</sup>
15	Me. Sor. Luiza das Chagas <sup>693</sup>	Goa	08/09/1607	19/09/1658	1635	1637
16	Me. Sor. Anna da Madre de Deos	Goa	11/11/1610	30/08/1651	1637	1638
17	Me. Sor. Ursula da Encarnação	Baçaim	06/02/1611	26/03/1646	1639	1641
18	Me. Sor. Anna de S. Joze	Goa	26/04/1615	10/07/1656	1642	1644
19	Me. Sor. Isabel do Espirito Santo	Goa	30/11/1607	22/07/1648	1645	1647
20	Me. Sor. Igenes de S. Paulo	Malaca	06/02/1611	20/11/1656	1648	1650
21	Me. Sor. Maria da Ressurreição	Assina pela segunda vez.			1651	1653
22	Me. Sor. Isabel da Assumpção	Goa	19/08/1608	06/04/1657	1654	1656
23	Me. Sor. Maria dos Apostolos	Goa	24/07/1616	09/07/1657	1657	1657 <sup>694</sup>
24	Me. Sor. Igenez da Paixão	Goa	09/01/1611	04/11/1676	1657	02/06/1659 ou 15/01/1660 <sup>695</sup>
25	Me. Sor. Izabel da Cruz	Goa	13/12/1618	11/02/1674	1660	1662
26	Me. Sor. Joanna da Columna	Cochim	21/10/1621	19/08/1680	1663	1665
27	Me. Sor. Igenez da Paixão	Assina pela segunda vez.			1666	1668 <sup>696</sup>
28	Me. Sor. Maria das Virgens Africanas	Goa	13/07/1625	25/05/1676	1669	1671
29	Me. Sor. Felipa da Prezentação	Malaca	16/01/1628	31/10/1681 ou 31/10/1685 <sup>697</sup>	1672	02/07/1673 ou 08/04/1674 <sup>698</sup>

<sup>691</sup> No Livro de profissões, diferente da crônica do Fr. Ave Maria, não há indicação de que Sor. Maria da Ressurreição teria assinado como subprioresa.

<sup>692</sup> Por ter falecido com quatro meses de priorado, e talvez por não ter realizado nenhuma profissão de fé, o nome de Sor. Catharina de Trindade não consta no Livro das profissões.

<sup>693</sup> É importante destacar que Santa Maria não mencionou o governo de Me. Sor. Luiza das Chagas, pulando do governo de Sor. Catharina da Trindade para Sor. Ana da Madre de Deus, que segundo Ave-Maria teria assinado o Livro das Profissões entre 04 de outubro de 1637 e 27 de dezembro de 1638. No Livro de profissões também consta o nome de Sor. Luiza, inclusive coincidindo as datas de assinatura.

<sup>694</sup> Faleceu sendo prioresa e com 6 meses de governo, mas assinou numa profissão de fé de 07/02/1657.

<sup>695</sup> Para o cronista Fr. Ave Maria, a última profissão assinada por Sor. Igenez da Paixão foi em 02/06/1659 e a profissão realizada, em 15/01/1660, já teria sido assinada por sua sucessora, Sor. Izabel da Cruz. Entretanto, no Livro de profissões consta que a última profissão assinada por Sor. Igenez teria sido em 15/01/1660.

<sup>696</sup> No Livro das profissões, Sor. Igenez teria assinado até 1668, enquanto na crônica de Ave Maria consta que ela só assinou no ano de 1666.

<sup>697</sup> No Livro das profissões consta que Sor. Felipa da Prezentação teria falecido dia 31/10/1681, sendo prioresa. Contudo parece ser um erro de transcrição, pois nesse ano não consta nenhuma assinatura de prioresa em profissões de fé. Houve sim, dois anos sem realização da cerimônia: 1680 e 1681. Outro dado que pode confirmar

30	Me. Sor. Joanna da Assumpção	Goa	18/12/1628	01/03/1678	1675	02/07/1677 ou 30/11/1679 <sup>699</sup>
31	Me. Sor. Maria das Angústias	Goa	01/05/1629	05/04/1678	1678	1678 <sup>700</sup>
32	Me. Sor. Francisca das Chagas	Goa	11/10/1637	21/01/1682	26/07/1678 ou 03/04/1679 <sup>701</sup>	1679
33	Me. Sor. Maria da Vizitação	Jafanapatão	17/12/1637	09/04/1682 <sup>702</sup>	1682	1682
34	Me. Sor. Beatriz de S. Anna	[não há informação da origem]	28/10/1646	13/09/1674	1682	1683
35	Me. Sor. Felipa da Apresentação	Assina pela segunda vez. <sup>703</sup>			1685	1685
36	Me. Sor. Maria do Espírito Santo	Goa	23/06/1647	08/09/1697	1685	1687
37	Me. Sor. Beatriz de S. Anna	Assina pela segunda vez.			1687	1690
38	Me. Sor. Maria do Espírito Santo	Assina pela segunda vez.			1691	1693 <sup>704</sup>
39	Me. Sor. Izabel da Vizitação <sup>705</sup>	Goa	10/11/1652	13/10/1700	1694	1696
40	Me. Sor. Thereza de S. Jorge/José <sup>706</sup>	Macau	30/08/1665	13/07/1713	1696	1696
41	Me. Sor. Mariana da Apresentação	Cananor	08/12/1657	10/05/1704	1697	1699

esse equívoco na data foi que Fr. Ave Maria informou que essa priora teria falecido durante seu segundo governo, em 31/10/1685. As datas de dia e mês coincidem, só divergindo o ano, o que realmente pode indicar um erro na transcrição dado o fato de que os números 1 e 5 serem bastante parecidos nos manuscritos desse período.

<sup>698</sup> Enquanto Fr. Ave Maria informou que a última profissão de fé assinada por Sor. Felipa da Apresentação foi em 08/04/1674, no Livro das profissões consta que nesse ano de 1674 não foram realizadas profissões solenes.

<sup>699</sup> A data da última profissão assinada por Sor. Joanna da Assumpção, informada por Ave Maria, não está em conformidade com a data de morte dela – que teria ocorrido em 01/03/1678. Já a informação presente no Livro das profissões é mais coerente, posto que a última cerimônia teria sido feita, em 1677.

<sup>700</sup> Sor. Maria das Angústias não consta no Livro das profissões, mas há uma profissão datada de 13/02/1678 que não contém o nome da priora. Segundo Ave Maria, ela só teria assinado uma profissão solene, em 17/02/1678, e falecido tendo governado 3 meses menos 7 dias.

<sup>701</sup> As datas da primeira assinatura de Sor. Francisca das Chagas divergem, de acordo com as fontes. Para Ave Maria, foi em 26/07/1678, enquanto no Livro das Profissões informa ter sido dia 03/04/1679.

<sup>702</sup> Não consta no Livro das profissões o nome de Sor. Maria da Vizitação. Contudo, para o cronista Ave Maria, a priora teria assinado uma profissão no dia 01/01/1682 e governado 6 meses.

<sup>703</sup> Não está presente o nome de Sor. Felipa da Apresentação no Livro das profissões neste período. No entanto, para Fr. Ave Maria, ela teria assinado uma profissão solene, em 26/08/1685, e falecido durante esse governo.

<sup>704</sup> Enquanto para Ave Maria Sor. Maria do Espírito Santo, a segunda priora do mesmo nome, teria assinado de 1691 a 1693, no Livro de profissões aparece que os anos de 1692 e 1693 não houve esse tipo de cerimônias.

<sup>705</sup> O nome de Sor. Izabel da Vizitação não aparece no Livro das profissões porque de 19/04/1694 a 04/11/1696 quem realizou as profissões solenes foi o arcebispo D. Fr. Agostinho de Anunciação e não há indicação das assinaturas da religiosa.

<sup>706</sup> Tanto no Livro de profissões quanto na crônica de Fr. Ave Maria, o nome da priora que aparece é Sor. Theresa de S. Jorge, mas na crônica de Fr. Santa Maria aparece Sor. Theresa de S. Joseph. Ao cruzar com as suas informações de profissão da religiosa, no próprio Livro das profissões, foi possível confirmar que seu nome realmente era Sor. Theresa de S. José. Segundo ambos os cronistas – embora não expliquem o motivo – ela teria renunciado ao cargo, em dezembro de 1696.

42	Me. Sor. Francisca dos Anjos	Goa	06/11/1661	19/12/1704	1700	1702
43	Me. Sor. Joanna do Sacramento	Goa	18/09/1661	25/11/1706	1702	1703
44	Me. Sor. Maria da Corte Celestial	[não há informação da origem]	15/08/1660	08/12/1729	1705	1705
45	Me. Sor. Luiza de S. Joze	Goa	13/05/1663	31/12/1731	1705	1708
46	Me. Sor. Maria do Sacramento	Cochim	08/09/1667	12/12/1709	1708 <sup>707</sup>	1709
47	Me. Sor. Maria da Corte Celestial	Assina pela segunda vez.			1710	1711
48	Me. Sor. Paschoela da Ressurreição	Baçaim	13/05/1663	15/08/1712	1711	1712 <sup>708</sup>
49	Me. Sor. Luiza de Christo	Maimbandura	19/03/1687	14/02/1718	1712	1714
50	Me. Sor. Luiza de S. Joze	Assina pela segunda vez.			1715	1717
51	Me. Sor. Joanna de S. Maria	Chaul	36/12/1685	20/02/1702 <sup>709</sup>	1717	1719
52	Me. Sor. Luiza de S. Joze	Assina pela terceira vez.			1721	1723
53	Me. Sor. Maria da Conceição	Goa	16/12/1687	07/11/1737	1724	1724
54	Me. Sor. Emerenciana de S. Maria	Goa	20/01/1689	07/11/1743	1726	1729
55	Me. Sor. Magdalena de S. Agostinho	Baçaim	14/09/1688	02/03/1738	1729	04/09/1730 ou 09/08/1731 <sup>710</sup>
56	Me. Sor. Brites do Sacramento <sup>711</sup>	Couronya	14/05/1690	30/12/1757	1632	1638
57	Me. Sor. Catharina do Sacramento	Goa	04/10/1689	29/01/1743	1638	1641 <sup>712</sup>

<sup>707</sup> Para Ave Maria, Sor. Maria do Sacramento teria assinado desde 1708, enquanto no Livro de profissões consta somente uma assinatura, na data de 11/10/1709.

<sup>708</sup> Segundo Ave Maria, Sor. Paschoela da Ressurreição teria assinado até 01/02/1712, enquanto no Livro de profissões consta somente uma assinatura, na data de 08/11/1711.

<sup>709</sup> Muito provavelmente, a informação do ano de falecimento de Sor. Joanna de S. Maria foi um erro de transcrição, visto que a data antecede o período de seu governo. Possivelmente, o ano deve ter sido 1720, tendo ocorrido uma troca dos algarismos, mas não há certeza.

<sup>710</sup> Embora as fontes, aqui utilizadas, diverjam quanto à última profissão de fé assinada por Sor. Magdalena de S. Agostinho, sabe-se pelo que já foi analisado neste estudo que o governo dessa priora deveria ter terminado em maio de 1632. No entanto, com a rebelião essas datas ficaram confusas, apesar que oficialmente, sua sucessora tenha assumido o cargo dias antes do término de seu mandato.

<sup>711</sup> Como já mencionado os nomes Beatriz e Brites eram comumente trocados. Sendo assim, aqui na lista optou-se por utilizar o nome visto nos documentos e cartas analisadas, embora as fontes usadas para a elaboração da tabela traga como nome “Beatriz”. Apesar de não haver no Livro das profissões o nome de Sor. Brites do Sacramento – pois não houve profissões no período da rebelião do convento – e de na crônica de Fr. Ave Maria só constar que ela foi absolvida do governo, em 18/01/1738, sabe-se pelo que já foi analisado neste estudo que o governo dela oficialmente iniciou, em 1632, e findou, em 1638, apesar dos distúrbios causados pelo conflito e cisma que se instalaram na comunidade.

<sup>712</sup> No livro de profissões tem a informação que ela teria assinado profissões até 1739. Contudo, optou-se aqui colocar a informação do término de seu governo, visto que a partir de seu governo percebe-se uma normatização dos triênios, na crônica de Fr. Ave Maria, especificando as datas em que as prioras foram eleitas e findaram seus governos e não mais os dias que assinaram as profissões. É possível que tal transformação tenha acontecido porque o primeiro livro teria ficado com o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, como ficou registrado nas informações de Sor. Brites do Sacramento.

Fonte: AVE-MARIA, Fr. Manuel da. *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso padre Santo Agostinho*. Apud: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, pp. 128-131; 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, pp. 475-478; *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, n.º 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. 16, n.º 09-10, 1919, pp.284-294; Vol. 16, n.º 11-12, 1919, pp. 354-363; Vol. 17, n.º 3-4, 1920, pp. 92-102; Vol. 17, n.º 5-6, 1920, pp. 188-189.

## APÊNDICE E – População Conventual

Gráfico 6 – Profissões solenes anuais (1607-1639)

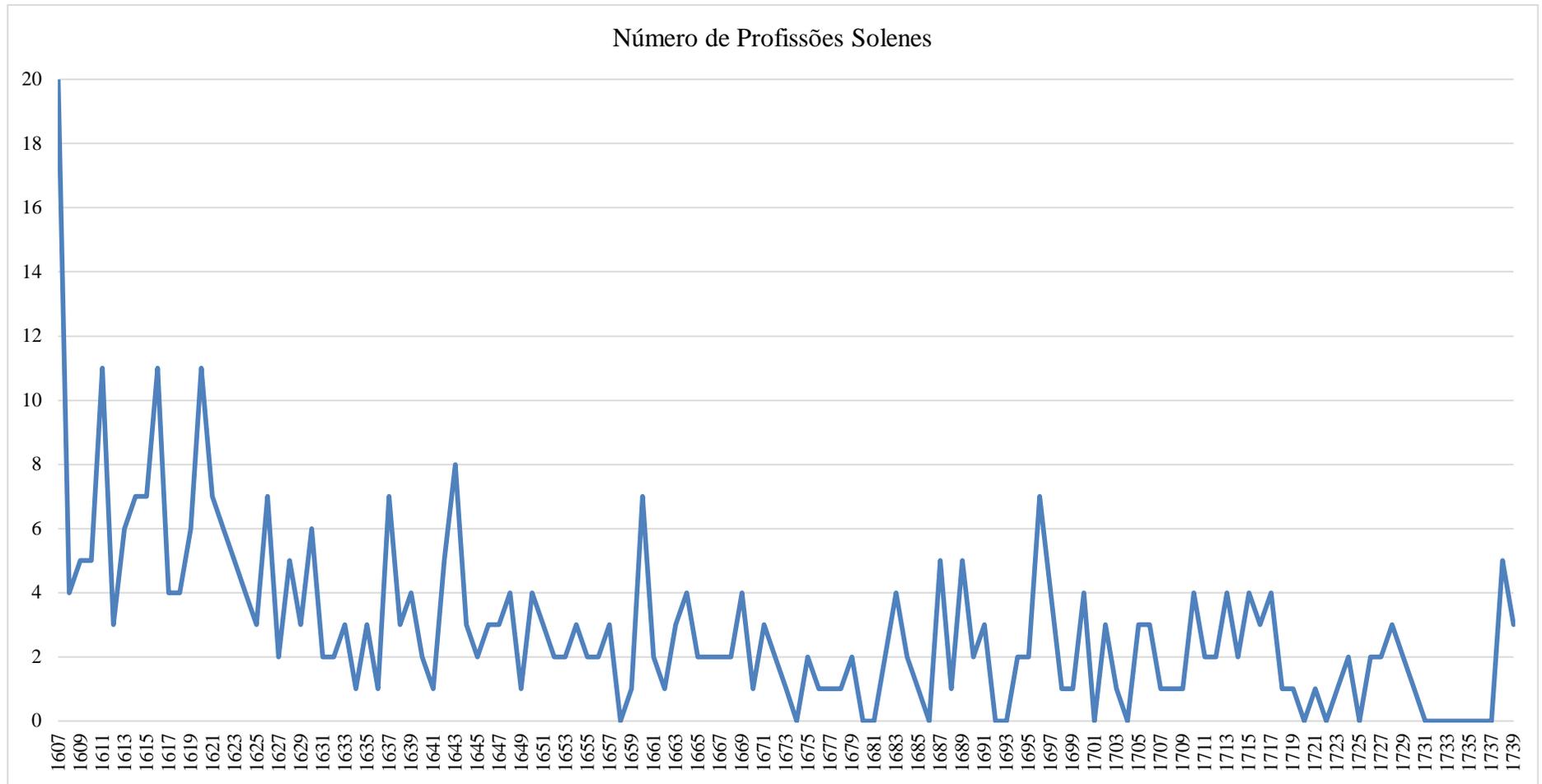
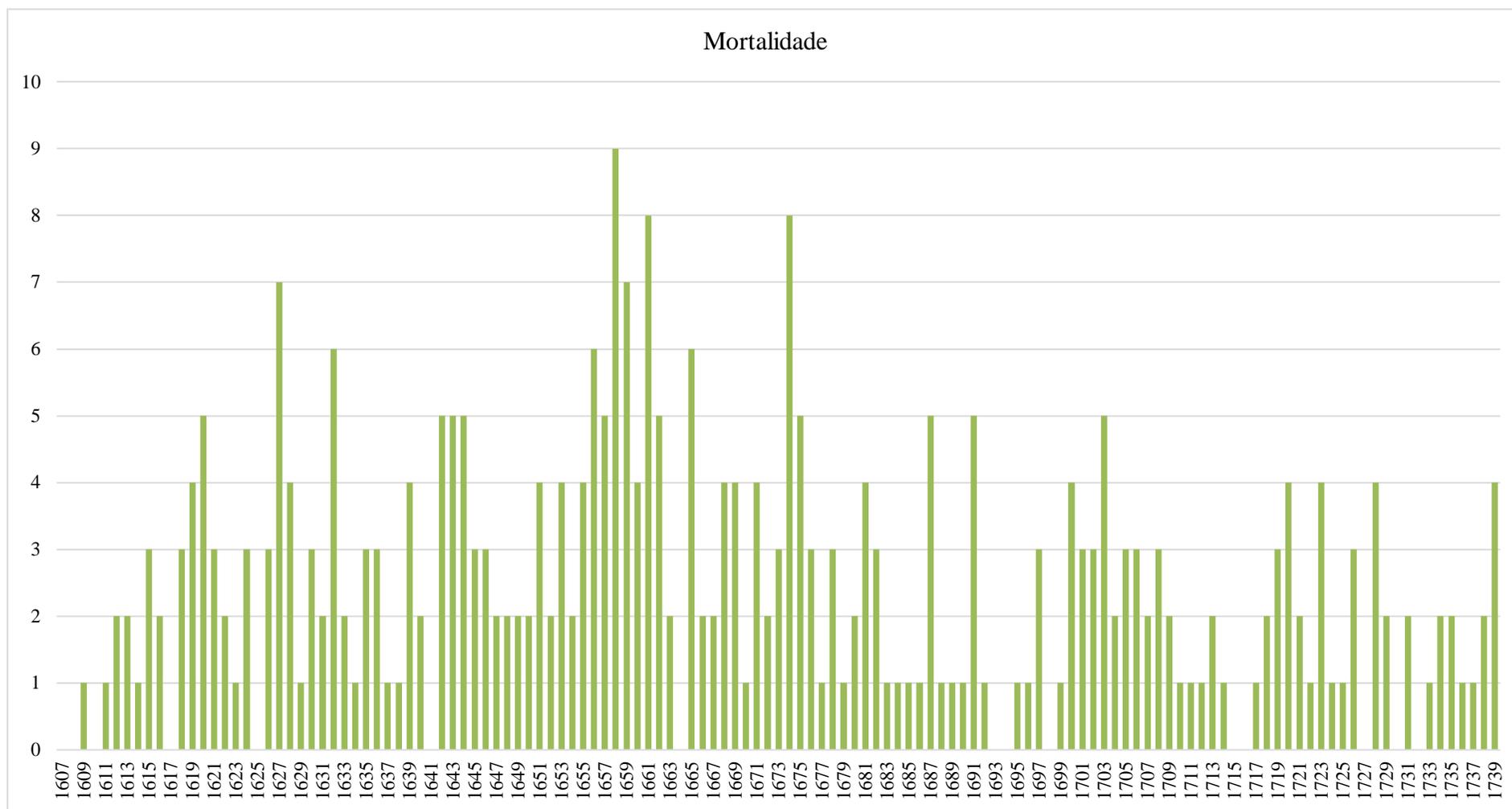


Gráfico 7 – Mortalidade das professoras solenes (1607-1639)



## APÊNDICE F - Relação de religiosas e cargos

Quadro 26 – Relação de religiosas e cargos

Anos	Religiosas	Cargos
<b>1612</b>	Sor. Filipa da Tridade	Prioresa
	Sor. Catherina de Jesus	Subprioresa
	Sor. Maria do Espírito Santo, Sor. Francisca do Espírito Santo, Sor. Catherina da Tridade, Sor. Jeronima de Jesus e Sor. Catherina de Sta. Mônica	Madres do Conselho
	Sor. Barbara de Jesus	Escrivã
<b>1631</b>	Sor. Maria da Ressurreição	Prioresa
	Sor. Anna da Madre de Deos	Subprioresa
	Sor. Luiza das Chagas, Sor. Ignacia de S. Nicolao, Sor. Guiomar da Apresentação e Sor. Maria do Rozario	Madres do Conselho
	Sor. Barbara de Jesus	Escrivã
<b>1634</b>	Sor. Guiomar da Apresentação	Prioresa
	Sor. Maria da Ressurreição, Sor. Catarina da Tridade, Sor. Violante do Rozairo, Sor. Maria do Sacramento, Sor. Luressia de S. Jeronimo, Sor. Barbara de Jesus, Sor. Isabel de Assumpção e Sor. Magdalena de Piedade	Madres do Conselho
	Sor. Barbara de Jesus	Escrivã
	Sor. Ursulla da Encarnação	Prioresa
<b>1639</b>	Sor. Isabel de S. João de Sahagun, Sor. Natalia de Jesus, Sor. Ignes de S. Paullo, Sor. Caterina do Espírito Santo e Sor. Antonia do Espírito Santo.	Madres do Conselho
	Sor. Ignes de S. Paulo	Prioresa
<b>1648</b>	Sor. Luiza de Santiago	Subprioresa
	Sor. Isabel da Assumpção, Sor. Antonia do Espírito Santo, Sor. Luiza das Chagas, Sor. Maria da Ressurreição, Sor. Antonia do Espírito Santo, Sor. Jacinta de Jesus, Sor. Maria dos Apóstolos, Sor. Maria da Assumpção, Sor. Agada de Santa Ignez	Conselheiras
	Sor. Barbara da Jesus	Escrivã
	Sor. Izabel de Madre de Deus	Subprioresa
	Sor. Brites de Sacramento	Prioresa
<b>1733</b> <b>(freiras obedientes)</b>	Sor. Olaya de Jesus Maria	Subprioresa
	Sor. Maria da Conceição	Prioresa Absoluta
	Sor. Antonia de Encarnação, Sor. Anna de Jesus Maria, Sor. Clara de Jesus, Sor. Joana de	Conselheiras

	Trindade, Sor. Antonia de Madre de Deus	
	Sor. Antonia de Sta. Roza	Escrivã
<b>1734</b> <b>(freiras rebeldes)</b>	Sor. Magdalena de Sto. Agostinho	Prioresa
	Sor. Emerençiana de Sta. Maria	Prioresa Absoluta
	Sor. Catharina do Sacramento, Sor. Izabel de Madre de Deus, Sor. Anna do Sacramento, Sor. Anna de Jesus.	Conselheiras
	Sor. Anna de Jesus	Secretaria
Fonte: Tabela elaborada pela autora a partir de diversas fontes.		

## APÊNDICE G – Remetentes e Destinatários

Quadro 27 – Remetentes e Destinatários das cartas (1708<sup>713</sup>-1740)

Remetentes <sup>714</sup>	Destinatários	Nº de cartas	Nº de cartas repetidas	Total
<b>Conselho Ultramarino</b>	Rei D. João V	2		
	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	1		
<b>Subtotal <sup>715</sup></b>		<b>3</b>		<b>3</b>
<b>D. Fr. Inácio de Sta. Teresa</b>	D. Manuel Caetano de Sousa (teatino, conselheiro de Estado e escritor)	7		
	Provincial da Congregação da Índia da Ordem dos Eremitas de Sto. Agostinho	1		
	Cardeal da Mota	1		
	Cardeal da Cunha	2		
	[Alguma autoridade eclesiástica no Reino. Provavelmente, um bispo.]	1		
	Rei D. João V	22	1	
	Thome Gomes Moreira (secretário do Estado)	2		
	Conselho Ultramarino	1	1	
	Oficiais	1		
	Manuel Pires de Carvalho	1		
	Vice-rei Conde de Sandomil	45	12	
	Religiosas de Sta. Mônica (desobedientes) <sup>716</sup>	5	3	
	Antonio do Amaral Coutinho (deão da Sé)	1		
	Roma	10		
	[Sem destinatário específico ou destinatário não identificado] <sup>717</sup>	11	3	
<b>Subtotal</b>		<b>111</b>	<b>20</b>	<b>131</b>
<b>D. Fr. Inácio de Sta. Teresa; Dom Christóvão de Mello; Thome Gomes Moreira (governadores)</b>	Rei D. João V	1		
	Prioresa de Sta. Monica	1		
	Vigária Prioresa e madres do conselho	2		
<b>Subtotal</b>		<b>4</b>		<b>4</b>
<b>[D. Fr. Inácio de Sta. Teresa e Vice-rei Conde de</b>	[Sem destinatário específico ou destinatário não identificado]	1		

<sup>713</sup> Embora o recorte temporal da seleção dessas cartas se inicie no ano de 1720, duas cartas datadas de 1708 foram contabilizadas por estarem anexas às cartas pertencentes ao recorte.

<sup>714</sup> Os remetentes foram organizados por ordem alfabética, exceto os com poucas cartas enviadas, que foram reunidos no item “Outros”.

<sup>715</sup> As cartas designadas como remetidas/recebidas pelo Conselho Ultramarino são aquelas que foram escritas pelos seus membros ou direcionadas a eles, sem ser pelo nome do rei.

<sup>716</sup> Duas dessas cartas foram escritas para Sor. Catharina do Sacramento, dois meses após sua eleição para prioresa.

<sup>717</sup> Esses documentos são decretos, cartas, relato, embargo, portaria, despacho e uma provisão de delegado.

<b>Sandomil]</b>				
<b>Subtotal</b>		<b>1</b>		<b>1</b>
<b>Fr. Manoel de Sto. Antonio (bispo de Malaca)</b>	Vice-rei Conde de Sandomil	1	1	
	Rei D. João V	1		
<b>Subtotal</b> <sup>718</sup>		<b>2</b>	<b>1</b>	<b>3</b>
<b>Rei D. João V</b>	D. Fr. Agostinho da Anunciação	1	1	
	D. Sebastião Pessanha de Andrade	1		
	Vice-rei Francisco José de Sampaio e Castro	1		
	Conselho Ultramarino	2		
	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	1	1	
	Chanceler da Relação de Goa	1		
	Súditos e oficiais, em geral	1		
	Vice-rei Conde de Sandomil	3	1	
<b>Subtotal</b> <sup>719</sup>		<b>11</b>	<b>3</b>	<b>14</b>
<b>Religiosas de Sta. Mônica (em comunidade) e suas representantes</b> <sup>720</sup>	Rei D. João V	3	1	
	Padre Geral (Não sei de qual ordem)	1		
	Vice-rei João de Saldanha da Gama	1	1	
	Chanceler do Estado	1		
<b>Prelados regulares e religiosas de Sta. Mônica</b> <sup>721</sup>	Ouvidor Geral do Cível e das Justificações	1		
<b>Subtotal</b>		<b>7</b>	<b>2</b>	<b>9</b>
<b>Religiosas de Sta. Mônica (desobedientes)</b> <sup>722</sup>	Arcebispo Primas; Dom christoual de Mello; Thome Gomes Moreira (governadores)	1		
	Provincial de Madre de Deus	1		
	Fr. Paulo da Silva (Provincial da Congregação da Índia da OESA)	1	1	
	Pe. Manoel Vaz Carrão	1		
	Fr. Jozeph da Ressurreição (ex Provincial da Congregação da Índia da OESA)	1	1	
	[Capitão Jozeph Gonçalves da Silveira]	1		

<sup>718</sup> Apesar de serem poucas, as cartas do bispo de Malaca, Fr. Manoel de Sto. Antônio, foram contabilizadas separadas devido ao papel que o religioso desenvolveu como conservador das ordens e das religiosas de Sta. Mônica.

<sup>719</sup> A grande maioria das cartas do rei foram enviadas/recebidas pelo Conselho Ultramarino.

<sup>720</sup> Algumas dessas cartas foram assinadas por todas as religiosas profetas, de véu preto e véu branco. Outras foram escritas por: Sor. Izabel de Madre de Deus – quando esta era subprioresa –, Sor. Maria da Conceição e Sor. Magdalena de Sto. Agostinho – ao tempo que foram prioresas, respectivamente.

<sup>721</sup> Este documento, apesar de não ter sido feito somente pelas religiosas, foi contabilizado assim por se tratar de um protesto em que elas participaram juntamente com outros prelados.

<sup>722</sup> Optou-se por utilizar a designação que cada grupo recebeu durante o conflito. Contudo, entre as religiosas que assinaram e receberam cartas têm: Sor. Magdalena de Sto. Agostinho – que assinou sozinha e com as demais religiosas. Além dela, assinaram também sozinhas Sor. Antônia de Anunciação; Sor. Francisca de S. Jozeph; Irmã Leiga Joana de Jesus Maria; e, Irmã Leiga Joanna de Jesus.

	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa <sup>723</sup>	8	4	
	Vice-rei Conde de Sandomil <sup>724</sup>	12	3	
	Inquisidores de Goa	2		
	Rei D. João V	6	1	
	Francisco João da Sylveira (Escrivão do Auditório e Juízo Eclesiástico)	1	1	
	Pe. João Marques (Provincial da Companhia )	2	2	
	Irmão Antonio Fernandes (Jesuíta)	1	1	
	Emo. Senhor / V. Ema.	2		
	[Sem destinatário específico ou destinatário não identificado]	2		
<b>Subtotal</b>		<b>42</b>	<b>14</b>	<b>56</b>
<b>Religiosas de Sta. Mônica (obedientes)<sup>725</sup></b>	Vice-rei Conde de Sandomil	9		
	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	11	14	
	Rei D. João V	1		
	Procurador	1		
<b>Subtotal</b>		<b>22</b>	<b>14</b>	<b>36</b>
<b>Vice-Rei Conde de Sandomil</b>	Ilário de Sousa (alferes)	1		
	Mario de Souza (Alferes) <sup>726</sup>	4		
	Provincial da Companhia de Jesus	1		
	Provincial da Madre de Deus	1		
	Religiosas de Sta. Mônica (obedientes)	23	3	
	Religiosas de Sta. Mônica (desobedientes)	21	5	
	Rei D. João V	5	3	
	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	58	18	
	Fr. Manoel de Sto. Antonio (bispo de Malaca)	1	1	
<b>Subtotal</b>		<b>115</b>	<b>30</b>	<b>145</b>
<b>Outros Vice-Reis<sup>727</sup></b>				
<b>Vice-Rei Francisco José de Sampaio e Castro</b>	Rei D. João V	2		
<b>Vice-rei João de Saldanha da Gama</b>	Pe. Lino Coelho de Vargas (Vigário Geral do Arcebispado)	1		
	Fr. Manoel de Sto. Antonio (bispo de Malaca)	3		
	Religiosas de Sta. Mônica <sup>728</sup>	2		

<sup>723</sup> Dentre esses documentos há petições. Além disso, duas dessas cartas foram escritas por Sor. Catharina do Sacramento, 3 meses após sua eleição para priorisa.

<sup>724</sup> Duas dessas cartas foram escritas por Sor. Catharina do Sacramento, após sua eleição para priorisa.

<sup>725</sup> Mais uma vez, optou-se por utilizar a designação que cada grupo recebeu durante o conflito. Contudo, entre as religiosas que assinaram e receberam cartas têm: Sor. Brites do Sacramento (enquanto priorisa) – ela também assinou juntamente com as madres do Conselho; Sor. Olaya de Jesus Maria – quando foi subpriorisa; Sor. Maria da Conceição – que era priorisa absoluta; e, Sor. Elena de Madre de Deus.

<sup>726</sup> Jozeph Pereira Ernany escreveu em nome do vice-rei, em duas cartas dessas cartas.

<sup>727</sup> As cartas escritas por vice-reis anteriores ao Conde de Sandomil foram contabilizadas juntas.

<sup>728</sup> As destinatárias dessas cartas foram Sor. Luisa de S. Joseph e Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, enquanto priorisa.

	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	1		
<b>Subtotal</b>		<b>9</b>		<b>9</b>
<b>Outros<sup>729</sup></b>				
<b>Antonio Carneiro de Alaçova (vedor geral)</b>	-	1		
<b>Antonio do Amaral Coutinho (deão da Sé)</b>	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	1		
<b>Antonio Guedes Pereira<sup>730</sup></b>	Vice-rei Conde de Sandomil	1		
<b>Carlos José Fideli</b>	D. Manuel Caetano de Sousa	1		
<b>Cópia do cap. 13, 4 p.</b>	-	1	1	
<b>Diogo de [?]</b>	Antonio Rodrigues da Costa	1		
<b>Diogo Gonçalvez Lobão (procurador de Sta. Mônica)</b>	Chanceler do Estado	1		
<b>Domingo da Rocha (Notário do arcebispo)<sup>731</sup></b>	-	2		
<b>Eleuterio Caetano de Moraes Sottomayor (Chancellor da Relação ecclesiastica e Notário do arcebispo)</b>	-	2		
<b>Fr. Antonio da Encarnação (agostinho)</b>	Vice-rei Conde de Sandomil	1		
<b>Fr. Francisco [Ret.]</b>	Religiosas de Sta. Mônica	1		
<b>Fr. Hieronimo de Bellem (Mestre em Theologia e duas vezes Provincial das duas Províncias Franciscanas)</b>	-	1		
<b>Fr. João Baptista (agostinho)</b>	Francisco João	1		
<b>Fr. João da Conceição (provincial da Congregação da Índia)</b>	Rei D. João V	1		
<b>Francisco de Mello e Castro (governador de</b>	Rei D. João V	1		

<sup>729</sup> Os documentos de pessoas que enviaram pouca quantidade de cartas foram aqui contabilizados juntos. Dentre eles, além das cartas, estão certidões, relatos e uma aceitação de delegado.

<sup>730</sup> Esse remetente parece ser do Conselho Ultramarino, já que escreveu respondendo em nome do rei.

<sup>731</sup> Essa carta antecede os depoimentos dos ferreiros e encaminha os próprios depoimentos.

<b>Timor e Sollo)</b>				
<b>Francisco João da Sylveira (Escrivão do Auditório e Juízo Eclesiástico)</b>	-	1	1	
<b>[Jesuítas]</b>	-	1		
<b>João Bautista Lopes da Lavre (Conselho do Estado)</b>	-	1		
<b>João Marques (jesuíta)<sup>732</sup></b>	Prioresa	1		
<b>Luis Affonso Dantas (Secretário do Estado)</b>	Rei D. João V	1		
<b>Luis Affonso Dantas (Secretário do Estado)</b>	-	2		
<b>Manuel Pires de Carvalho</b>	D. Inácio de Sta. Teresa	1		
<b>Martinho Lobo da Sylva (Chancellor mor do Estado)</b>	Rei D. João V	1	1	
<b>Mestre Escola Luis de Souza da Fonseca</b>	-	1	1	
<b>Notícias da Índia</b>	-	8	1	
<b>P. Assistente Francisco Gomes (Roma)</b>	P. João Monteiro (Provincial da Provincia de Goa)	1		
<b>Pe. Francisco dos Reys (Jesuíta)</b>	Cônego Eleutério Caetano de Moraes	1	1	
<b>Secretário do Estado</b>	Provavelmente, alguma autoridade civil no reino.	1		
<b>Thome Gomes Moreira (secretário do Estado)</b>	D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	2		
<b>Thome Gomes Moreira (secretário do Estado)</b>	Desembargador da Casa da Suplicação de Lisboa	1		
<b>Subtotal</b>		<b>41</b>	<b>6</b>	<b>47</b>
<b>TOTAL</b>		<b>368</b>	<b>90</b>	<b>458</b>

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

<sup>732</sup> Não se sabe ao certo se quem assina já era um religioso jesuíta, mas estava os representando e oferecendo ajuda quanto à confissão das mônicas.

Quadro 28 – Porcentagem dos remetentes das cartas (1708<sup>733</sup>-1740)

Remetentes	Nº de cartas	%	Nº de cartas repetidas	%	Total de cartas	%
Conselho Ultramarino	3	0,8%		0,0%	3	0,7%
D. Fr. Inácio de Sta. Teresa	111	30,2%	20	22,0%	131	28,6%
D. Fr. Inácio de Sta. Teresa; Dom Christóvão de Mello; Thome Gomes Moreira (governadores)	4	1,1%		0,0%	4	0,9%
[D. Fr. Inácio de Sta. Teresa e Vice-rei Conde de Sandomil]	1	0,3%		0,0%	1	0,2%
Fr. Manoel de Sto. Antonio (bispo de Malaca)	2	0,5%	1	1,1%	3	0,7%
Rei D. João V	10	2,7%	4	4,4%	14	3,1%
Religiosas de Sta. Mônica (em comunidade) e suas representantes	7	1,9%	2	2,2%	9	2,0%
Religiosas de Sta. Mônica (desobedientes)	42	11,4%	14	15,4%	56	12,2%
Religiosas de Sta. Mônica (obedientes)	22	6,0%	14	15,4%	36	7,9%
Vice-Rei Conde de Sandomil	115	31,3%	30	33,0%	145	31,7%
Outros Vice-Reis	9	2,5%		0,0%	9	2,0%
Outros	41	11,2%	6	6,6%	47	10,3%
<b>TOTAL</b>	<b>367</b>	<b>100,0%</b>	<b>91</b>	<b>100,0%</b>	<b>458</b>	<b>100,0%</b>

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

<sup>733</sup> Embora o recorte temporal da seleção dessas cartas se inicie no ano de 1720, duas cartas datadas de 1708 foram contabilizadas por estarem anexas às cartas pertencentes ao recorte.

Quadro 29 – Porcentagem dos destinatários das cartas (1708<sup>734</sup>-1740)

Destinatários	Nº de cartas	%	Nº de cartas repetidas	%	Total	%
<b>D. Fr. Inácio de Sta. Teresa</b>	84	32,4%	37	51,4%	121	36,6%
<b>Rei D. João V</b>	47	18,1%	7	9,7%	54	16,3%
<b>Religiosas de Sta. Mônica (em comunidade) e suas representantes</b>	3	1,2%		0,0%	3	0,9%
<b>Religiosas de Sta. Mônica (desobedientes)</b>	27	10,4%	8	11,1%	35	10,6%
<b>[Religiosas de Sta. Mônica (obedientes)]</b>	26	10,0%	3	4,2%	29	8,8%
<b>Vice-rei Conde de Sandomil</b>	72	27,8%	17	23,6%	89	26,9%
<b>TOTAL</b>	<b>259</b>	<b>100,0%</b>	<b>72</b>	<b>100,0%</b>	<b>331</b>	<b>100,0%</b>

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

<sup>734</sup> O mesmo da nota anterior.

**ANEXO A – Reino de Jafanapatão (Ilha do Ceilão)**

Mapa 2 – Península da Índia e Ceilão



Fonte: HEIRS, Homann. *Peninsula Indiae citra Gangem, hoc est Orae Celeberrimae Malabar & Coromandel. Cum adjacente Insula non minus celebratissima Ceylon.* Nuremberg, 1733. Disponível em: <[http://www.iscra.nl/A3122,Antique\\_Map,India,Malabar,Coromandel,Ceylon,Sri\\_Lanka,Homann\\_Heirs,Nuremberg,1733.htm](http://www.iscra.nl/A3122,Antique_Map,India,Malabar,Coromandel,Ceylon,Sri_Lanka,Homann_Heirs,Nuremberg,1733.htm)> Acesso em: 05 abr. 2016.

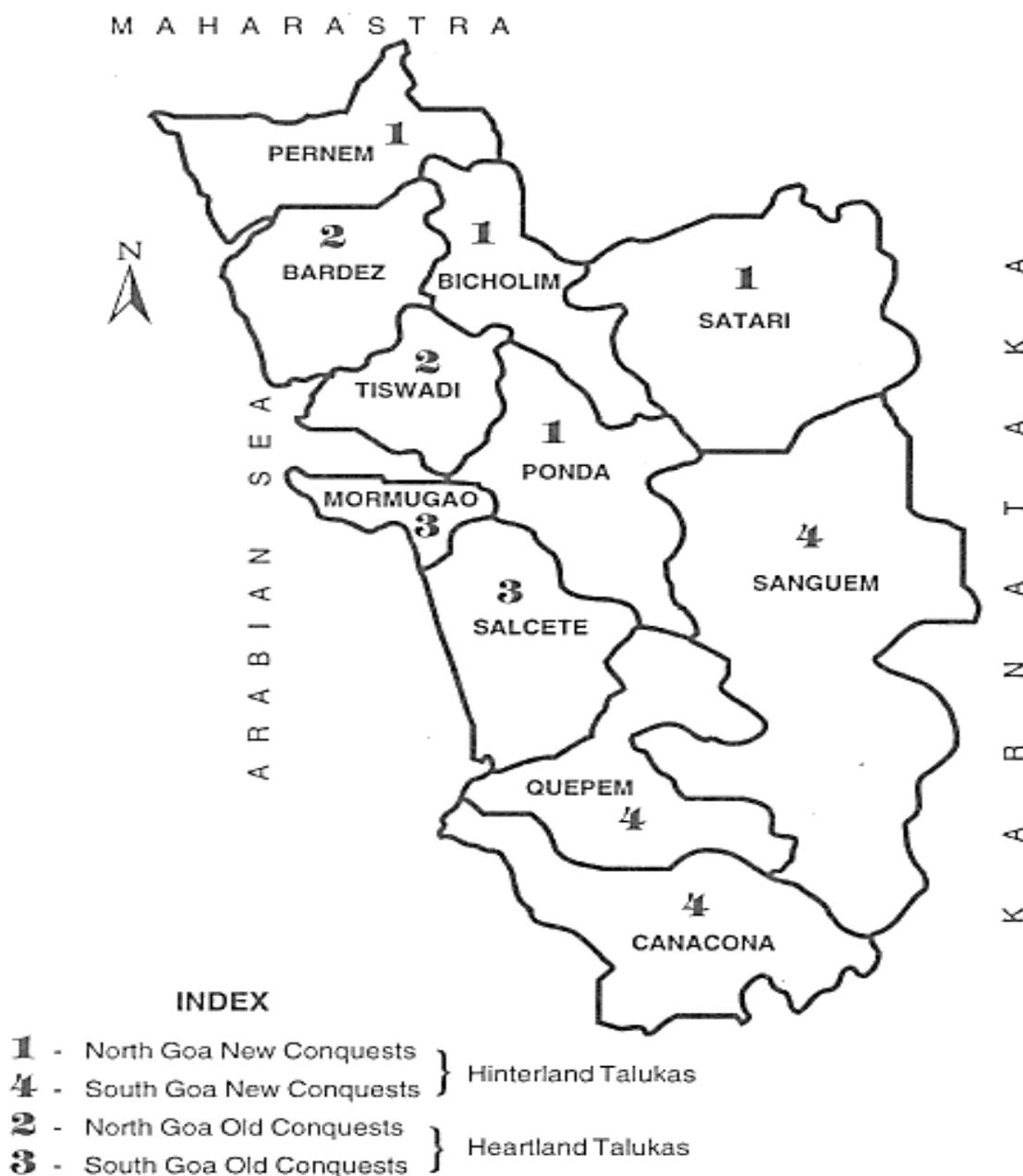
Mapa 3 – Ceilão



Fonte: Disponível em: <[https://www.google.com.br/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fupload.wikimedia.org%2Fwikipedia%2Fcommons%2Fthumb%2F1%2F15%2FSriLankaGeopoliticsAfterSpoilingOfVijayabahu-es.svg%2F290px-SriLankaGeopoliticsAfterSpoilingOfVijayabahu-es.svg.png&imgrefurl=https%3A%2F%2Fes.wikipedia.org%2Fwiki%2FReino\\_de\\_Jaffna](https://www.google.com.br/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fupload.wikimedia.org%2Fwikipedia%2Fcommons%2Fthumb%2F1%2F15%2FSriLankaGeopoliticsAfterSpoilingOfVijayabahu-es.svg%2F290px-SriLankaGeopoliticsAfterSpoilingOfVijayabahu-es.svg.png&imgrefurl=https%3A%2F%2Fes.wikipedia.org%2Fwiki%2FReino_de_Jaffna)> Acesso em: 05 abr. 2016.

## ANEXO B - Goa com a divisão dos Concelhos nas Velhas Conquistas e Novas Conquistas

Mapa 4 – Goa com a divisão dos Concelhos nas Velhas Conquistas e Novas Conquistas



Fonte: FERNANDES, Aureliano. Local Power in Colonial and Contemporary Goa. *Lusotopie*, XV(2), Histoires d'Asie, p. 151-173, 2008. p. 157. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/lusotopie/1557>> Acesso em: 06 abr. 2019.

## ANEXO C - Comunidades de Goa

Mapa 5 – Comunidades de Goa



Fonte: CARLING, James. *Mappa do territorio portuguez de Goa [Cartográfico]: mostrando tambem os principaes lugares da Sattari*. Lisboa: Franco Lith, 1854. Disponível em: <[http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=36638](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=36638)> Acesso em: 06 abr. 2019.

## ANEXO D – Lista das Comunidades de Goa<sup>735</sup>

**Tiswadi Taluka (Concelho das Ilhas de Goa):** Agaçaim, Azossim, Bambolim, Banguenim, Batim, Calapor, Carambolim, Chimbél, Chorão, Corlim, Cujirá, Curca, Durgavaddim, Ellá, Gancim, Gandaulim, Goa Velha, Goalim-Moulá, Goltim, Jua, Malar, Mandur, Mercurim, Morombim o grande, Morombim-o-pequeno, Murdá, Naroá (Divar), Navelim, Neurá o grande, Neurá o pequeno, Orerá, Panelim, Renovaddim, Siridão, Solacer, Talaulim, Taleigão.

**Salcete Taluka (Concelho de Salsete):** Adsulim, Ambelim, Arossim, Assolnã, Aquem, Benaullim, Betalbatim, Bois, Calata, Camorlim, Cansaulim, Canã, Carmonã, Cavelossim, Cavorim, Chandor, Chaudarins, Chicalim, Chinchinim, Coelim, Colla, Colvá, Cortalim, Cuncolim, Curtorim, Davorlim, Deussua, Dicarpale, Donculim, Dramapur, Gandaulim, Gonsua, Guirdolim, Horta Lacay, Horta Paravary, Horta Saidapor, Hortas de Mahamedepôr, Issorcim, Loutulim, Macasana, Majordà, Margão, Mirabari e Pescadores, Mullem, Nagoá, Navelim, Orlim, Palle, Parodá, Quelossim, Raia, Raçaim, Sancoale, Sarzorá, Seraulim, Sernabatim, Sirlim, S. Jacintho, Talavordá, Telaulim, Utordá, Vanelim, Varcá, Velim, Velsão, Verodá.

**Bardez Taluka (Concelho de Bardez):** Aldonã, Anjuna, Arporá, Assagão, Assonorá, Bastorá, Calangute, Camorlim, Cancá, Candolim, Chaporá, Covalle, Corlim, Cunchelim, Guirim, Mapuçá, Marnã, Marrá, Moirá, Nachinolà, Nadorá, Nagoà, Nerul, Ólulim, Oxel, Paliem, Parrá, Pilerne, Pirna, Pomburpá, Punolá, Revorà, Saligão, Sangoldá, Siolim, Sirçaim, Sirulá, Tivim, Uccassaim, Verlá.

**Mormugão Taluka<sup>736</sup>:** Arossim, Cansaulim, Chicalim, Chicolna, Cortalim, Cuelim, Dabolim, Issorcim, Mormugão, Pale, Quelossim, Sancoale, Vadem, Velcao.

---

<sup>735</sup> Os dados inseridos para as Ilhas de Goa, Salsete e Bardez são uma junção das informações das duas fontes, dando prioridade às retiradas do Bosquejo das Comunidades. Já os dados inseridos para o restante foram retirados somente do site

<sup>736</sup> A maior parte das comunidades que antes pertenciam ao Concelho de Salsete, atualmente, integram Mormugão Taluka.

**Pondá Taluka:** Adcolna, Bandora, Betora, Betqui, Boma, Borim, Candepar, Candola, Codar, Conxem, Cuncolem, Cundaim, Curti, Marcaim, Nirancal, Orgao, Ponchevadi, Priol, Querim, Queula, Siroda, Talaulim, Tiurem, Vadi, Vagurbem, Velinga, Verem, Volvoi.

**Bicholim Taluka:** Advolpale, Amona, Arvalem, Bordem, Bicholim, Cotombi, Cudnem, Dumaxem, Gangem, Latambarcem, Mencurem, Mulgao, Naroa, Navelim, Pale, Piligao, Pissurlem, Sarvona, Sirigao, Surla, Usgao, Vainguinim, Velguem.

**Pernem Taluka:** Agarvaro, Alorna, Arambol, Dargalim, Ibrampur, Mandrem, Morgim, Paliem, Pernem, Tuem, Uguem, Virnora.

**Quepem Taluka:** Molcornem, Ambaulim, Assolda, Avedem, Chaifi, Chic-Xelvona, Cotombi, Curchorem, Cusmane, Quepem, Xelvona, Sirvoi, Vodar, Xeldem, Cacora, Provincia de Bali, Quitol, Naqueri, Bali, Adnem, Fatorpa, Quedem, Canvorem, Pirla.

**Sanguem Taluka:** Astagrar, Colomba, Curdi, Netrauli, Nunem, Rivona, Zaqui.

**Canacona Taluka:** Canacona, Cola, Gaundongrem, Loliem, Nagorcem-Palolem, Poinguinim, Polem.

**Fonte:** XAVIER, Filipe Néri. *Bosquejo histórico das comunidades das aldeas dos Concelhos das Ilhas, Salsete e Bardez*. vol. II, [1907]. Fac-símile. Goa: L&L, 2012; *The Comunidades of Goa*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/comunidadesofgoa/>> Acesso em: 06 abr. 2019.

**ANEXO E – Mapas da Cidade de Goa**

**Mapa 6 (p. 466)** – Plantaforma da Cidade de Goa. HERÉDIA, Manuel Godinho de. *Livros das Plantaformas das Fortalezas da Índia*. 1620. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portuguese\\_Goa\\_1620\\_-\\_Manuel\\_Godinho\\_de\\_Her%C3%A9dia.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portuguese_Goa_1620_-_Manuel_Godinho_de_Her%C3%A9dia.png)> Acesso em: 23 mar. 2019.

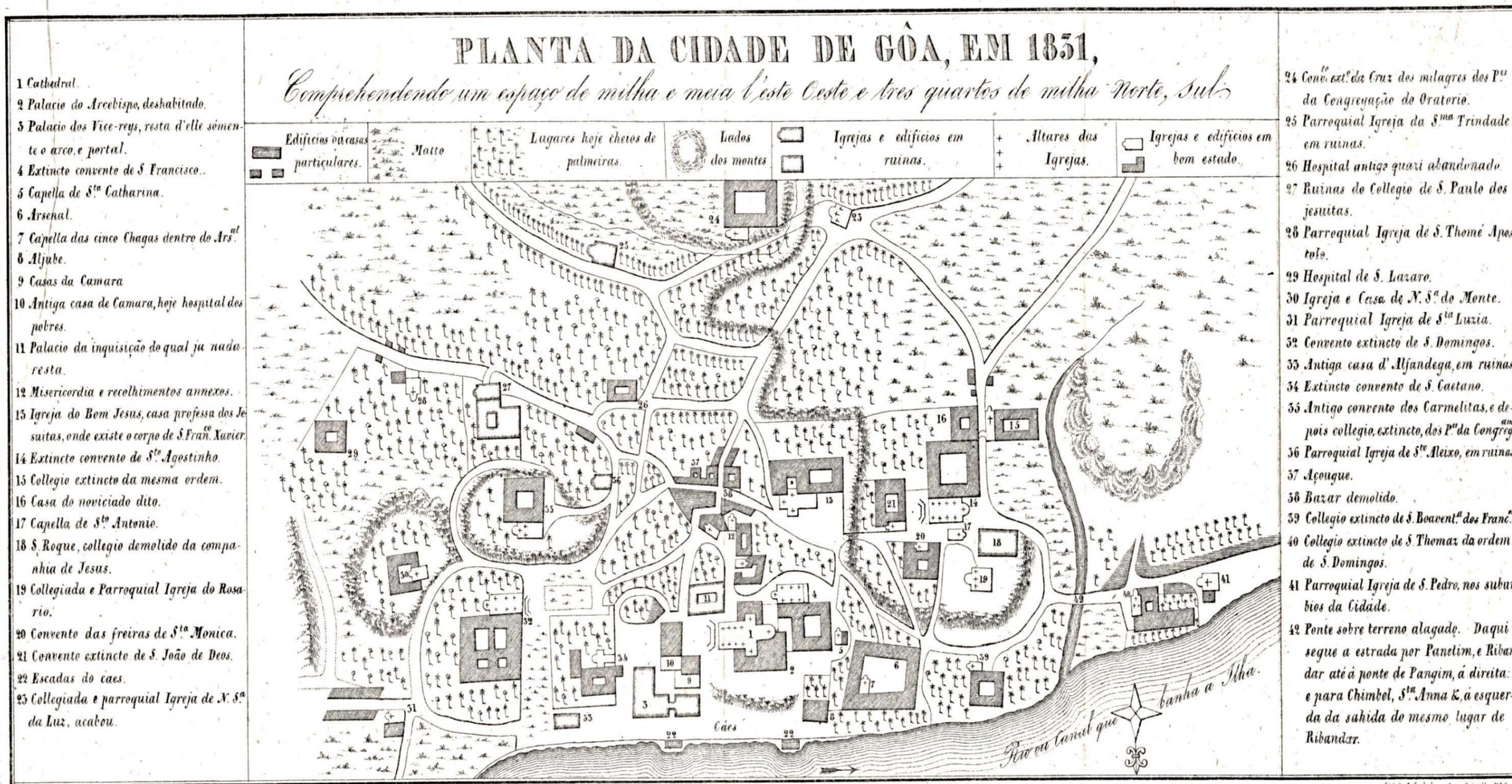
**Mapa 7 (p. 467)** – LEMOS, Lith de A. C. de. *Planta da Cidade de Gôa, em 1831, compreendendo um espaço de milha e meia l'este Oeste e tres quartos de milha Norte, Sul*. AHU\_CARTi\_058, D.808.

**Mapa 8 (p. 468)** – *Planta da Velha-Cidade de Gôa*. Direção de Obras Públicas, 24 de agosto de 1910. AHU\_CARTi\_058, C.0789.

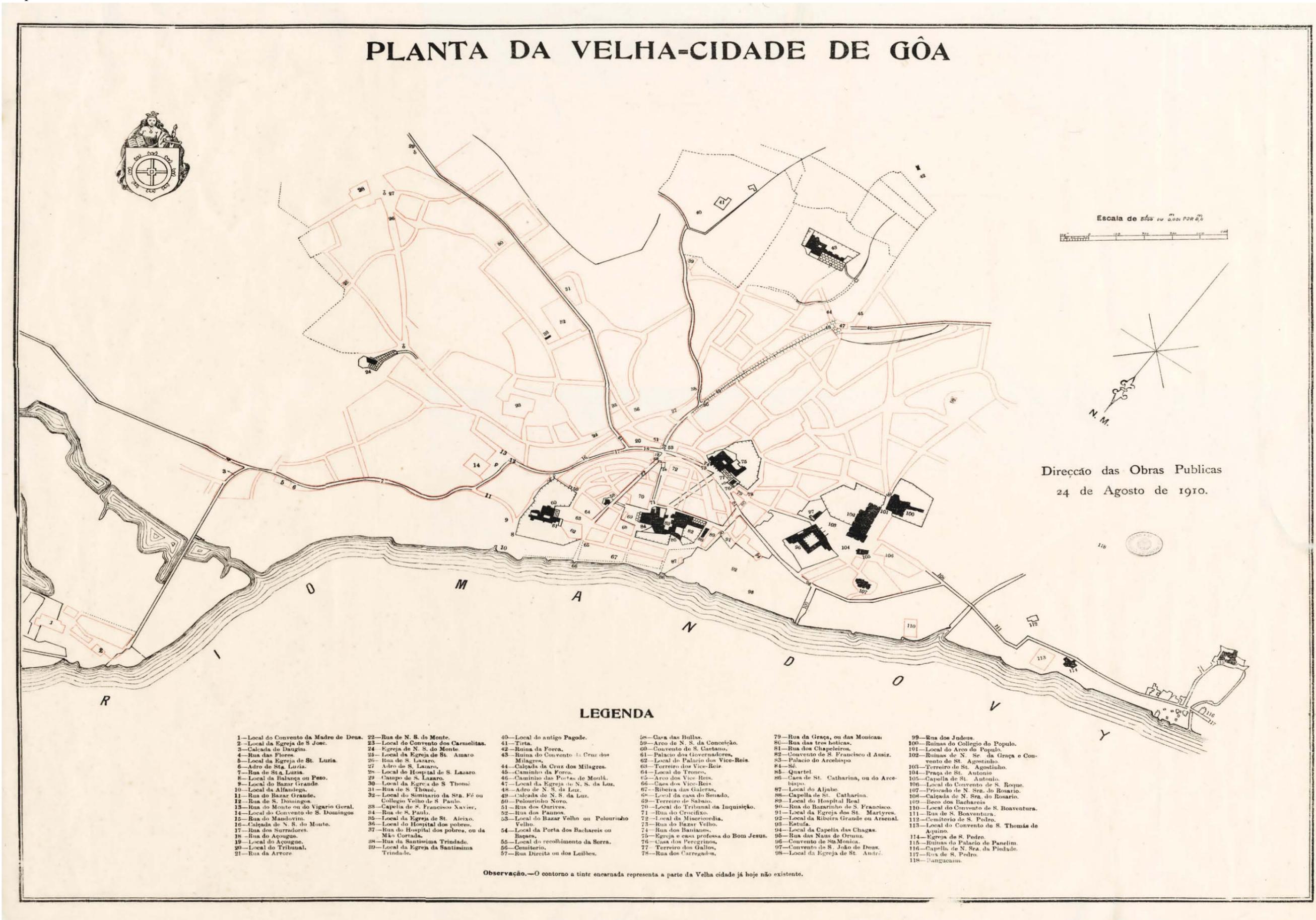
Mapa 6 - Plantaforma da Cidade de Goa



Mapa 7 – Planta da Cidade de Gôa, em 1831

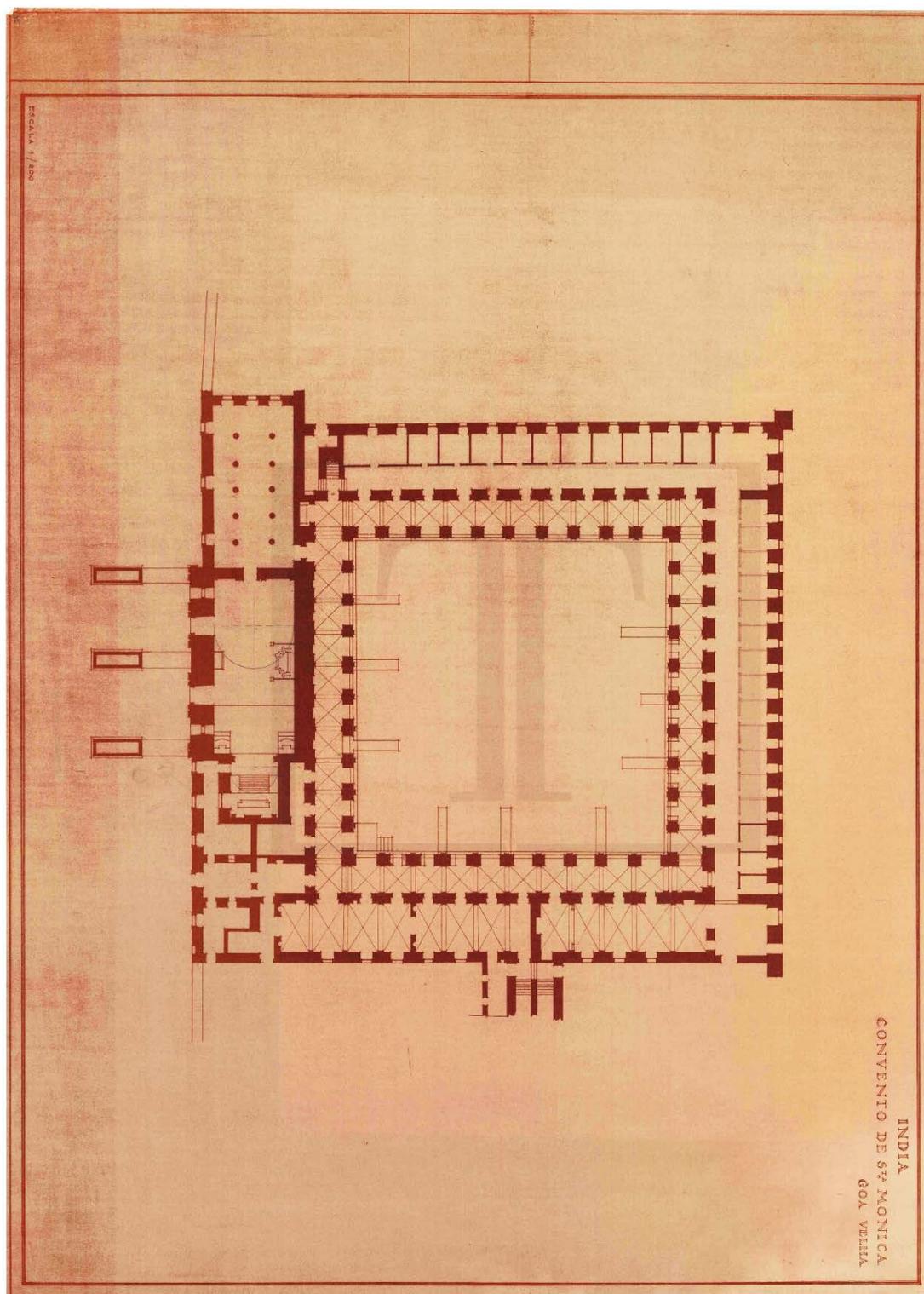


Mapa 8 - Planta da Velha - Cidade de Gôa



## ANEXO F - Convento de Sta. Mônica de Goa [térreo]

Planta 1 – Convento de Sta. Mônica de Goa [térreo]



Fonte: Planta do Convento de Santa Mônica na Índia. [1902-1993]. ANTT, Luís Benavente, pt. 2129.

## ANEXO G – Rol da Comunidade em 1734

Rda. Me. Soror Maria de Concepção	Me. Ma. das Ierarquias
Rda. Me. Soror Magdalena de Sto. Augo.	Me. Luiza de May de Ds.
Rda. Me. Emerençiana de Sta. Ma.	Me. Franca. do Sacramento
Me. Catharina do Sacramto.	Me. Luiza da Asumpção
Me. Britis do Sacramto.	Me. Izabel de Vizitação
Me. Izabel de Me. de Ds.	Me. Anna da Me. de Ds.
Me. Anna do Sacramto.	Me. Paschoella de Ressurreção
Me. Anta. de Emcarnação	Me. Eufrazia da Ressurreção
Me. Anna de Jesus	Me. Maria de Asumpção
Me. Ignacia de Annuçiação	Me. Britis de Sta. Anna
Me. Paulla de Spirito Sto.	Me. Ma. de Nazareth
Me. Anna de Virgem Ma.	Me. Joanna de Sta. Roza
Me. Michaela de Concepção	Me. Ma. da Annuçiação
Me. Anta. do Sacramto.	Me. Franca. da Annuçiação
Me. Anta. de Sta. Roza	
Me. Ma. de Ressurreção	Noviças
Me. Clara de Jesus	Soror Margarida de São Jozé
Me. Anna de Jesus Ma.	Soror Caetana de Jesus Ma.
Me. Anta. de Me. de Ds.	Soror Anna de Ressurreção
Me. Olaya de Jesus Ma.	Soror Ma. de São Joaquim
Me. Magdalena de Sepulcro	Irmã Paschoa de Asumpção
Me. Anta. de Sto. Augo.	Irmã Anna de Sta. Ma.
Me. Thereza do Sacramto.	Irmã Felícia de Jesus Ma.
Me. Izabel da Prezentação	
Me. Senhorinha de Jesus	Popilas
Me. Anta. de Annuçiação	Jozefa de Sto. Augo.
Me. Breatris de Trindade	Rozalia de Sta. Rita
Me. Anna de Transfiguração	Roza de Asumpção
Me. Ellena de Me. de Ds.	Ma. de São Guilherme
Me. Franca. de São Joze	Joanna de São Joze
Me. Ma. de Trindade	Anna de São Joaquim
Me. Izabel da Virgem Ma.	
Me. Leonarda de Trinde.	Irmãs Leigas
Me. Anna de Trindade	Irmã Luiza dos Serafins
Me. Luiza dos querobins	Irmã Joanna dos Serafins
Me. Romana de Jesus Ma.	Irmã Magdalena de Jesus
Me. Marianna de Jesus	Irmã Joanna de Jesus Ma.
Me. Arcangella da gloria	Irmã Izabel de sto. xpo.
	Irmã Natalia do Salvador
	Irmã Roza do Paraizo
	Irmã Ma. de Conçolação
	Irmã Caetana de Jesus

Irmã Ma. de Jesus Nazareno  
Irmã Ignes de Purificação  
Irmã Joanna Baupista  
Irmã Michaella dos Anjos  
Irmã Izabel do sacramto.  
Irmã Rozalia de Me. de Ds.  
Irmã Ma. de Piedade  
Irmã Senhorinha de Purificação  
Irmã Ma. de Christo  
Irmã Franca. de Asumpção  
Irmã Jozefa de São Miguel  
Irmã Monica de Jesus Ma.  
Irmã Anna de São Miguel  
Irmã Luiza de Purificação  
Irmã Aurea do Çeo  
Irmã Marianna de menino Jesus  
Irmã Ma. do Salvador

Sertifico eu soror Anna de Jesus Escriuum do conuento de *Nossa Madre Sta. Monica* de goa, *que por hora* neste anno existem estas *Religiosas* neste *Mosteiro*, e *por ser* assim uerdade me assino como Escriuum do conuento.

*Soror Anna de Jesus*

Fonte: AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU\_CU\_ 058, Cx. 110.